

CUARTA PARTE
PENSAR EL MULTICULTURALISMO

XIII. CLAVES CRÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO, POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO Y CIUDADANÍA MULTICULTURAL

Alán Arias Marín

PRELIMINAR

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

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

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

En el *plano teórico*, los equívocos y las contraposiciones entre el contenido de los conceptos y las orientaciones de las líneas de argumentación parecen ofrecer un escenario de dificultades insuperables. En tanto que en el *ámbito político*, los arreglos, de difícil consecución, serían, si acaso, de carácter muy limitado y siempre

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

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

tanto en la academia como, sobre todo, en las instancias jurídicas y políticas.

Una primera aproximación en ese sentido crítico, por lo demás parcial, sería la mejor definición de lo que se intenta en este texto. El mismo se inscribe en un proyecto discursivo más vasto y de mayor sistematicidad, que consiste en la revisión de las relaciones entre los derechos culturales, de carácter diferenciado, propios de las minorías y el ámbito de aplicación universal de los derechos humanos.⁴⁶ En consecuencia, la gran discusión sobre la naturaleza de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos de las minorías, enfáticamente, los propiamente culturales queda tan sólo en el horizonte del presente texto.

Conviene, no obstante, apuntar un contexto mínimo de las argumentaciones críticas que los autores multiculturalistas (*comunitaristas*) hacen del programa liberal de extensión universalizadora de los derechos humanos para resolver los problemas de las minorías. Will Kymlicka desestima la creencia liberal de que “las minorías culturales se protegerían indirectamente garantizando los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia”.⁴⁷

El multiculturalismo sostiene, por el contrario, la necesidad y pertinencia de proteger directamente a los grupos vulnerables mediante derechos especiales para los integrantes de esas minorías concretas y bien explicitadas. Con más agudeza crítica se expresa Inis Claude, quien cuestiona la pretensión de que la doctrina de los derechos humanos sea un sustituto del concepto de los derechos de las minorías, puesto que ello implica que las minorías, cuyos miembros gocen de igualdad en el trato individual, no están

⁴⁶ Se utilizan aquí los conceptos de derechos fundamentales como sinónimo de derechos humanos para dar fluidez a la lectura y, al amparo relativo de la definición teórica que de los derechos fundamentales propone Luigi Ferrajoli. Véase *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 37 y sigs. Para una fundamentación formal de los derechos fundamentales en tanto que derechos humanos véase Robert Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

⁴⁷ Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Buenos Aires, 1996, pp. 15 y sigs.

en condiciones —no tienen derecho— de reclamar legítimamente prescripciones que coadyuven al mantenimiento de sus particularismos.⁴⁸ Por su parte, Charles Taylor⁴⁹ sostiene que el aseguramiento de las identidades colectivas entra en colisión con el derecho a iguales libertades subjetivas, por lo que es inevitable optar por la preferencia de uno u otro. La cuestión que subyace es si una teoría de los derechos construida bajo premisas y términos *individuales* está dotada para responder justamente a las luchas por el reconocimiento donde se afirman y estructuran identidades *colectivas*. Hasta aquí el apunte del horizonte del debate jurídico acerca de la interacción entre los derechos humanos y las propuestas jurídicas del multiculturalismo.

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

⁴⁸ Cfr. Claude Inis, *National minorities: An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, 1955, pp. 210 y sigs. Citado por Kymlicka, nota *supra*.

⁴⁹ Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México, 1993.

EL PUNTO DE PARTIDA

La discusión teórica acerca del multiculturalismo puede adoptar diversos puntos de partida. Conviene a nuestra búsqueda —que no es otra que la de indagar acerca de la congruencia del dispositivo estratégico de articulación entre los discursos y las figuras jurídicas liberales y multiculturales— avanzar a partir de la idea de “*una política del reconocimiento*”, planteada por Charles Taylor.⁵⁰ La naturaleza de ese ensayo y los ya “clásicos” comentarios que lo complementan,⁵¹ implican no sólo problemas de índole propiamente filosófica, sino asuntos vinculados a la teoría del Estado, el carácter de las leyes y la instrumentación de políticas públicas ligadas a los derechos culturales de las minorías.

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

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

⁵⁰ Charles Taylor, *op. cit.*

⁵¹ Este texto, verdadero modelo autorizado de referencia para el debate multiculturalista, incluye comentarios “canónicos”, de Michael Walzer, Amy Gutmann y Susan Wolf, entre otros.

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

En América Latina, la presencia de numerosas poblaciones indígenas marginadas y discriminadas ha propiciado la asimilación del discurso multicultural o de aspectos particulares del mismo por los movimientos etno-políticos y por los medios académicos e intelectuales simpatizantes y/o afines a ellos. Los temas y conceptos del multiculturalismo han comenzado a constituirse en referencia obligada también para los movimientos de minorías culturales como los homosexuales, enfermos de sida y otros, así como —en otro plano— por el feminismo. En México, las ideas del multiculturalismo han invadido el debate público, principalmente a raíz de la insurrección del EZLN en 1994⁵² y la larga secuela de *tregua-negociación-estancamiento* en las relaciones del *zapatismo* con el gobierno, proceso que ha encontrado un punto de inflexión en la promulgación de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena a finales del 2001,⁵³ teniendo como contexto el debate legislativo y cultural que acompañó su aprobación.

ESTRATEGIA POLÍTICO-DISCURSIVA Y PLURALISMO

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

⁵² Véase *EZLN: Documentos y comunicados*, 3 vols., ERA, México, 1994-1999. También Alán Arias Marín, “Cómo ganar libertades y no perderlas”, en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, núm. 46, FCPS-UNAM, 2002, México.

⁵³ Véase Alán Arias Marín, “Reforma constitucional indígena, once tesis”, “Reforma indígena y conflicto”, “Una reforma minimalista” y “Reforma indígena: democracia y disidencia”, en *Milenio Diario*, abril, mayo, octubre y noviembre del 2001), también en *EZLN: violencia, derechos culturales y democracia*, (en prensa, CNDH-CENADEH, México).

mocráticas, con un relativo grado de tolerancia y pluralismo, sociedades que, si bien en diversas calidades, pueden ser calificadas como “*sociedades abiertas*”. La sociedad abierta debiera entenderse, básicamente, como la sociedad libre, tal y como la entiende el liberalismo. Karl Popper,⁵⁴ creador de la expresión, caracteriza ese tipo de sociedad de acuerdo a la presencia, en diversos grados y modalidades, de tres rasgos principales, a saber: racionalismo crítico, libertad individual y tolerancia. El más adecuado hilo conductor de estos tres componentes propios de las sociedades liberales no es otro que el *pluralismo*. El pluralismo es el complejo político y cultural que permite, internamente, descifrar y ponderar las relaciones entre los valores y las creencias, así como los mecanismos y procedimientos que han dado como resultado sociedades libres y “abiertas”.

El multiculturalismo como tal presupone, pues, un tipo de sociedad y un clima cultural adherentes al valor del pluralismo,⁵⁵ aunque sus teóricos, condicionados por la tradición politológica americana, así como por los antecedentes de marxismo débilmente democrático de sus precursores europeos, han soslayado la referencia explícita al pluralismo y su relación con la génesis del pensamiento pluricultural, asunto no menor, toda vez que constituiría un genuino sustrato práctico e intelectual de sus propuestas. Esta suerte de desliz teórico consiste en *una reducción del contenido conceptual del pluralismo al mero dato empírico (a todas luces irrelevante) del carácter plural de casi todas las sociedades actuales*.

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

⁵⁴ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 169 y sigs.

⁵⁵ Giovanni Sartori reprocha a los principales autores multiculturalistas omitir el vínculo de sus tesis con el presupuesto del pluralismo y debilitar así la efectividad e importancia de la tolerancia en su propio discurso. Véase *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001, pp. 75 y sigs.

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

POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO E IDENTIDAD COLECTIVA

El multiculturalismo postula centralmente la necesidad de una “política del reconocimiento”⁵⁶ capaz de generar una relación satisfactoria entre los criterios generales de la ciudadanía y los derechos particulares de la cultura específica a la que se pertenece. La noción que fundamenta y sirve de complemento a la idea del reconocimiento es la de *identidad (colectiva)*.

La cuestión de las identidades colectivas en las sociedades complejas se ha ido convirtiendo en un desafío para la convivencia tanto a nivel grupal como individual. Las identidades colectivas siempre han sido, aunque su importancia teórica y política se ha incrementado en las últimas décadas, principio básico de organización y cohesión social⁵⁷ y, por ende, factor de equilibrio sistémico. Niklas Luhmann⁵⁸ reivindica la idea de que la identidad colectiva es generadora, por un lado, de orden y, por el otro, de subjetividad simbólica, esto es, que procura tanto diferenciación sistémica como diferenciación simbólica. La identidad colectiva implica una interrelación entre el mundo social, la subjetividad y el universo simbólico, es una forma de acción de las colectividades sobre sí mismas

⁵⁶ Véase *supra*, notas 2 y 4.

⁵⁷ Recordar en este contexto a Emile Durkheim, *La división del trabajo*, Ed. Schapire, Buenos Aires, 1967.

⁵⁸ Véase Niklas Luhmann, “Sistema y función”, en *Sistemas Sociales*, Alianza, México, pp. 44-46.

y, es, también y al mismo tiempo, una acción externa de las colectividades sobre el entorno.

La identidad es la definición que de sí mismo se da el actor social, quien de esa manera ofrece un sentido subjetivo a sus propias experiencias. Alain Touraine⁵⁹ establece que esa *identidad colectiva se representa mediante un conjunto de imágenes, mitos y discursos que le permiten reconocerse como tal frente a un referente exterior, una alteridad, por lo general, un adversario*. La identidad colectiva, en las sociedades complejas, se construye con base en la percepción de la diferencia y en la contraposición con los otros, produciéndose, entonces, como resultado, diversas formas de acción colectiva. La identidad representa un proceso abierto en su evolución, un dinamismo que se transforma permanentemente tanto en el plano identitario, propiamente adscriptivo o natural, referido a sus características propias o específicas; como en el plano electivo o estratégico de sus relaciones o contraposiciones frente a los otros. Con esta definición y uso de la noción de identidad colectiva estamos, pues, ante una *expresión de la capacidad estratégica de las colectividades, ante un recurso de poder en la medida en la que incrementan sus posibilidades y condiciones de negociación, resistencia y confrontación con otros grupos*. Esta característica específica de la noción de identidad colectiva y, por ende, asimilada y presente en la idea de una necesaria y perentoria “política del reconocimiento”, determina uno de los rasgos decisivos del multiculturalismo, a saber, la de una *funcionalidad estratégica inherente al discurso multicultural y, en consecuencia, su capacidad política (poder de convocatoria y potencialidad legitimadora) para el emplazamiento de fuerzas, actores políticos y movimientos*.

Es por eso que resulta fácilmente comprensible que el estudio y la reivindicación de la noción de *identidad colectiva* se haya concentrado en las minorías tradicionalmente discriminadas y en los movimientos sociales vinculados a sus demandas. En las sociedades

⁵⁹ Alain Touraine, *La producción de la sociedad*, IIS-UNAM, 1995, México, y *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, 1997, Bs. As, pp. 207-215.

democráticas complejas, tanto las desarrolladas como “en vías de desarrollo”, la reivindicación identitaria —frecuentemente asociada al discurso multiculturalista— es manifestación de la capacidad estratégica alcanzada por los actores sociales, una interpelación política y cultural de los grupos o sectores excluidos o discriminados de los factores socialmente dominantes.

Se puede entender, en consecuencia, que en el centro de la estructura discursiva y conceptual del multiculturalismo se ubique una noción eminentemente valorativa —con débil potencial explicativo— pero dotada de potencialidades movilizadoras, como es la *idea-propuesta de “una política del reconocimiento”*. La noción de una política del reconocimiento tan tiene como atributo principal una carga valorativa, que, de inmediato, se deduce de su contenido teórico una política, una estrategia de intención extrateórica, casi un programa para lograr su realización. Se trata de *un concepto eminentemente práctico*, verdadero ensayo de legitimación teórica para un proyecto no sólo —ni preponderantemente— intelectual sino valorativo, de carácter moral y práctico. Como lo expresa con claridad Michael Walzer,⁶⁰ las opciones teóricas no pueden ni deben ser rígidas, definitivas o singulares, se trata de “... (adaptar) nuestra política a nuestras circunstancias, aún si también deseamos modificar o transformar nuestras circunstancias”. En los multiculturalistas el ímpetu político, sea revolucionario o reformista, parece predominar sobre el compromiso intelectual o propiamente teórico. Las nociones de *reconocimiento* (su imperiosa e inseparable política) e *identidad*, con sus correspondientes argumentaciones, estarán marcadas —para bien y para mal— por esa impronta extra-teórica, estratégica y política.

Charles Taylor en su paradigmático ensayo, “La política del reconocimiento” establece la tesis de que la identidad de los colectivos está integrada y determinada por el reconocimiento que se les otorga, pero también está compuesta por los reconocimientos imperfectos que se le atribuyen e, incluso, por el desconocimiento

⁶⁰ Michael Walzer, “Comentario”, en Charles Taylor, *op. cit.*, p. 140.

que les procuran las otras colectividades. De ese modo, plantea que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño (*harm*), una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo”.⁶¹

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

Taylor va todavía más allá. El problema radica —nos dice— en que la distorsión del reconocimiento o su negación no sólo inflinge daño, sino que “...puede ser una *forma de opresión* que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”.⁶² Si el uso del término de opresión es el habitual en teoría política resulta que Taylor está hablando de un equivalente a la privación de la libertad. Entonces, la demanda de una política por el reconocimiento de los derechos diferenciados o particulares de las minorías alcanzaría el rango universal de una lucha por la libertad, se trataría de la lucha por la exigencia de un derecho fundamental como condición necesaria para detener su violación sistemática (o estructural).

⁶¹ Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁶² *Ibidem*, p. 44.

Ahora bien, ¿la reivindicación por el reconocimiento, traducida en el reclamo de derechos culturales para los grupos minoritarios, es de tal magnitud?, ¿justificaría, en consecuencia, la creación de nuevos estados, las secesiones o autonomías entendidas como sinónimo de entidades territoriales independientes, tal y como denuncian los críticos de las demandas multiculturalistas?⁶³ La justificación legitimada de formas extremas de autodeterminación, como la secesión o la creación de nuevos estados nacionales, únicamente son pertinentes cuando son violentados los derechos individuales básicos, no los derechos colectivos —de carácter cultural— de un grupo minoritario. La necesidad de un “otro Estado” es ética, política y legalmente imperativa cuando, violentamente, el Estado priva de sus derechos fundamentales a una parte de la población. *En rigor, la exigencia de autodeterminación sólo puede tener como contenido inmediato la imposición de derechos civiles iguales.*

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

⁶³ Véase Chandran Kukathas, “Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference”, en *Political Theory*, vol. 26, núm. 5, 1998, p. 690. También Giovanni Sartori, *op. cit.*, pp.77-78, y Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, 1996, Paidós, Barcelona, pp. 205-206.

CIUDADANÍA MULTICULTURAL

En la medida en que la política del reconocimiento está indisolublemente vinculada a la identidad propia de los grupos en desventaja es que el multiculturalismo postula —más allá o más acá de sus extremos y mistificaciones— una igual representación para todos como la adecuada y necesaria condición para evitar las discriminaciones y las exclusiones. Para el multiculturalismo en su argumentación política, la genuina convivencia democrática requiere, en primer lugar, de *solidaridad*. ¿Cuál es el sentido de esa solidaridad requerida?

Will Kymlicka⁶⁴ establece que el problema de fondo implícito en el reconocimiento de los derechos de las minorías consiste en no situarlo en el terreno de la defensa y mera extensión de los derechos individuales a los colectivos culturalmente diferenciados. Se trata, más bien, de ubicar la reivindicación de esos derechos y su reconocimiento en un nivel cualitativamente superior, que no es otro que ese *plano de la solidaridad*, entendido como un requisito capaz de garantizar la estabilidad de la unión social, la integración de los estados nacionales.

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

No será tampoco suficiente —y esto constituye un genuino desafío intelectual y moral para el liberalismo— la apelación a la tolerancia para con los grupos culturalmente diferenciados puesto

⁶⁴ Will Kymlicka, *op. cit.*, pp. 226 y sigs.

que, además, postulan la afirmación y el reconocimiento de esas diferencias como la condición *sine qua non* para integrarse y legitimar su lealtad a las leyes y al Estado en el que viven. El punto establecido por Kymlicka acerca de la insuficiencia moral y política de la tolerancia es radical y habrá que regresar a él.

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

El liberalismo —y en un sentido paralelo la socialdemocracia— buscaron el objetivo de superar la limitación de derechos de los grupos y comunidades infrafavorecidos y, de ese modo, atenuar —o eliminar— la división social en clases inherente al capitalismo. La matriz teórica y práctica fue el de pugnar por la universalización de los derechos civiles mediante los procedimientos del Estado de derecho, extensión y otorgamiento de derechos sociales de prestación y de derechos políticos de participación, es decir, compensaciones mediante una distribución más justa de los bienes colectivos. Según Rawls, los “*bienes básicos*” bien pueden ser distribuidos individualmente (dinero, tiempo libre y prestaciones de servicios) o bien pueden ser aprovechados individualmente (transporte, salud, educación) y es por eso que pueden ser protegidos bajo la modalidad de *derechos individuales* de prestación.⁶⁵

En la visión multicultural, este asunto es radicalmente diferente en lo que se refiere a las demandas de igualdad de derechos de las formas de vida culturales, lo que exige una reestructuración de la comprensión y el comportamiento del Estado a fin de proteger los derechos culturales minoritarios. Los costos habrían de abonarse

⁶⁵ John Rawls, *Sobre las libertades*, Paidós Ibérica e Instituto de Ciencias de la Educación, 1990, Barcelona, pp. 33 y sigs.

al ámbito de los derechos más universales al establecer derechos diferenciados y otorgar un estatus específico a esos ciudadanos vulnerados y disminuidos en sus derechos particulares.

Para Kymlicka el mecanismo inclusivo de las diferencias se encuentra en la capacidad de las colectividades y el Estado para producir valores compartidos. Es sabido, no obstante, que por sí mismos esos valores comunes no son suficientes para realizar la unidad social, pues no garantizan niveles satisfactorios de integración social, ni evitan los disensos radicales, potencialmente aptos para cuestionar la performatividad del sistema.⁶⁶ Haría falta un ingrediente adicional y decisivo que es una suerte de identidad compartida, una cultura societal, consistente en una dinámica abierta de reconocimientos recíprocos entre las culturas dominantes y las subordinadas.

En los estados nacionales la tradicional fuente de esa *identidad compartida* ha sido el nacionalismo y, sus portadores privilegiados, los individuos dotados de la ciudadanía liberal. Derechos universales para ciudadanos libres e iguales. La historia común, la lengua, la religión dominante, la cultura compartida sirvieron de sustrato a ese proceso de igualación, apto para generar un conjunto de derechos homogéneos y construir esa identidad nacional, argumenta Kymlicka. No obstante, esos elementos ya no son compatibles en los estados multinacionales o poliétnicos. En ellos, las formas de exclusión interactúan y, a menudo, se refuerzan con las atribuciones y la conciencia de la ciudadanía libre, entendida al modo liberal. En consecuencia, una ciudadanía que persiga una auténtica integración ha de tener presentes las diferencias culturales y estar en condición de asumirlas. En el discurso multiculturalista, con Kymlicka a la cabeza, la denominan *ciudadanía diferenciada o multicultural*.⁶⁷

La ciudadanía diferenciada o multicultural está en proceso de construcción y en íntima relación con la crisis de los Estados-nación.

⁶⁶ Niklas Luhmann, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁷ Will Kymlicka, *op. cit.*, pp. 240 y sigs.

Esta ciudadanía de nuevo tipo está centrada en la *solidaridad*, en la promoción de derechos y satisfactores que atiendan las demandas culturalmente diversificadas de los grupos subordinados. El multiculturalismo plantea que en reciprocidad a esta atención y reconocimiento solidarios se producirá un sentido de lealtad y solidaridad para con el Estado que asuma cabalmente su carácter multinacional o poliétnico. Con estos tipos de Estado se podrá alcanzar un acuerdo, cuya finalidad común sea la preservación y la reproducción de ese mismo Estado. Las identidades culturales de las diversas naciones o etnias habrán de acomodarse, de llegar a un determinado arreglo institucional que no las subordine a la cultura de la nación o la etnia dominantes.

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

En efecto, la integración social —sistémica— de los Estados contemporáneos, cuya inmensa mayoría es, por añadidura, plurinacional o pluriétnica, resulta ser uno de los problemas cruciales del mundo contemporáneo. También es crucial en lo que concierne a la discusión teórica del multiculturalismo. Pero, ¿tienen razón Kymlicka, y otros teóricos afines⁶⁸ al plantear que con la crisis y el tendencial debilitamiento de los Estados nacionales entra también en crisis el ciudadano libre e igual?

⁶⁸ Entre ellos, destacadamente Michael I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

En verdad, no resulta del todo claro por qué de la crisis de los Estados-nación o de la aceptación de su multinacionalidad o pluriétnicidad se infiera necesaria y linealmente la disfuncionalidad de la ciudadanía liberal y la acuciante necesidad de una inédita figura ciudadana. De hecho, la postulación de una ciudadanía diferenciada en derechos surge del repudio al Estado “ciego en materia de color”, pertenencia étnica o adscripción nacional; ese Estado que no ve, que no reconoce a los diversos, deviene en opresor de las diferencias culturales y, consecuentemente, debe ser rechazado, cambiado o subvertido.

La idea de que los procesos globalizadores han erosionado todavía más a los Estados nacionales, “...ha hecho que el mito de un Estado culturalmente homogéneo sea todavía más irreal y ha forzado a que la mayoría, dentro de cada Estado, sea más abierta al pluralismo y a la diversidad...”,⁶⁹ es —en rigor— ajena a la argumentación que nos ocupa, centrada en la pertinencia de una nueva figura ciudadana diferenciada en virtud del debilitamiento y disfuncionalidad de la tradicional figura del ciudadano del liberalismo. La pérdida de ámbitos de soberanía económica propiciados por el libre comercio mundializado y las comunicaciones globales e instantáneas no implica que los Estados hayan perdido la soberanía política, misma que, en todo caso y finalmente, es la que determina el destino del ciudadano como tal.⁷⁰

En un plano de discusión más teórico, cabría señalar que la adecuada funcionalidad de la ciudadanía igualitaria o liberal, así como su eventual relevo por otra diferenciada o multicultural, no está sujeta al carácter nacional o multinacional del Estado, ni a su fortaleza o debilidad, sino a la estructura liberal-constitucional del Estado. En esa estructura jurídica, *el ciudadano es el sujeto*, el sustrato material y el portador tanto de los derechos “universales”, de raigambre iusnaturalista, como de los derechos propiamente “ciudadanos”, exclusivos de la ciudadanía, y que califican su estatus

⁶⁹ Will Kymlicka, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁷⁰ Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 100.

como tal. Formalmente los derechos del hombre son de naturaleza distinta e independientes de los derechos ciudadanos, sin embargo, en la experiencia fáctica si el ciudadano y sus derechos específicos son obviados —como la operación crítica del multiculturalismo pretende—, entonces, los derechos humanos básicos —los de la persona como tal— también pueden ser anulados.⁷¹

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

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

Los derechos —propiamente modernos— de la ciudadanía son la condición histórica de posibilidad de los derechos humanos. Si bien los derechos del hombre son *potencialmente* universales e intemporales, connaturales a la persona (humana) cobran *actualidad* —son puestos *en acto*— por la emergencia de una estructura de poder que transmuta el contenido de los derechos previos a la modernidad. De los privilegios medievales a los derechos propiamente dichos, en su acepción moderna. Esquemáticamente: se

⁷¹ Véase Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, Ariel, 1984, Barcelona.

trataba de privilegios porque eran una prerrogativa que no alcanzaba a todas las personas, esos “derechos” estaban determinados por el rango, el estatus y las prestaciones correspondientes. Los privilegios devienen derechos cuando son iguales para todos y alcanzan a todos. El nuevo sujeto de esos derechos no es otro que el *ciudadano libre*, de ahí el carácter fundante de la ciudadanía como la premisa de la inclusión igual de todos al reconocimiento y disfrute de los derechos. La sugerente idea del multiculturalismo de una ciudadanía diferenciada para satisfacer ese plus de necesidades legales particulares (etnia, lengua, religión o cultura), podría sugerir una regresión que transitara de la igual inclusividad de todos en las garantías que implican los derechos a una nueva compartimentación de derechos desiguales. De los derechos modernos del liberalismo a los nuevos pero regresivos privilegios —*affirmative actions for ever...*—.

DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

La cuestión, sin embargo, es de más fondo. ¿De dónde surge el *corpus* de los derechos, tanto los específicos de la ciudadanía —políticos, civiles y sociales— como los particulares y diferenciados —culturales— de las etnias y las minorías nacionales? En el debate en torno al multiculturalismo se ensayan otras vías de argumentación diversas de las de Will Kymlicka o las de Charles Taylor. Destacan las intervenciones de Michael Walzer en sus glosas al texto de Taylor.⁷² A partir de la argumentación de Taylor, donde se establece una distinción entre dos tipos de Estado democrático de derecho, el de un liberalismo estructural (Liberalismo 1), construido sobre la base de la neutralidad ética del derecho a la manera clásica, tal y como lo formulan Rawls y Dworkin,⁷³ y otro modo de liberalismo configurado coyunturalmente por las condiciones históricas y cul-

⁷² Michael Walzer, “Comentario”, en Charles Taylor *et al.*, *op. cit.*, pp. 139 y sigs.

⁷³ Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, 1979, México, y Ronald Dworkin, *op. cit.*

turales específicas (Liberalismo 2), tal y como hemos visto también lo sostiene Kymlicka.

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

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

Jürgen Habermas pone el dedo en la llaga.⁷⁴ Los derechos fundamentales no tienen su génesis en la *nación* o en los *pueblos*, ni siquiera en el *pueblo dominante*, sino en el proceso de *autolegislación*, esto es, en la decisión adoptada en común de hacer uso del derecho originario a vivir protegidos por leyes reguladoras de las libertades públicas —el único originario derecho humano, según Kant—. Es por eso que la solidaridad social cristalizada en el Esta-

⁷⁴ Jürgen Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

do, no surge del ámbito de los valores y de su compatibilidad (Kymlicka), sino por la vía de la realización de aquellos derechos que los interesados han de reconocerse mutuamente si es que quieren regular —legítimamente— su convivencia con los medios del derecho (positivo).

No resulta necesario, como pretende el multiculturalismo, con Kymlicka y Taylor a la cabeza, un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural. La formación de la opinión y de la voluntad construida y estructurada de modos democráticos posibilita alcanzar un acuerdo normativo y racional entre extraños y no sólo entre diferentes compartimentados. En rigor, la soberanía popular no se traduce en normas constitucionales dadas o impuestas por los usos y costumbres de la mayoría, sino en la práctica de la deliberación —comunicación— de participantes comprometidos con decisiones racionalmente motivadas. El Estado de derecho, entendido como autodeterminación democrática, no tiene carácter colectivista, ni excluye de por sí la afirmación de identidades particulares.

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

Es cierto que los ordenamientos jurídicos no se sustraen de determinados patrones culturales y que, en consecuencia, se generan fácticamente condiciones de exclusión de culturas minoritarias en estados de conformación pluricultural. Es trabajo crítico y político el que la cultura mayoritaria quebrante su pretendida fusión con la cultura política general. Importa recordarle y acotarle en tanto que *parte*, desenmascarar su pretensión de representar al todo, a fin de evitar obstrucciones al procedimiento democrático en cuestiones existenciales y culturales relevantes para las minorías. En este punto, la argumentación habermasiana apela a su teoría de la acción comunicativa⁷⁵ y a la incitación de una cultura común procedimental, con sus difíciles requerimientos de un lenguaje político y una serie de convenciones de conducta comunes, a fin de estar en condiciones de efectiva competencia por los recursos suficientes para la protección de un determinado grupo.

INCONCLUSIONES Y EPÍLOGO

De cara a los desafíos del multiculturalismo en las esferas teórica, jurídica y política, ciertamente se pueden aducir, por una parte, los argumentos mejores acerca de las bondades de la tolerancia liberal⁷⁶ y, por la otra, los riesgos desintegradores de la diferenciación reivindicada a toda costa; los peligros de una indiscriminada confusión con las diferencias con las desigualdades; lo mal encaminado de las argumentaciones de muchos de los multiculturalistas, incluidos los más conspicuos, que disvaloran la tolerancia al hipostasiarla al tema de la neutralidad del Estado y sus leyes (neutrales por su forma universal que no por sus contenidos). De cara a esta concepción de la tolerancia, peculiar del Estado liberal democrático, el multiculturalismo reivindica una tolerancia de índo-

⁷⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus Ediciones, 1987, Madrid.

⁷⁶ Por ejemplo, Giovanni Sartori, *op. cit.*, pp. 63 y 94; también Isidro H. Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia*, Océano, 2000, México. pp. 119-126.

le cualitativamente diferente. Sin embargo, no logra construir una argumentación explicativa de lo que debiera o pudiera ser esa forma de tolerancia que no sólo tolera, sino que en su argumentación se va por las ramas de la innovación institucional y del nuevo tipo de ciudadanía diferenciada o multicultural.

No obstante, ha tenido el mérito de abrir una discusión inédita, de hacerla avanzar, de ofrecer un ámbito discursivo (a pesar de su estadio inconcluso y un tanto ideológico) a numerosos y enormes grupos e individuos discriminados y desesperados. Amy Gutmann, señala en su estudio introductorio al multicitado ensayo de Taylor, que “...reconocer y tratar como iguales a los miembros de ciertos grupos es algo que hoy parece requerir unas instituciones públicas que reconozcan y no pasen por alto las particularidades culturales”.⁷⁷ Se trata, no obstante, de un programa de reformas institucionales que, en el rango mayor, implica una cabal reforma del Estado e, incluso, con mayor radicalidad, un “otro Estado”.⁷⁸

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

⁷⁷ Amy Gutmann, “Introducción”, en Charles Taylor, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁸ Véase Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Piados, México, 1998, pp. 79 y sigs.

XIV. EL GIRO MULTICULTURAL DEL EZLN

Alán Arias Marín

I. INTRODUCCIÓN

Oficio crítico y causas buenas

¿Quién cuestiona hoy el multiculturalismo? ¿Cómo desafiar las virtudes y legitimidad de la lucha zapatista? ¿Cuándo problematizar la condición vulnerable, marginal e injusta de los indígenas? ¿Cómo vincular la reivindicaciones indígenas, puestas en el centro del debate político por el EZLN, con las propuestas del discurso multiculturalista? Se trata de temas cruciales, aún si soterrados y aparentemente fuera de actualidad. Fueron determinantes durante buena parte de la agenda pública de la década pasada. Hoy pudieran parecer un tanto nostálgicos, sin embargo, todavía en México, con énfasis evidente en otros países latinoamericanos —Bolivia, Ecuador, Guatemala—, pero sobre todo, en las sociedades occidentales democráticas de Europa y América, las políticas multiculturalistas focalizan la atención política y teórica. La distancia, permite una observación *ex-post*, improbable antes. Los temas, máxime entre numerosos sectores de la academia, han sido sancionados como “políticamente correctos” y, por tanto, prácticamente intocables, al punto de poder padecer el sarcasmo de Nathan Glazer, duro crítico de las políticas multiculturales en Estados Unidos: “ahora resulta que todos somos multiculturalistas”. Con esa ironía, el título de la exposición, parafraseando el famoso “giro lingüístico” Habermas-Apel) experimentado por la filosofía en el siglo XX.

El texto se compone de tres partes. En la primera, Introducción, se da cuenta de la intención y temática del presente ensayo. Asimismo, se indican cuestiones de estilo y omisiones. En el segundo apartado de la comunicación, titulado Prolegómenos críticos, se plantean las condiciones teóricas y políticas del proceso de adopción de ideas y propuestas multiculturalistas por parte del EZLN; con qué tipo de multiculturalismo engarza y cuál la interpretación que desarrolla, también cómo lo refuncionaliza. Enseguida, se advierte de la evolución crítica del discurso multicultural, esbozando sus etapas e indicando los nuevos problemas que enfrenta. A continuación, se muestra la estructura argumental de la exposición. En la tercera parte, el giro multicultural del EZLN. Cuatro tesis, se enuncian y plantean las tesis de asimilación y se apuntan las líneas argumentales, mediante remisión a autores clave del multiculturalismo respecto de los correspondientes nudos temáticos apropiados por el EZLN, su giro multicultural. Se concluye.

Un aspecto a considerar es el referente a la discusión mexicana acerca del multiculturalismo. Es un debate con antecedentes y aportaciones importantes, como los precursores trabajos de Bonfil Batalla y su escuela, en el campo de la antropología; así como las cruciales intervenciones de Fernando Salmerón, Mauricio Beuchot y, otra generación, León Olivé en el plano de la filosofía política, gravitando siempre la influencia de Ernesto Garzón Valdés. Mención aparte merece Luis Villoro, probablemente el multiculturalista más brillante y radical en el escenario teórico y filosófico del país, particularmente importante en virtud de su cercanía política, y probablemente intelectual, con el sector ilustrado de la dirigencia del EZLN. Su tesis sobre la necesidad de que la reforma del Estado en México apunte a otro tipo de Estado, plural, en matriz no liberal, ha sido punto de referencia obligado. En un plano militante, importa mencionar que, próximos al EZLN durante las negociaciones en San Andrés Larráinzar, estuvieron los antropólogos Gilberto López y Rivas y Héctor Díaz Polanco, entre otros, que participaron como asesores en la elaboración del texto de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, clave, el primero de ellos para la firma zapatista.

También Magda Gómez y Luis Hernández, colaboraron en la formulación jurídica del proyecto de reforma constitucional adoptado por la COCOPA y que derivó inefablemente en iniciativa presidencial. Imposible soslayar la influencia intelectual y moral —también las agrias desavenencias con los dirigentes del EZLN— de Samuel Ruiz, Miguel Álvarez y su grupo cercano.

Reconstruir la discusión mexicana sobre el multiculturalismo, heterogénea y de desigual calidad discursiva, con el fuerte acento indigenista obligado, resulta una tarea de investigación de interés, aunque, fuera de los propósitos de esta exposición. La comunicación apunta al núcleo teórico argumentativo original del discurso multicultural, intenta desde las fuentes una articulación conceptual, por más que sea evidente que la asimilación zapatista de planteamientos multiculturales, estuvo mediada por la comprensión de la academia simpatizante y la militancia política ilustrada que ha acompañado al movimiento.

La temática propuesta es compleja y amplia. El texto estará cargado más del lado multicultural que del zapatista, toda vez el sentido del ensayo de remitir la formulación política a sus fuentes teóricas, amén de que, en el diálogo entre ambos, es el multiculturalismo el de la voz cantante. La nomenclatura de las notas a pie de página es híbrida, incluye la ficha bibliográfica completa, para ahorrar el espacio de la bibliografía, pero adelanta el orden de la fecha, así, sirve para situar el momento teórico en relación al contexto.

II. PROLEGÓMENOS CRÍTICOS

1) La asimilación del discurso multicultural por el EZLN

La cuestión a plantear es la de los momentos y las modalidades en que el EZLN procedió a asumir el discurso multiculturalista o algunos segmentos del mismo, como elemento constitutivo de su ideario programático y/o como soporte teórico de determinadas accio-

nes políticas, incluida la propaganda. No resulta indiferente el grado de profundidad y autenticidad de la apropiación y si ésta adquirió una dimensión estratégica o meramente táctica. Vale adelantar lo obvio, que ha sido una decisión política, como era de esperar, dado el talante del EZLN y también como conviene al multiculturalismo. El carácter políticamente funcional de los conceptos clave del discurso multicultural, no se diga de sus propuestas, se afirma al autointerpretarse —básicamente— como expresión de la capacidad estratégica de las colectividades, dotado de potencia legitimante y poder de convocatoria.

La toma de postura “multicultural” del EZLN, su inscripción, en consecuencia, como un movimiento de corte etnopolítico análogo a otros de América Latina, no supuso —como podrá verse— una superación de su ideología revolucionaria más o menos tradicional, ligada matricialmente al marxismo-leninismo y a concepciones comprometidas con el vanguardismo armado. En todo caso, la decisión política de la dirección político-militar del grupo insurrecto, que hubo de combinar y contrastar tanto el diagnóstico de las condiciones objetivas y el cálculo costo-beneficio de la situación luego de la insurrección armada con los pronósticos de intervención de acuerdo a su propia fuerza y la del enemigo, derivó de un repliegue táctico en una cuestión estratégica de su lucha, irrenunciable programáticamente, así como elemento clave para la supervivencia y la continuidad política y orgánica del EZLN.

La Tercera Declaración de la Selva Lacandona (enero, 1995) y Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en materia de derechos y cultura indígenas (febrero, 1996), enfáticamente, la declaración del EZLN que inaugura dicho documento, son los textos claves para situar y entender el giro multicultural del EZLN. Mucho de la estrategia del grupo inconforme, luego de la firma de los Acuerdos y hasta la promulgación de las reformas constitucionales en materia indígena (agosto, 2001) y aún más allá, estuvo articulada a los planteamientos de reivindicación de libre determinación y autonomía, territorial y legal, para las comunidades y pueblos indígenas, como ha sido la instauración de municipios autónomos y las Juntas

de Buen Gobierno, ejemplificación práctica de autonomía de hecho. Asimismo, La Sexta Declaración de la Selva Lacandona (enero, 2006), marca un punto de inflexión, una reformulación conceptual de los elementos multiculturales y de reivindicación de derechos indígenas reorientados estratégicamente en sentido explícitamente de izquierda anticapitalista y de resistencia contraria a la globalización.

Se ha tratado de una asimilación tardía en el plano teórico, aunque dotada de oportunidad y eficacia políticas. La dirección intelectual del zapatismo no vislumbraba al multiculturalismo en su horizonte discursivo, mucho menos imaginaba su potencia política y comunicativa, si bien resultaba un dato evidente la conexión étnica de la organización, dado el carácter mayoritariamente indígena de sus militantes y el entorno comunitario de su teatro de operaciones. El EZLN arriba con retraso al pensamiento multicultural, lo hará como condición y vía de su transformación en zapatismo. En el trance de esa transformación, esa metamorfosis —la llama J.M. Rodríguez—, es cuando descubre y cavila la utilidad y pertinencia de engarzar con algunas tesis del indigenismo multiculturalista y adoptarlas como componente teórico y práctico de su movimiento.

El EZLN da cuenta de una racionalidad más compleja y plástica que rebasaba al vanguardismo armado. Los guerrilleros impugnadores del régimen lo hacían en nombre de los desplazados del complejo proceso de integración nacional, afirmaban su carácter de grupo mayoritariamente indígena y asumían la tipología de los movimientos etnopolíticos de fin de siglo.

Tal proceso ocurre en el contexto de la solidaridad, la conformación de redes y las alianzas que, para detener los enfrentamientos armados y evitar el aniquilamiento, organizan intelectuales, simpatizantes, medios afines y múltiples organizaciones sociales y políticas de “izquierdas”, bajo el amparo de la noción de sociedad civil. En el plano programático adoptan como referencia cultural y política un discurso multiculturalista primero e inicial, así, una teoría multicultural centrada en los pueblos y comunidades y cuyo pivote es un concepto unívoco de cultura, con formulaciones toda-

vía un tanto titubeantes. Además, un discurso toscamente avizorado desde una perspectiva antropologizante, que ciertamente es la que malamente se conoce y debate en los ámbitos académicos y políticos de la izquierda mexicana. Bien dijo Ernst Bloch —para nuestra desgracia— que la historia avanza a diferentes velocidades en los distintos lugares.

2) *Multiculturalismo revisado*

Señalar críticamente no equivale a descalificar. A final de cuentas, con cierta amarga distancia, el liberalismo —desde el que se arremete contra el multiculturalismo inicial por su ingenuidad, utopismo y la secuela de consecuencias inintencionales o perversas que conlleva— es en sí mismo, un sueño también. Se corre el riesgo de olvidar que cuando la xenofobia y el nativismo alcanzan su pleno ascenso, el multiculturalismo fue la respuesta práctica (si bien teóricamente un tanto burda) de las sociedades occidentales, europeas y americanas, en una tardía toma de conciencia de que “los trabajadores invitados” habían llegado para quedarse. El multiculturalismo resultará aquí tan utópico e ingenuo como el liberalismo, pero constituyó el incipiente reconocimiento obstinado de nuevas y terribles realidades. Cuando se hizo patente la gravedad de la diferencia cultural y las limitaciones del modelo multicultural y sus políticas, Europa se volvió dependiente laboral y demográficamente de la inmigración islámica tanto o casi más de lo que Estados Unidos es respecto de los trabajadores hispánicos —mayoritariamente mexicanos— y asiáticos.

A la vuelta de unos años, el mundo entró al vértigo terrorista y en la retaliación equívoca —soberbia maniquea y engaño, conjuntados, dice Garzón Valdés— de la guerra al terrorismo. El multiculturalismo había evolucionado intelectualmente al alud de críticas de buena y mala fe que, desde el liberalismo y la democracia, se le habían planteado. Muchas de ellas con fundamento, dadas sus precariedades conceptuales, mismas que han conformado un paquete clásico de críticas: la erosión del estatuto de ciudadanos iguales, la

obstaculización de una ciudadanía fuerte (en sentido republicano) y el debilitamiento de los nexos de cohesión social. El discurso multiculturalista actual, y no sólo el posterior al 11 de septiembre del 2001, se ha desarrollado teóricamente en medio de un fragoroso y vivaz proceso de crítica y anticrítica, pero también de corrección y refinamiento autocrítico.

Un balance preliminar de esa evolución del multiculturalismo y de sus políticas de acomodamiento o arreglo institucional, lo describen Kymlicka y Banting. El debate filosófico sobre la fundamentación moral del multiculturalismo, dominante durante los ochenta y principios de los noventa, se ha complementado y —de algún modo— suplantado por un rango de problemas más sociológicos, relativos a los efectos indeseados de las políticas multiculturalistas que tienden a debilitar al Estado de bienestar al erosionar gradualmente la confianza interpersonal, la solidaridad social y las coaliciones políticas que sostienen al Estado. Más específicamente, las críticas recientes a las políticas multiculturales, apuntan su responsabilidad en la lenta incorporación de las minorías de inmigrantes a la actividad económica y social general, induciéndolas al aislamiento o la segregación, al punto de que se ha iniciado —al menos en Holanda y Gran Bretaña— un replanteamiento de las políticas de integración de minorías étnicas y culturales. El quid teórico del debate consiste en probar si existe efectivamente una contradicción entre las políticas multiculturales y las políticas redistributivas del Welfare.

Ha entrado en escena, sin embargo, un planteamiento más alarmante. Se señala que las políticas multiculturalistas han generado espacios de operación a movimientos religiosos y políticos radicales (escuelas, medios de comunicación, organizaciones comunitarias) que constituyen un desafío a la seguridad del Estado. Bajo la promoción de la inclusión y la tolerancia, estas estructuras institucionales han sido tomadas por grupos fundamentalistas contrarios al orden democrático. Llama la atención, para un ojo distante, la suerte de repliegue teórico y político efectuado por buena parte del núcleo histórico de teóricos multiculturalistas, si bien se observa,

simultáneamente, un mayor rigor teórico y un énfasis en estudios técnicos y evaluativos de las políticas públicas multiculturales. Esta nueva problemática no debería ser ajena al EZLN.

3) *El argumento*

Volvamos al asunto central. Aquí se ensaya la explicación de los contenidos del giro multicultural del EZLN. Es en los documentos referidos y en buena parte de su práctica política, donde se puede indagar el sentido y peso que las tesis multiculturales, en sus formulaciones iniciales, tienen en el movimiento. Se trata de una intervención crítica que, primero, organiza el contenido de la asimilación teórica en cuatro núcleos temáticos multiculturales incorporados en la teoría y la práctica del EZLN: a) el multiculturalismo como discurso extrateórico, político; b) la crítica multicultural al programa de extensión de derechos individuales; c) la propuesta de un Estado plural; y, por último, d) una interpretación integralista de la noción de cultura. En segundo término y concomitantemente, remite al discurso original donde se apuntalan los temas y se muestra por qué el discurso multicultural, toda vez su matriz extrateórica, es susceptible de una refuncionalización política como la realizada por el EZLN.

II. EL EZLN Y LA ASIMILACIÓN DE LA PROPUESTA MULTICULTURAL

Contexto

En su significado más amplio, multiculturalismo refiere al conjunto de políticas y arreglos institucionales que a partir del pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de las sociedades contemporáneas, atienden y promueven las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de diversos grupos, como las minorías nacionales, los pueblos indígenas, los inmigrantes, los grupos de homosexuales

y otros. Resulta clave resaltar que esa pluralidad es considerada como un valor y no como un hecho. Esos grupos aspiran a la aceptación, respeto e inclusión en la esfera pública, más allá de la tolerancia pasiva. Ello conforma, en principio, un desafío a los modelos monistas de democracia liberal vigentes.

El ambiente social y cultural propicio para el desarrollo del discurso multicultural y sus reivindicaciones es el de una sociedad abierta, dotada de calidad democrática suficiente al haber superado la violación y restricción de los derechos humanos, cívicos y políticos de los ciudadanos. Es en sociedades democráticas desarrolladas donde se ha desenvuelto el discurso multicultural. Los Estados multinacionales (Canadá) o principalmente multiétnicos (Estados Unidos), han ofrecido las condiciones y el ambiente cultural donde han detonado sus ideas y propuestas. Han impactado a las naciones europeas, sensibles a los mensajes y demandas multiculturales por la presencia creciente de emigrados (África, Asia, países árabes y del Este de Europa), y por el proceso de integración multinacional y multirracial de la Unión Europea. En América Latina, la presencia de poblaciones indígenas marginadas y discriminadas ha propiciado la adopción del discurso multicultural o de aspectos particulares del mismo por los movimientos etnopolíticos y por los medios académicos e intelectuales simpatizantes y afines. Los temas del multiculturalismo han comenzado a constituirse en referencia obligada para los movimientos de minorías culturales y —en otro plano— por el feminismo.

En el caso de México, la sociedad puede caracterizarse de multicultural —la Constitución reza acerca de un país pluricultural— en el sentido, acuñado por Kymlicka, de ser un Estado multinacional. Su diversidad proviene de la incorporación de diferentes culturas en un territorio, mismas que en algún momento previo disfrutaron de autonomía y gobierno propio; a diferencia de los Estados multiétnicos, cuya diversidad proviene de la inmigración colectiva, familiar o individual. En consecuencia, la cuestión del multiculturalismo en México toma un sesgo vinculado a las poblaciones indígenas, subsistentes desde tiempos previos a la Conquis-

ta española. La reivindicación de su estatus como comunidades o pueblos indígenas se configura como la demanda reconocimiento de derechos culturales y políticos y económico-sociales de una minoría (10% de la población total, pero 12 millones de personas).

Las ideas del multiculturalismo invadieron el debate público mexicano, posteriormente a la insurrección del EZLN en 1994, con más intensidad durante la secuela de tregua-negociación-estancamiento de las relaciones del zapatismo con el gobierno. Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar ha sido un documento señero para la divulgación pública de algunas ideas multiculturalistas, toda vez que era resultado de las negociaciones y apuntaba a un proceso de cambios constitucionales. Cabe decir que es un texto político derivado de una complicada negociación, de barroca estructura, manjar para las interpretaciones y mucho más citado que leído. El proceso encontró un punto de inflexión con la promulgación de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena a finales del 2001, con el debate legislativo y cultural que acompañó su aprobación. La reforma vigente, legal y legítima en el plano formal, ha sido políticamente vulnerada por la descalificación del EZLN, expresión de la vanguardia intelectual y política, aunque minoritaria, del movimiento indígena del país. El rechazo de la reforma por el EZLN y la descalificación como interlocutores a los tres Poderes de la Unión, así como el inicio de una nueva fase política autorreferencial —con episódicas iniciativas externas de corte mediático— centrada en la experimentación práctica de espacios de micropoder autónomos ha sido alterada con la iniciativa de la “otra campaña”, instrumentada durante el proceso de recambio de gobierno en 2006 y en curso durante el inicio del nuevo gobierno. En ella, los contenidos multiculturales persisten, aunque en una nueva articulación estratégica que los convierte en una especie de pivote diferenciado con las luchas de otros sectores. Las demandas específicamente indígenas, el peso multicultural en el discurso e ideario programático del EZLN, quedan si no supeditadas, sí interdependientes con el avance de un movimiento heterogéneo en composición y demandas, y de reforzada perspectiva antisistémica, anticapitalista y antiglobalización.

Tesis 1

El ideario del EZLN recupera el multiculturalismo en tanto que discurso práctico, de intención y estructura conceptual extrateóricas; más una intervención política en la teoría que un corpus teórico de intenciones políticas. El multiculturalismo es apreciado correctamente, por el liderazgo intelectual del zapatismo, como poseedor de una funcionalidad estratégica que le es inherente. La clave de tal determinación está en el núcleo argumental básico del multiculturalismo. Se postula centralmente la necesidad de una “política del reconocimiento” capaz de generar una relación satisfactoria entre criterios generales de ciudadanía y derechos particulares de las culturas específicas. La noción que fundamenta y sirve de complemento a la idea del reconocimiento es la de identidad (colectiva).

Alain Touraine, establece que la identidad colectiva se representa mediante un conjunto de imágenes, mitos y discursos que le permiten reconocerse como tal frente a un referente exterior, una alteridad, un adversario. La identidad colectiva, en las sociedades complejas, se construye con base en percibir la diferencia y la contraposición con los otros, de la que resultan diversas formas de acción colectiva. La identidad representa un proceso abierto en su evolución, un dinamismo que se transforma permanentemente, tanto en el plano identitario, propiamente adscriptivo o natural, referido a sus características propias o específicas; como en el plano electivo o estratégico de sus relaciones o contraposiciones frente a los otros. Esta definición y uso de la identidad colectiva es una expresión de la capacidad estratégica de las colectividades, un recurso de poder que aumenta sus posibilidades de negociación, resistencia y confrontación con otros grupos. Esta característica de la noción de identidad colectiva está presente en la idea de una necesaria y perentoria “política del reconocimiento”, determinando uno de los rasgos decisivos del multiculturalismo, a saber: una funcionalidad estratégica inherente al discurso multicultural y, en consecuencia, su capacidad política (poder de convocatoria y po-

tencialidad legitimadora) para el emplazamiento de fuerzas, actores políticos y movimientos. En sociedades democráticas complejas, tanto desarrolladas como “en vías de desarrollo”, la reivindicación identitaria —asociada al multiculturalismo— es manifestación de la capacidad estratégica alcanzada por los actores sociales, una interpelación política y cultural de los grupos o sectores excluidos o discriminados de los factores socialmente dominantes.

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

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

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

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

El problema radica —dice Taylor— en que la distorsión del reconocimiento o su negación no sólo inflinge daño, sino que “...puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”, es decir, de una especie de equivalente privación de la libertad. Entonces, la demanda de una política por el reconocimiento de los derechos diferenciados o particulares de las minorías alcanzaría rango universal, una lucha por la libertad, por la exigencia de un derecho fundamental, condición necesaria para detener su vulneración sistemática (o estructural). ¿Es la reivindicación por el reconocimiento, traducida en reclamo de derechos culturales para los grupos minoritarios de tal magnitud?, ¿justifica la creación de nuevos Estados, secesiones o autonomías territoriales independientes? El zapatismo lo acepta y lo convierte en ariete teórico y político articulado a la idea de la toma de poder y vinculándolo a la instauración de una nueva época histórica y, por supuesto a la instauración de un nuevo Estado.

“Por lo tanto, en cumplimiento con el espíritu de esta TERCERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA...Se declara válida la

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos original, expedida el 5 de febrero de 1917, incorporando a ella Las Leyes Revolucionarias de 1993 y los Estatutos de Autonomía incluyente para las regiones indígenas, y se decreta el apego a ella hasta que se instaure el nuevo constituyente y se expida una nueva carta magna.”

A partir de esta traslación del plano conceptual-general al ético-particular, Taylor, estatuye la equivalencia entre reconocimiento negativo y opresión. Seguidores del discurso multiculturalista y, sobre todo, buen número de movimientos de inspiración multicultural, como el EZLN, hacen uso de este entramado argumentativo para apuntalar sus demandas y sus métodos de lucha:

“La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política”.

Tesis 2

El EZLN asume la crítica a la doctrina liberal de los derechos individuales del discurso multicultural. Tales críticas se corresponden de modo natural al espíritu comunitario de las bases indígenas y al sentido colectivo de sus demandas. Contraponer una teoría reivindicativa de derechos colectivos y diferenciados al programa liberal individualista de extensión universal de derechos civiles, políticos y sociales, enriquece sobremanera la batería argumental y propagandística del movimiento.

Conviene apuntar el argumento crítico del multiculturalismo al programa liberal de extensión universalizadora de los derechos humanos. Kymlicka desestima la creencia liberal de que “las minorías culturales se protegerían indirectamente garantizando los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia.” Insolventes para resolver los problemas de las minorías y sus demandas de derechos diferenciados, el multiculturalismo sostiene la necesidad y perti-

nencia de proteger directamente a los grupos vulnerables mediante derechos especiales para los integrantes de esas minorías concretas y bien explicitadas. Inis Claude cuestionaba, ya hace medio siglo, la pretensión de que la doctrina de los derechos humanos sea un sustituto del concepto de los derechos de las minorías, pues ello implica que los miembros de estas minorías que gocen de igualdad en el trato individual, no necesitan, luego, no tienen derecho de reclamar legítimamente prescripciones que coadyuven al mantenimiento de sus particularismos. Por su parte, Taylor sostiene que el aseguramiento de las identidades colectivas entra en colisión con el derecho a iguales libertades subjetivas, por lo que es inevitable optar por la preferencia de uno u otro. La cuestión que subyace es si una teoría de los derechos, construida bajo premisas y términos individuales, está dotada para responder justamente a las luchas por el reconocimiento donde se afirman y estructuran identidades colectivas.

En las argumentaciones del EZLN y sus simpatizantes, siempre se ha dado por descontada, la incapacidad e impertinencia de la teoría de los derechos básicos individuales para procesar derechos colectivos; en sus expresiones públicas se ha limitado en insistir en la pertinencia de derechos colectivos. Con perspicacia política, siempre han enfatizado la centralidad de los derechos de libre determinación y autonomía, como aquí se explicita:

“Impulsar la celebración de un nuevo pacto social incluyente, basado en la conciencia de la pluralidad fundamental de la sociedad mexicana y en la contribución que los pueblos indígenas pueden hacer a la unidad nacional, a partir del reconocimiento constitucional de sus derechos y en particular de sus derechos a la libre determinación y autonomía.”

Tesis 3

La problematización multiculturalista al Estado nacional y el sentido radical de su replanteamiento, basado en un pacto solidario de nuevo tipo entre pueblos y comunidades, mayorías y minorías, cul-

tura mayoritaria y minoritarias enlaza, aún de modo abstracto y genérico, con el impulso revolucionario original de desmantelamiento del orden estatal y la instauración de un Estado pluralista de nuevo tipo.

Kymlicka establece que el problema de fondo implícito en el reconocimiento de derechos de las minorías consiste en no situarlo en el terreno de la defensa y mera extensión de los derechos individuales a los colectivos culturalmente diferenciados. Se trata, más bien, de ubicar la reivindicación de esos derechos y su reconocimiento en un nivel cualitativamente superior, que no es otro que el plano de la solidaridad, entendida como cesión de derechos diferenciados, condición de garantía de la estabilidad de la unión social y de la integración de los Estados nacionales. El problema político a resolver es mayor e inédito y las ventajas políticas capitalizables en el plano estratégico mayúsculas, si radicalizadas las demandas devienen inasimilables.

La exigencia de derechos diferenciados descubre que existen culturas diversas que no buscan integrarse al orden cultural común o dominante, sino una integración en la diferencia. Para lograr una auténtica y funcional unión social no basta establecer mecanismos efectivos de compensación socioeconómica a los grupos marginados, por más que, con frecuencia, estas colectividades subfavorecidas coincidan con minorías culturalmente diferentes y, por ello, discriminadas o excluidas. No será tampoco suficiente la apelación a la tolerancia de corte liberal para con los grupos culturalmente diferenciados, puesto que postulan la afirmación y el reconocimiento de las diferencias como condición de integración, legitimación y otorgamiento de lealtad a las leyes y al Estado. La noción de solidaridad, condición de unidad e integración del Estado, sirve para retornar a la cuestión de la identidad general y las identidades particulares, corazón conceptual del multiculturalismo. ¿No es deducible del reconocimiento de formas de vida y tradiciones culturales marginadas un tipo de derechos colectivos? De ser así, estos derechos desbordarían la estructura jurídica del Estado democrático de derecho, al estar construida desde el esquema

de los derechos individuales. En los Acuerdos de San Andrés, hay una respuesta coincidente con la insinuación multicultural:

“La creación de un nuevo marco jurídico que establezca una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, con base en el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y de los derechos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales que de él se derivan. Las nuevas disposiciones constitucionales deben incluir un marco de autonomía.”

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

La ciudadanía diferenciada o multicultural está en proceso de construcción y en íntima relación con la crisis de los Estados-nación. Las identidades culturales de las diversas naciones o etnias habrán de acomodarse, de llegar a un determinado arreglo institucional que no las subordine a la cultura de la nación o la etnia dominantes. En ese mismo tenor, los Acuerdos plantean:

“Dicho marco jurídico ha de edificarse a partir de reconocer la libre determinación de los pueblos indígenas, que son los que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la imposi-

ción del régimen colonial, mantienen identidades propias, conciencia de las mismas y la voluntad de preservarlas, a partir de sus características culturales, sociales, políticas y económicas, propias y diferenciadas. Esos atributos le dan el carácter de pueblos y como tales se constituyen en sujetos de derecho a la libre determinación.”

Tesis 4

El EZLN realiza una lectura sesgada del concepto de cultura de los multiculturalistas, haciendo pesar el relativismo cultural extremo y la idea de la inconmensurabilidad e integralidad de las culturas. El conservacionismo cultural y la propuesta de la reconstrucción de los pueblos se alimentan de esa interpretación.

Si bien la noción multicultural de cultura recoge la distinción entre *Zivilisation* (modo de vida universal, productivo y técnico) y *Kultur* (mundo del sentido, signos y símbolos de los pueblos), busca también abordar normativamente la tensión entre ambas. Con benevolencia, su concepto es sutil y complejo, implica una suerte de equilibrio, una coexistencia pacífica de índole política, un universalismo pluralista, que combina naturaleza humana universal y rasgos culturalmente específicos y particulares. Sin embargo, las formulaciones iniciales y las interpretaciones antropologizantes (Boas), adoptan teoremas simplificados. Así, sostienen la valoración positiva respecto a la existencia de formas culturales fuertes, como formas de organización colectiva, en el seno de una misma sociedad; que dichas formas de vida son inconmensurables; y que la sociedad democrática es capaz y está obligada a alojarlas sin perder su carácter liberal democrático.

Para el EZLN, esta última versión tiene utilidad política tanto de cara al Estado, pues lo pone a la defensiva, lo presiona moralmente con la reivindicación de las culturas originarias —orgánicas, auto-suficientes, de igual valor a la cultura mestiza dominante—, pero también frente a las propias comunidades, a las que procura con control y aislamiento en pro de su conservación cultural. Así, apunta:

“El trato entre los pueblos y culturas que forman la sociedad mexicana ha de basarse en el respeto a sus diferencias, bajo el supuesto de su

igualdad fundamental. Como consecuencia, ha de ser política de Estado normar su acción, fomentando en la sociedad una orientación pluralista, que combata activamente toda forma de discriminación y corrija las desigualdades económicas y sociales. Igualmente, será necesario avanzar hacia la conformación de un orden jurídico nutrido por la pluriculturalidad, que refleje el diálogo intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas.”

CONCLUSIONES

Sí es pertinente hablar de un giro multicultural del EZLN. La asimilación estuvo determinada políticamente —desventaja político-militar—, y también refuncionalizada; por un lado, de un repliegue táctico pasó a ser un elemento estratégico, irrenunciable y clave para la supervivencia orgánica de la organización; por el otro, se constituyó en factor de obligada incorporación en las iniciativas políticas subsecuentes, como ilustra “la otra campaña”.

El EZLN incorporó tardíamente el multiculturalismo. Lo hizo a destiempo y referido a un discurso formulado incipientemente y por vías indirectas, por ello el interés de una intervención teórica que lo contrastara con los autores clave de la teoría original. En buena medida, el EZLN acierta en el uso político y comunicativo del multiculturalismo, en virtud de que su matriz conceptual puede definirse como extrateórica. La asimilación multicultural complementó pero no replanteó la ideología revolucionaria del EZLN, de raigambre marxista-leninista.

Resultan también, de este ensayo de contraste entre el pensamiento del EZLN y un reconstruido argumento multicultural, una serie de preguntas por resolver. ¿Cuál es ahora el estado de la cuestión? La reforma constitucional vigente (con independencia de su vulnerabilidad política) ¿es un heterodoxo arreglo multicultural?, ¿representa un avance o un retroceso respecto del punto más alto de la apropiación multiculturalista, Los Acuerdos de San Andrés? ¿Qué sigue?, ¿un nuevo debate sobre otras premisas? ¿La reivindi-

cación de reconocimiento de derechos culturales se subsume al tema de la redistribución? Pese a su opacamiento mediático y su inevitable debilitamiento político, el EZLN y sus fuerzas marginales, sus capacidades de intervención y lo que representa simbólicamente, sigue siendo un desafío para el Estado mexicano y una expresión persistente aunque renovada de la sociedad mexicana.

XV. IMPERATIVO MULTICULTURAL EN CONDICIONES DE GLOBALIZACIÓN

Alán Arias Marín

PRÓLOGO

El ensayo que se presenta a continuación asume una vieja y sabia distinción entre el *modo de investigación* y el *modo de exposición* de los discursos. Se trata de un abismo en cuanto al método para componer un texto, diferencia de criterios a utilizar en las prioridades y jerarquizaciones funcionales en el uso del lenguaje. Se trata de ese *orden del discurso*,⁷⁹ del control sobre los materiales que lo nutren, su tensión e imbricación con el contexto, donde las formas literarias de expresión varían de una modalidad a la otra. El texto “El imperativo multicultural en condiciones de globalización” apuesta a ser un trabajo compuesto y elaborado en la modalidad de la investigación.⁸⁰ Los materiales están dispuestos y orientados a un trabajo mayor, más acabado, y, por ende, construido para una posterior conformación al modo expositivo, con la sutileza técnica y literaria obligadas (más “forma romance”, otra vez Marx).

Este ensayo, a la manera de investigación, se mueve con mayor libertad, no está construido para atar todos los cabos sueltos, más bien, apunta horizontes de indagación, plantea más preguntas que intentos de respuesta, toma a vuela pluma sugerencias o ideas por

⁷⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Lección inaugural en el Collège de France (2 de diciembre de 1970), Tusquets Editores, Barcelona, 1973.

⁸⁰ Karl Marx, [1873, *Postfacio*], *El capital*, 3 tomos, 8 vols., 2a. ed., Siglo XXI, México, 1975, pp. 1-20.

desarrollar o alude con demasiada velocidad a temas y problemáticas ya estudiadas con anterioridad.

El ensayo adopta una perspectiva de intención crítica que consiste en mostrar, hacer saltar, las *paradojas del universalismo* —teórico, cultural y político— al ser confrontado por la potencia, fáctica y teórica, de las diferencias culturales en las condiciones impuestas por la globalización, a las sociedades y Estados democráticos. El desafío multicultural, de raigambre socio-cultural, deviene conflicto político y reto intelectual.

La estructura argumental del texto, la que —de algún modo— sintetiza sus contenidos teóricos, está construida a partir de un cuestionamiento básico. ¿Las formas de solidaridad comunitaria, pertenencia cultural e identidades nuevas, son pertinentemente asumidas y esclarecidas por el discurso moderno (de pretensión universal)? Los grandes principios emancipadores —paradigmáticos— de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad, ¿son ejes reflexivos funcionales para los temas de las diferencias culturales y éticas, los nuevos derechos y las identidades colectivas en la presente condición contemporánea (globalizada)?

El abordaje de la cuestión procede mediante el análisis de tres dimensiones fundamentales: 1) paradojas de la estructura lógico-conceptual; 2) efectos paradójicos de los procesos de desigualdad y exclusión, y, 3) paradojas de la propia experiencia histórica y su conceptualización. El análisis crítico de las nociones de *nación* y de *clase*, históricamente producidas y políticamente llamadas a expresar lazos de solidaridad, muestra la determinación (y hegemonía) de la modalidad individualista —lógica, intelectual y política— sobre la modalidad holística; asimismo, queda meridianamente claro, que la intencionalidad de adscripción particularizante (si bien colectiva) de los conceptos de nación y clase resiste pero sucumbe, en buena medida, a la preeminencia individualista (si bien universalista).

Los procesos y mecanismos de la desigualdad —explotación— (Marx) y de la exclusión (Foucault), con sus formas transhistóricas de intervención e involucramiento en la evolución de Occidente,

explican el carácter contradictorio de los nexos que — pese a todo — mantienen unidas a las sociedades. La discusión se precipita al territorio dirimente de la política y la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción de identidades.

El conflicto político, desatado por el *desafío del imperativo multicultural*, impele a una respuesta de las sociedades democráticas de Occidente de cara a las reivindicaciones de ciudadanos, grupos y comunidades — culturalmente diferenciados — que reclaman reconocimiento de sus derechos y no están dispuestos a reconocer validez y legitimidad universales a la democracia, sus valores y procedimientos. Para dilucidar — inicial y provisionalmente — esa pregunta el texto acompaña las argumentaciones de Isaiah Berlin y Bernard Williams al respecto. En ellas, se explica como la vocación emancipadora de Occidente busca restablecer esa unidad perdida, a causa de las diferencias culturales y valorativas, encauzándolas y refiriéndolas al seno de una naturaleza universal y homogénea del hombre (de los hombres). El *pluralismo* aparece como vía de solución al contraste entre ese modelo universalista y el relativismo cultural. No obstante, lo que habrá de prevalecer es la confrontación práctica e intelectual, toda vez el *conflicto de valores* inescapable que supone la inherente e implícita supremacía valorativa de la democracia sobre otras formas político culturales. La consecuente reincidencia en la idea del conflicto, como clave de la gramática del poder, resulta obligatoria.

La derivación más grave refiere, entonces, al hecho de que la *construcción de los universales* ha estado (y está) intervenida por la fuerza y la potencial violencia propia del conflicto político, sustancia material de la lucha por el reconocimiento de la alteridad. Universales impuros, en todo caso, negociados, que suponen una renuncia que debilita el sentido fuerte de culturas inconmensurables, autosuficientes y cerradas en sí mismas. La conclusión explosiva de este núcleo argumental es que tal relativización atañe por igual al conjunto de las (otras) culturas y, también — por supuesto — a la cultura de Occidente y el conjunto de sus dispositivos políticos e intelectuales: el Estado, la democracia, el concepto de explota-

ción de la naturaleza, la plausibilidad de una naturaleza humana uniforme, así como el perentorio replanteamiento del ideal moral de “la buena vida”.

El imperativo del multiculturalismo, el desafío político, cultural y teórico que implica resulta, a todas luces, un llamado inapelable, imposible de desoír, una interpelación urgente y radicalizada en virtud de las contrastantes y críticas condiciones con las que la globalización determina la historia contemporánea.

SEGMENTO 1: UNIVERSALISMO Y DIFERENCIAS ÉTICO-CULTURALES

La perspectiva crítica general que se adopta consiste en mostrar las paradojas en el que el universalismo occidental incurre, en la esfera del discurso canónico de la filosofía política contemporánea. La adopción de este vértice óptico —el punto de apoyo de la perspectiva— puede resultar un tanto insólito respecto de lo que disciplinariamente se entiende como filosofía política. El tema de las *paradojas o antinomias del universalismo* reenvía a la *dimensión simbólica y cultural del conflicto de valores*, en general, eludida o relegada al trasfondo del discurso por los modelos prescriptivos que han predominado en los últimos años en el campo de la “doctrina”, a saber, el neo-utilitarismo y el neo-contractualismo.

Se trata de asumir la *noción de paradoja* en su acepción más rigurosa;⁸¹ no se trata genéricamente de contradicciones, límites, efectos perversos o contra-finalidades, sino —al pie de la letra— de paradojas, esto es, lo que se encuentra en contraste con la *doxa*, con la opinión corriente y el sentido común en torno a la cuestión del *universalismo*. Tratar de hacer visibles, evidentes, las tácitas consecuencias o lo “impensado” del universalismo. No con la intención de la destitución o la denuncia —la deconstrucción como se

⁸¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 168 y 2488.

estila decir ahora— de los fundamentos de la plataforma conceptual de los universales, sino de un ensayo de profundización, de argumentación y de preguntas respecto de las razones (en plural) de los valores y principios universales y de su *génesis cultural occidental* originaria (en singular), articuladas con la *inicial premisa emancipatoria* (insignia) de la Modernidad, explicitada en la Revolución Francesa.

Cuando el discurso político —la filosofía política— logra traspasar la aparición de los diversos casos, cuando deja atrás lo empírico del proceso político actual y pregunta por el origen o el inicio de los hechos políticos, ocurre un fenómeno de concentración. Se comienza a gravitar en torno a un centro único, casi un eslogan, que quiere también valer como *passe-partout*. Así ocurre al cuestionar, hoy, acerca de las paradojas del universalismo; la cuestión se centra y focaliza, hasta pareciera agotarse, en el carácter etnocéntrico del horizonte “universalista” occidental, de donde proviene. La paradoja consiste en indicar que los universales emancipadores de Occidente —desde la “razón comunicativa” a la “libertad de la voluntad”— están sometidas, desde su génesis, a una cláusula monocultural. Constituyen un conjunto de valores y principios-guía válidos para todos los hombres, de todos los tiempos y de todos los climas culturales; sólo que confeccionados dentro de una franja unidimensional, en todo y por todo, típica de la matriz específica que los ha generado. Esa matriz requiere, además, de una contraseña propia (*pass-word*), inconfundible y precisa que no es otra que la lógica de la identidad y de la identificación, piedra angular de la teoría del conocimiento moderno.

Se trata del dispositivo básico propio del *logos* (o discurso occidental), marcado, desde su nacimiento, por una herida profunda y poco visible: la abstracción de la corporeidad, de la naturalidad, la separación de alma y cuerpo, la bifurcación originaria de la especie.⁸² Entendiendo la profundidad y vastedad de campo del pro-

⁸² Theodor Adorno y Max Horkheimer, [1940], *La dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

blema planteado, la argumentación aquí se restringe y focaliza, ámbito propio de la filosofía política, en las que todavía son —hoy por hoy— “promesas incumplidas de la modernidad”⁸³ y que, desde hace más de dos siglos, expresan y representan los indicadores del racionalismo occidental moderno; concentración densa en los tres grandes *principios de libertad, igualdad y fraternidad*. Principios notadales que todavía funcionan —sobre todo luego de la caída del Muro de Berlín— como recurso de legitimación de las organizaciones y las instituciones políticas de Occidente. Desde aquí, entonces, una primera interrogación crucial, la que se refiere a la sustentación (fundamentación) de estos principios ante el desafío evidente de una era global, determinada —en contrapunto al conjunto de homogeneizaciones que la caracterizan— por la irrupción de irreducibles diferencias ético-culturales. La pregunta tiene una implicación directa respecto del presente y el porvenir de la forma democrática y del contenido histórico emancipador contenida en ella.

Esos principios que describen el horizonte del universalismo políticamente dominante —influyente— son también y ante todo palabras, si bien no cualesquiera, sino “palabras mayores”,⁸⁴ en todo caso, palabras estratégicas —cardinales, núcleo, hiperdensas, como se las quiera llamar—. Palabras que se han apropiado de la realidad —*hiperreales* (otra vez Morin)—, que la moldean y determinan. Tras su apariencia evidente hay implicaciones y enigmas, probablemente descifrables por vía del análisis de los conceptos, pero también mediante el cotejo de los fenómenos de la realidad.

Hay en lo dicho y en la orientación de la reflexión una herencia de la teoría crítica (los estudios iniciales de la *Escuela de Frankfurt*), un reto al análisis crítico y al control político tanto del fenómeno de la desproporción y extrañamiento entre el hombre y los productos del hombre, esto es, el armamento instrumental-lingüístico de la técnica, la reducción del horizonte humano al dominio

⁸³ Jürgen Habermas, [1985], *Ensayos Políticos*, Península, Madrid, 1989, pp. 11-16 y 265 y ss.

⁸⁴ Edgar Morin, [1990], *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2000.

de la naturaleza; hay también, sin embargo, otro fenómeno de carácter diferente, si bien ambos en interacción recíproca fuerte, tal fenómeno no es otro que el desnivel, el desajuste cultural producto del conflicto entre los valores y su traducción existencial, entre los principios del universalismo políticamente dominante y su realización práctica en órdenes de constitución material. Mantener una tensión productiva de estas dos vertientes de reflexión crítica —la crítica de la técnica y la crítica de los valores— representaría una posible *chance* de credibilidad para la teoría crítica y para la reactivación (legitimación) de la democracia contemporánea.⁸⁵

SEGMENTO 2: EL DESAFÍO MULTICULTURALISTA

Lo primero que se observa hoy, es que Occidente aparece como una esfera cultural explosiva. Tal explosión, de la que ahora se administran los fragmentos, se ha producido como consecuencia de su éxito, esto es, en virtud de la aparente victoria del modelo occidental a escala global.⁸⁶

¿Qué caracteriza, entonces, la “situación cultural” de nuestro tiempo? ¿Se asiste a la imposición homologadora de los parámetros occidentales en todas las regiones y a todas las culturas? Se trata efectivamente de algo de eso, pero se vislumbra o se debiera vislumbrar algo más que el saludo apologético a la victoria del modelo occidental, la exclamación de que la historia ha llegado a su fin⁸⁷ o el lamento derrotista en contra de la homologación universal que el tipo occidental habría inducido. Lo que puede entreverse, si nos alejamos del maniqueísmo intelectual dominante —hermenéutica de la euforia o heurística del miedo,⁸⁸ es una tendencia

⁸⁵ *Ibidem*, p. 124.

⁸⁶ Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006.

⁸⁷ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York, 1992.

⁸⁸ Jacques Derrida, [1967], *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 109.

que apunta en sentido diametralmente opuesto al del universalismo. Se asiste a una rebelión cada más extensa e intensa de “las políticas de la diferencia”, reivindicadas desde diversos ámbitos, de cara al modelo universalista occidental.

En el plano discursivo de las disciplinas sociales (derecho, filosofía política, antropología, sociología política y demás), el escenario del debate más agudo es el de la batalla de los *communitarians* norteamericanos y canadienses frente a las teorías contemporáneas del pacto democrático. Se trata de un fenómeno intelectual de potentes implicaciones prácticas o, si se quiere, una intervención teórica en política, más sutil e insidiosa que el “tribalismo” nacionalista en la Europa post Guerra Fría o que la disgregación de la ex Unión Soviética. El “desafío neocomunitario” tiene un carácter socio-cultural predeterminante, antes que directamente político; por eso su potencia de arraigo en grupos étnicos y en estratos de población tradicionalmente indiferentes a la política política (*politique politicienne*).

Para estos fundamentalismos “indígenas” de Occidente, las instituciones del universalismo son representantes del “gran frío” (*big chill*), caracterizados sin remedio por la indiferencia (*blindness on differences*) frente a las diversas políticas del reconocimiento promovidas e instrumentadas por diversas comunidades. Indiferencia ante la multiplicidad de vínculos solidarios que se suscitan entre sujetos concretos, con pertenencia cultural común. Vínculos solidarios, comunitarios, de índole fraternal —aún si duramente autoritarios para con el disenso interno—, imposibles de establecer entre individuos separados de manera atomizada, como los constituidos por la vía del contrato social (de Hobbes en adelante).

De estos elementos básicos comienzan a delinearse los perfiles del desafío multicultural (“neocomunitario”). Desde esa perspectiva radical, no sólo es etnocéntrico el dispositivo estratégico-instrumental del universalismo (técnicas, convenciones, formalidades de la democracia), sino también su “razón comunicativa”, es decir, el propio ideal del diálogo racional. Incluso, para la versión del relativismo cultural antropológico, la persuasión es percibida como

una forma tosca —incivilizada— del modelo de conversión del “bárbaro” y del “infiel”, como una forma dirigida a la neutralización de toda “alteridad” cultural. Por otra parte, la insistencia en la concreción —hasta la reconstitución (“reconstitución de los pueblos originarios”)— de diversas formas de vida, tiende a reconducir al ámbito de las especificidades culturales las cuestiones de la solidaridad y de los valores compartidos.

Ante las formulaciones más extremas del comunitarismo, pero, sobre todo, de las versiones más sofisticadas de los multiculturalistas, la reacción fácil consiste en la tentación de no ver en ello más que la repetición de un viejo debate clásico, un fenómeno de anacrónica reacción ante las conquistas de la democracia y el avance del racionalismo occidental, o de manera más *naïve* todavía, predicar que se trata de un debate insulso, una coartada sin opciones radicales, perteneciente al territorio del liberalismo, una corrección del mismo.⁸⁹ Al final, una discusión intra-familiar.

El riesgo consiste en no comprender las razones de un desafío que atrae a su órbita a grupos sociales consistentes y también a intelectuales técnicamente bien equipados —amén de aguerridos—: Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Will Kymlicka, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Christopher Lasch, no digamos la hibridaciones sofisticadas “liberal-comunitaristas” de Walzer o Rorty. El gran tema es: ¿las cuestiones de la solidaridad y el vínculo comunitario se encuentran ya adecuadamente reasumidos (en pertinentes vías de esclarecimiento o solución) en las grandes ecuaciones del universalismo? O, en términos más técnicos, como los de la discusión Walzer-Rawls, ¿la pertenencia comunitaria no resulta en sí misma un bien que reclama distribución justa?

Así, podría resultar adecuado revisar —aún si a grandes trazos— los componentes del tríptico revolucionario, emancipador, de la modernidad: *libertad-igualdad-fraternidad*; esas promesas no

⁸⁹ Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *Political Theory*, 18/1, Cambridge, 1990, p. 7.

cumplidas⁹⁰ que atascan un tránsito diáfano a la posmodernidad y que obligan todavía a la Modernidad a morderse la cola (versiones de modernidades reflexivas, segundas, etcétera).

SEGMENTO 3: LIBERTAD, IGUALDAD Y ¿FRATERNIDAD? NACIÓN Y CLASE COMO PARADOJAS

Esos tres principios del universalismo moderno —libertad, igualdad, fraternidad—, verdaderos ejes de la reflexión contemporánea, de mediados del XIX a los principios del XXI, que capturaron y cautivaron a todo el XX,⁹¹ ocultan consecuencias difíciles de dilucidar en virtud de su carácter paradójico. Las paradojas —en sentido fuerte— de ese universalismo constitutivo de la política moderna y de su bujía vital, la libertad (de los modernos), pueden distinguirse y entenderse mejor de tres modos específicos: 1) *pa-*

⁹⁰ Habermas, *op. cit.*, pp. 265 y ss.

⁹¹ La popular teoría de las “Generaciones de Derechos Humanos” fue propuesta por Karel Vasak, en el discurso inaugural de un curso impartido en el *Instituto Internacional de Derechos Humanos (Institut international des droits de l'homme)*, de Estrasburgo, Francia, en 1979. De manera metafórica, el jurista hizo alusión a la evolución de los Derechos Humanos, basándose en el lema de la Revolución Francesa: *Libertad, Igualdad y Fraternidad*; valores que confirió respectivamente a cada una de las tres generaciones o categorías, que también propuso. La Primera generación, corresponde a los derechos legales civiles y políticos, fundamentados en la libertad (*Liberté*), la Segunda, a los derechos económicos, sociales y culturales, basados en la igualdad (*Égalité*), y la Tercera, a los derechos de solidaridad (*Fraternité*). El discurso de Vasak ganó fama y algunos juristas lo adoptaron, entre ellos, Norberto Bobbio, quien es uno de los principales responsables del desarrollo y divulgación de la “teoría de las generaciones”, a tal punto, que muchos piensan que es de su autoría.

La clasificación de los Derechos Humanos por *generaciones* se construye atendiendo a un conjunto de elementos, tales como: el carácter histórico, la aparición de nuevos elementos conceptuales, sociológicos y antropológicos, así como al reconocimiento —en orden cronológico— de los derechos humanos por parte del orden jurídico normativo de cada país. Lo útil de esta clasificación doctrinal es que ordena los Derechos Humanos según su importancia, no jerárquica sino evolutiva; no sólo en lo relativo a la atención de las aspiraciones y necesidades del hombre, materiales y espirituales, sino, más aún, en relación con la promulgación de los diferentes instrumentos jurídicos para su protección, así como en interrelación con la elaboración de diferentes textos filosóficos, sociológicos, políticos o económicos que sirven para su justificación, defensa o promoción.

paradojas inherentes a la propia estructura ideal-conceptual; 2) efectos paradójales de los procesos de exclusión y desigualdad, y, 3) paradojas inherentes a la dinámica y la experimentación históricas.

Primero. La histórica disputa, de varios siglos, entre liberalismo, socialismo y democracia se ha focalizado casi en exclusividad en los polos de la libertad y de la igualdad. Se ha planteado, a menudo, la cuestión de distinguir la una de la otra o de conjugarlas en una síntesis superadora o —al menos— aceptable o, también, entenderlas como una tensión permanente en trance imposible de resolución. Sobre esta tensión bipolar se ha desarrollado el complejo de las doctrinas políticas, económicas y sociales contemporáneas referidas a los grandes modelos políticos ideales y sus correspondientes modos de composición: liberal-democracia, social-democracia, socialismo-liberal. Llama la atención que, por lo menos en el perfil teórico, *la fraternidad* se presente como la dimensión olvidada de la discusión (ni siquiera se encuentra como voz específica en el *Diccionario de Política* de Bobbio).⁹² Laguna difícil de explicar, toda vez que se trata de uno de los principios clave del trinomio del universalismo, emblemático del *ethos* emancipador de Occidente.

¿Cuál podría ser la razón de esa ausencia?, ¿de ese lapsus? El tema de la hermandad —fraternidad— apunta directamente a la cuestión del nexo, del vínculo solidario-comunitario que ninguna lógica pura de la libertad o de la mera igualdad está en condiciones de interpretar o resolver. La lógica a la que responden los principios-valores de la libertad o de la igualdad es, efectivamente, una lógica que subyace en el modelo cultural —histórica y antropológicamente determinado— de la autonomía (autodeterminación y autodecisión), modelo cuyo fundamento no puede ser otro que el individualismo. Se trata, claro está, de una lógica propiamente moderna.

Luego, se puede afirmar que en la estructura conceptual y simbólica del universalismo existe un conflicto latente entre *lógica de la*

⁹² Norberto Bobbio, Mateucci, N., Pasquino, G. (eds.), *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México, 1983.

ciudadanía, de carácter general (universal) y *lógica de la pertenencia*, de carácter específico (particular). Resulta obligado, en consecuencia, que los movimientos, tendencias, partidos y organizaciones que “pugnan por derechos diferenciados” asuman con radicalidad (política y teórica) lo crucial de esta paradoja. De donde deriva una pregunta decisiva para el debate político contemporáneo: ¿cómo ser portador de derechos sin contravenir la lógica de la pertenencia?, ¿cómo conjugar el universalismo con las diferencias? (¿libertad sin diferencias? ¿igualdad sin más para todos?)

Dos ejemplos históricos vienen a cuento. Ya en la fase revolucionaria burguesa, la fraternidad establece una conexión negativa fuerte con el referente de la *nación* (*nation*) de cara al universalismo rampante de la Revolución Francesa. Sin embargo, esa referencia a la(s) nación(es) es la que históricamente genera el contrapeso —y contrapaso— anti-universalista, mediante el cual los Estados posrevolucionarios europeos asumen el factor nacional, “la nacionalización de las masas” (G. Moose, 1999), como momento de identidad defensiva —reconocimiento y pertenencia— respecto de la pretensión francesa de imponer, por el camino de una legitimación “universalista-revolucionaria”, sus propios y específicos intereses nacionales y expansionistas.⁹³ El vínculo fraternidad-nación sirve de límite al falso universalismo de la libertad del *citoyen* y la igualdad de todos.

El otro ejemplo histórico de imposición de límites al universalismo lo ha constituido la lógica propia de la noción de *clase*. De modo análogo —si bien con diferencias— a la estructura lógica de lo nacional, la *clase* plantea el problema de una pertenencia y de una identificación simbólica, que en sí misma no puede inferirse por los dos términos pivote —igualdad y libertad— del debate revolucionario-emancipador del Occidente moderno. *Nación* y *clase*, reivindicaciones de pertenencia que han funcionado como límite y freno a la lógica de los derechos, en tanto que dinámica expansiva de reglas y dispositivos formales de garantía universalmente válidos.

⁹³ Francois Furet, *Pensar la Revolución*, Pretel, Madrid, 1980, pp. 32-33.

La clase ofrece dos ejes de particularización (seccionamiento): uno horizontal, plantado en la base de su vocación transnacional —“internacionalista”—; el otro vertical, con criterios fuertes —y hasta excluyentes— de identidad y pertenencia. Aunque también, en su proyección histórica, la clase conlleva un perfil de doble filo: de un lado, la proclama y la promoción, enarbolada durante periodos de la historia del movimiento obrero, del ideal iluminista, cosmopolita, en contra del nacionalismo, contra los “repliegues nacionalistas de la burguesía”; y, por otro lado, a contrapelo, sus consignas y llamados a “recoger las banderas nacionalistas”, que la élites gobernantes —*a fortiori* burguesas— habían abandonado “en el cieno de la ineptitud”.⁹⁴ El caso extremo lo constituye el leninismo y su amalgama entre clase y Estado, *ensamble* muy distante al elaborado por Marx y la Primera Internacional y también del más sofisticado producido por la Segunda Internacional, en tiempos ya de mayor complejidad y afianzamiento del capitalismo.⁹⁵

Segundo. Procede ahora la revisión de las paradojas inherentes a la dinámica y la experiencia históricas de los principios del universalismo. Poder mirarlas supone retomar un tema que parecía diáfano a la perspectiva desencantada de Max Weber⁹⁶ o de Alexis de Tocqueville⁹⁷ y, también, al “ojo infernal” del viejo Marx⁹⁸ en los fragmentos dedicados en *El capital*, a la reconstrucción histórica de “la acumulación originaria”. Se trata de una triple coincidencia notable que consiste, a saber: que el proceso de la modernidad capitalista constituye un acontecimiento único, completamente excepcional, en el contexto de las sociedades humanas (ver también —muy

⁹⁴ Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, tomo 1, Ed. Ruedo Ibérico, Madrid, 1970; Abendroth, Wolfgang. [1965], *Historia social del movimiento obrero europeo*, Laia, Barcelona, 1975.

⁹⁵ Francois Furet, *El pasado de una ilusión*, FCE, México, 1995, pp. 151 y ss.

⁹⁶ Max Weber, [1920], *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1984.

⁹⁷ Alexis de Tocqueville, [1848], *La democracia en América*, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1980.

⁹⁸ Marx, *op. cit.*, pp. 891 y ss.

posterior y contemporáneo— Steiner).⁹⁹ Dicha excepcionalidad descansa sí en la potencia productiva y tecnológica de su desarrollo material, aunque, se realiza en virtud de una revolución de los valores y de una radical ruptura de los vínculos comunitarios, aquellos que otorgaban consistencia a los modos de vida tradicionales, premodernos. La consolidación del universalismo moderno coincide así con la experiencia del desarraigo universal (el proletariado de Marx, los ya sin nada que perder).

Lo decisivo de esta experiencia es que resulta consecuencia del despliegue cultural exitoso del universalismo y de su núcleo racional irreductiblemente individualista. La paradoja se muestra en toda su agudeza, el modelo individualista —no el modelo holista— es el que se encuentra en la base del principio de igualdad. Es sobre esta plataforma individualista que puede entenderse la inaudita fuerza expansiva de la igualdad (“una vez que la igualdad irrumpe en la historia ya no es posible expulsarla”, decía Tocqueville).¹⁰⁰

Lo que tampoco era ajeno a las perspectivas de Weber, Tocqueville y Marx era que el *modelo holista*, por su intrínseca naturaleza organicista y jerárquica (tradicional), ha resultado ser el gran diferenciador histórico, el diferenciador —promotor de desigualdad y exclusión— por excelencia; en tanto que el *modelo individualista*, en virtud de su vocación intrínsecamente igualitaria, ha resultado ser un homologador —promotor (moderno) de la no diferencia— de gran eficacia. Paradoja crucial observada por los tres y que, sin embargo, por diversas razones en cada caso, no repercuten en alguna vía de resolución, manteniéndose así la incertidumbre. Al diagnóstico desencantado de los dos primeros, no sigue una teoría de construcción histórica; en tanto que Marx, tan empeñado en hacer la historia —si bien duramente condicionada— apuesta por una solución. No obstante, si se la observa, su propuesta va en el sentido de una coincidencia entre la realización individualista y la

⁹⁹ George Steiner, *La idea de Europa*, Siruela-FCE, México, 2005, pp. 56 y ss.

¹⁰⁰ Tocqueville, *op. cit.*

satisfacción colectiva. La centralidad del “cada uno” individualista —en las admoniciones del *Manifiesto del Partido Comunista*¹⁰¹ o en la tardía *Crítica al Programa de Gotha*—¹⁰² es el remitente y el destinatario del “todos” comunista.

El empeño crítico de Marx parece conducir al extremo perseverante de la racionalidad lógica del individualismo, tan ferozmente cuestionado por él, aunque paradójicamente afirmado. Si, de una parte, el marxismo (marxiano) y —por momentos— el movimiento obrero, se había pronunciado por llevar adelante la idea iluminista de la emancipación, aterrizándola al plano material de los conflictos reales; por la otra, la lógica de clase se esgrimía como un arma contra el modelo de la homologación individualista. La pertenencia de clase ha sido siempre expresión de una alteridad y una aporía irresoluble para el universalismo, puesto que ha funcionado como una amalgama irresuelta del nexo social contra la fragmentación inducida por el principio individualista.

Dos derivaciones contradictorias ha padecido, en consecuencia, el pensamiento de izquierda; de un lado, la fetichización de lo colectivo como idea clave para el movimiento —sus distorsiones y legitimaciones “ortodoxas”¹⁰³ y, de otro, el surgimiento de contratendencias y zonas de resistencia al universalismo, donde se reivindica la autonomía irreductible de sujetos parciales —reales o míticos— como la raza, la etnia, *Volk* o el pueblo.¹⁰⁴ No deberían pasar desapercibidas las inquietantes coincidencias entre izquierda y derecha respecto del “pueblo” —historicismos igualmente miserables,¹⁰⁵ tanto el comunismo como el nacional-socialismo, lo que permite atisbar que el totalitarismo contemporáneo no es una aberración del destino progresivo y progresista de Occidente, sino una atribución

¹⁰¹ Karl Marx, [1848], “El Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, vol. 1, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

¹⁰² Karl Marx, [1875], “Crítica del Programa de Gotha”, en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, vol. 2, Editorial Progreso, Moscú, 1971.

¹⁰³ Georg Lukács, [1923], *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pp. 1-28.

¹⁰⁴ Furet, *op. cit.*, pp. 188 y ss.

¹⁰⁵ Karl Popper, [1957], *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973.

de características individualistas de la voluntad de poder y dominio del mundo a una identidad o a un fetiche de carácter colectivo.¹⁰⁶

El análisis de la dinámica de las masas modernas reclama la exigencia de entrar en el corazón de las tinieblas de Occidente y sacar a la luz sus elementos constitutivos más turbios e inquietantes.¹⁰⁷ Ni qué decir que enfrentar el problema de este modo conduce a un territorio frágil, al borde del abismo, el límite mismo del enfoque de tipo racionalista-utilitarista de los fenómenos sociales o —al modo de los de Frankfurt—, el imposible de la crítica de la razón instrumental ensayada desde la misma razón criticada.¹⁰⁸

SEGMENTO 4: PROCESOS DE DESIGUALDAD Y EXCLUSIÓN; EFECTOS PARADÓJICOS

Dos modalidades diversas del *discurso crítico*,¹⁰⁹ la crítica marxiana y el post-estructuralismo foucaultiano, previas y ajenas, respectiva-

¹⁰⁶ Hannah Arendt, [1951], *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974.

¹⁰⁷ Elías Canetti, [1960], *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1977, p. 270.

¹⁰⁸ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*

¹⁰⁹ En el sentido de la reivindicación del discurso crítico en las ciencias sociales, en tanto extensión contemporánea del ánimo inicial de la teoría crítica (Horkheimer, [1974]-1968), la situación ha llegado a ser, por decirlo con de Sousa Santos al menos desconcertante. Si en el inicio del siglo XXI ocurren y se padecen multitud de cosas que merecen ser criticadas, “¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?” (de Sousa, 2005, p. 97). Si las promesas emancipatorias de la libertad y de la igualdad no sólo permanecen incumplidas, sino cada vez más extensamente negadas; si el objetivo de dominio de la naturaleza —condición necesaria y decisiva para el supuesto progreso humano— se ha convertido en un efecto perverso que precipita el riesgo de una crisis ecológica planetaria; ¿cómo es que la reflexión teórico-científica de las ciencias sociales no se despliega críticamente y lo hace sólo como pensamiento descriptivo y funcional?

El discurso crítico debiera ser por tradición aquel que no se reduce a la realidad, a lo meramente existente. La realidad —con independencia de cómo se la conciba filosóficamente— es para la teoría crítica un campo de posibilidades, del que hay que definir y ponderar los grados de variación que existen más allá (o que son potencialmente inherentes) de lo empíricamente dado (Horkheimer, ([1968]-1974, pp. 208 y ss.). El discurso crítico de lo que existe descansa en el supuesto de que los hechos o los datos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia; por tanto, que hay alternativas aptas para superar lo que resulta criticable en la realidad existente. La teoría crí-

mente, al multiculturalismo de raigambre liberal, son las que pueden establecer teóricamente los fundamentos materiales, políticos y culturales de las reivindicaciones de las minorías culturales. El discurso multicultural proviene de tradiciones arraigadas, más bien, al curso de la filosofía política del liberalismo y del relativismo cultural en clave antropológica. Es un discurso inscrito en el horizonte de las discusiones determinadas por los principios de la *igualdad* y la *libertad*, en todo caso, postura política e intelectual que reivindica con fuerza renovada la noción de *fraternidad*, tan elusiva y eludida en la Modernidad capitalista; promesas no cumplidas —a su vez— del proyecto emancipador de la revolución burguesa y su paradigma histórico, la Revolución Francesa.

Las modalidades críticas de la *teoría crítica* de Marx y de la *genealogía de los mecanismos del poder*, desarrollados por Foucault, son susceptibles de soportar explicativamente la condición de las minorías culturales, en un código diferente al del discurso filosófico, político y cultural moderno de raíz liberal. Se trata de los *sistemas modernos de desigualdad y de exclusión* que están en la raíz de la conformación de las condiciones que impelen a las minorías culturales a reivindicar valores de igualdad y de reconocimiento de las diferencias y, así, demandar derechos diferenciados, nuevas modalidades de ciudadanía multicultural y hasta una otra configuración pluralista del Estado.

tica no es fría, otorga valor al malestar, a la indignación y al inconformismo, que son entendidos y asumidos como fuente de conocimiento crítico, incluso, condición para teorizar acerca del modo de modificar el estado de cosas prevaleciente.

De sobra está decir que apunta a una reconfiguración del paradigma científico en las disciplinas socio-históricas, diferenciado del paradigma positivista, imitativo del de las ciencias naturales, en que problematiza la tajante distinción entre juicios de hecho y juicios de valor; que asume que la referencia a valores constituye condición obligada para construir explicaciones adecuadas en el ámbito de las ciencias de la historia (o del espíritu). Es por ello que en la dinámica del debate contemporáneo y, particularmente, en los territorios de la discusión con y en el discurso multiculturalista, el recurso a las fuentes de la tradición crítica resulta ser un procedimiento fructífero, ello así en virtud de que disminuye la fricción de la *litis* irresoluble derivada del conflicto de valores.

Desigualdad y exclusión son fenómenos sociales de gran calado histórico; han existido siempre (transhistóricos), no son, pues, exclusivos de la Modernidad. Sin embargo, ambas tienen un significado histórico diferente al que tuvieron en las sociedades premodernas o —más cerca— en las sociedades del Antiguo Régimen. En la Modernidad capitalista, por primera vez en la historia, la igualdad, la libertad, la ciudadanía (sucedáneo refuncionalizado politizado de la fraternidad) son reconocidas como principios emancipatorios de la vida social. En consecuencia, las formas de desigualdad y las exclusiones tienen que ser justificadas como excepciones o como incidentes de un proceso social que no puede, por principio, reconocerlos como legítimos o consustanciales a su modo de ser social. No hay en el discurso moderno o contemporáneo política social legítima más que aquella que busque y determine los instrumentos para minimizar la desigualdad y debilitar la exclusión. No obstante, cuando el modelo de la Modernidad converge y se restringe al desarrollo capitalista, las sociedades modernas asisten a la contradicción entre los principios de emancipación que apuntan a la igualdad y la integración social, enfrentados a los principios de regulación, que rigen los procesos de desigualdad y exclusión generados por el mismo desarrollo capitalista.

La *desigualdad y la exclusión son dos sistemas de pertenencia jerarquizada*. En el sistema de desigualdad, la pertenencia ocurre mediante la integración subordinada; quien está abajo está dentro, su presencia resulta indispensable. En tanto que en el sistema de exclusión —también jerárquico— la pertenencia se da por exclusión; se pertenece por el modo como se es excluido, quien está abajo está fuera.¹¹⁰ El gran teórico de la desigualdad en la modernidad capitalista (siglo XIX) es Marx. Se trata de un fenómeno socio-econó-

¹¹⁰ Se trata de *tipos ideales*, puesto que en la práctica los grupos sociales se introducen al mismo tiempo en los dos sistemas. Desigualdad y exclusión, así entendidas, son nociones extremas que ilustran en su abstracción la estructura modélica de los sistemas, claves para ponderar los grados de su eficacia, idóneos para articularlos a otras modalidades típico-ideales de la misma índole jerarquizante, como el sexismo y el racismo.

mico. La relación capital/trabajo es el gran principio de integración social, integración fundada en la desigualdad entre el capital y el trabajo, desigualdad socialmente personificada en clases, basada en un intercambio desigual cuyo gran escenario es el arreglo obrero-patronal: fuerza de trabajo cualitativa a cambio de salario cuantificado; la integración básica moderna radica, pues, en esa negación de la igualdad (desigualdad), esencia de la explotación moderna o capitalista.¹¹¹

Por su parte, el teorizador de la exclusión es Foucault. Aquí se asiste a un fenómeno cultural y social, un asunto de civilización. Se trata de un proceso histórico mediante el cual una cultura —por medio de un “discurso de verdad”— genera una prohibición y la rechaza; es el terreno de la transgresión: locos, criminales, delincuentes, sexualmente desviados. Las “disciplinas sociales”¹¹² conforman un dispositivo de normalización que descalifica (aunque también califica) y que, de esa manera, consolida la exclusión. La expulsión del ámbito de la normalidad se traduce en reglas jurídicas¹¹³ que marcan la exclusión; en la base misma de la exclusión habita una pertenencia que se afirma por la no pertenencia, al final, un modo específico de dominar la disidencia.

En tanto que el sistema de desigualdad descansa paradójicamente en el núcleo esencial de la idea de igualdad, pues el contrato de trabajo se realiza entre partes libres e iguales; el sistema de exclusión reside esencialmente en el concepto de la diferencia, ya sea en el determinismo biológico de la desigualdad racial o sexual o mediante la normalización implementada por las disciplinas —que no ciencias— respecto de los transgresores de la prohibición. Las prácticas sociales modernas, las ideologías y las actitudes combinan la desigualdad y la exclusión, la pertenencia subordinada, el rechazo y la prohibición. Un sistema de desigualdad puede estar, en con-

¹¹¹ Marx, *El capital*, *op. cit.*, pp. 651 y ss.

¹¹² Michel Foucault, [1966], *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, pp. 334-361.

¹¹³ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Madrid, 1980, pp. 111-114.

diciones determinadas, articulado a un sistema de exclusión.¹¹⁴ Tanto la desigualdad como la exclusión aceptan grados diversos; el grado extremo de desigualdad es la esclavitud, el de la exclusión es el exterminio o —de nuevo en nuestros días— la limpieza étnica.

En estos sistemas jerárquicos y su conceptualización típico-ideal, realizada, de manera mejor y principal por Marx y Foucault, se puede encontrar una vía de fundamentación, una plataforma conceptual de las reivindicaciones de las minorías culturales, sean nacionales, étnicas, de preferencias sexuales o de comportamientos límite, también las de las mujeres entendidas como “minoría simbólica”. Las conceptualizaciones de los sistemas de desigualdad y exclusión, su explicabilidad sólo en función de los principios de igualdad y diferencia, gravitan en el debate contemporáneo, modulado por la impronta del multiculturalismo. Juegan el papel de estructuras ausentes, en el sentido de que el discurso multicultural no los verbaliza, no los hace explícitos en la argumentación, aunque su ausencia-presencia condicione o determine el sentido del argumento.

SEGMENTO 5: DISCURSO MULTICULTURAL.

UNA AGENDA

Las modalidades que la mirada multicultural, su desafío e imperativos, ofrecen al debate contemporáneo, condensan admirablemente esos límites —paradojales— del universalismo occidental en nuestros días. Se trata de un tema crucial, estratégico, no sólo en el plano teórico, sino también en el plano del desafío socio-cultural a la democracia por parte de los *communitarians*; el tema del *conflicto de valores*.

¿En qué consiste ese desafío? ¿Cómo se formula? ¿Cuál es su “agenda”? En su acepción más general, *multiculturalismo* refiere al conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de con-

¹¹⁴ *Ibidem*.

siderar —no como un hecho, sino como un *valor*— el pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de la sociedades actuales, busca responder a las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de grupos diversos como las minorías nacionales, los pueblos indígenas, los inmigrantes, los grupos *gays* o de lesbianas, trans-sexuales, etcétera o, en otro plano, de las mujeres. Más allá de la mera *tolerancia* (pasiva), estos núcleos buscan aceptación, respeto e inclusión en la esfera pública, lo que supone un desafío a los modelos monistas de democracia liberal disponibles.¹¹⁵

Una reciente clasificación de grupos étnicos y culturales, objeto del debate del multiculturalismo,¹¹⁶ dibuja un abigarrado panorama para la discusión normativa:

1. Minorías nacionales: a) Minorías nacionales, b) Pueblos indígenas
2. Minorías inmigrantes: c) con derechos de ciudadanía, d) sin derechos de ciudadanía, e) refugiados
3. Grupos religiosos: f) Aislacionistas (Amish), g) No aislacionistas (musulmanes)
4. Grupos sui géneris: h) Afroamericanos i) Gitanos, etc.

Conviene evitar dos equívocos de implicaciones negativas a fin de encarar el desafío suscitado por el multiculturalismo y que pueden complicar sobremanera la posibilidad de una apropiación normativamente adecuada del tema. Antes que nada, hay que entender que no se trata de grupos sociales caracterizados sólo por rasgos objetivos (ser indígena, habitar el territorio de una comunidad histórica, ser gitano o musulmán), como una condición étnica o religiosa acreditable a algún esquema de demografía estática, sino de *colectivos propiamente políticos*: esto es, no todos los miembros que reúnen los rasgos objetivos se identifican con el grupo y su cultura y los

¹¹⁵ Monique Deveaux, *Cultural pluralism and Dilemmas of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, Cornell, 2000.

¹¹⁶ Will Kymlicka, *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 22 y 171.

que lo hacen poseen perspectivas plurales al respecto. Los procesos de construcción política de la identidad de grupo poseen decisivos componentes de elección y estrategia y son dependientes del contexto.

El concepto de multiculturalismo refiere, entonces, no a grupos e identidades colectivas como tales, sino a la dimensión cultural y política de los mismos y a los contextos sociales y políticos, movimientos, discursos, políticas y arreglos institucionales correspondientes. La existencia de tensiones y conflictos entre igualdad económica —conflicto de clases— y reconocimiento cultural,¹¹⁷ no es de mayor relieve que la tensión política que existe entre derechos individuales y colectivos,¹¹⁸ o entre identidad de grupo y la común identidad que fundamenta la convivencia plural en un Estado democrático.¹¹⁹

El multiculturalismo, en sentido amplio, incorpora no sólo diferencias meramente culturales (en el sentido débil de “diversidades culturales de cultura abstracta”) sino que involucra un principio capaz de subvertir la propia homogeneidad de la nación, tal es su concepto de comunidad político-cultural. Lo decisivo es que incorpora al conflicto de valores, al pluralismo de valores (politéismo weberiano), no sólo como diversidad de creencias e ideales éticos personales, sino como modos sociales de vida compartidos, dotados de necesidades diferentes.¹²⁰

Esta consideración impacta la elaboración normativa de la *diferencia* en su punto más alto: afirmar la *pluralidad de modos de vida*

¹¹⁷ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

¹¹⁸ Will Kymlicka, , *The rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

¹¹⁹ John Rawls, [1982], *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990; Kymlicka, Will, [1995], *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹²⁰ Charles Taylor, [1992], “The politics of recognition”, en Amy Gutmann, —traducción al español (1993)— *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1994.

plausibles, no en el exterior,¹²¹ sino en el seno de nuestras mismas sociedades, no tiene —en opinión de Rawls— que significar la inexistencia de valores universales, ni rehusarse a la exigencia de derechos humanos asimismo universales. Podría ser, aunque sí supone, a contrapelo y con menos benevolencia, cuestionar axiomas establecidos en el pensamiento liberal y democrático: que existe un modo de vida superior derivado de una común naturaleza humana, una civilización universal hacia la que todas las culturas convergerían de un modo u otro;¹²² en segundo lugar, que los valores y derechos sólo pueden realizarse mediante un único sistema político como modelo universal; y, por último, la confianza de que las potencialidades, aspiraciones y valores son conciliables en un todo armónico. Por el contrario, las capacidades, virtudes y valores humanos se consideran, en este debate, abocadas al conflicto, cargadas contradictoriamente en virtud de su heterogeneidad y las apreciaciones valorativas diferenciadas, por ello es que las diversas concepciones de humanidad resultan ser limitadas y parciales.

SEGMENTO 6: CONFLICTOS DE VALOR Y PLURALISMO

Es constitutivo de la tradición occidental, en filosofía y también en política —salvo excepciones— considerar los conflictos de valores como episodios extravagantes, como accidentes un tanto patológicos. No se trata de una consideración que ataña sólo al paradigma utilitarista, sino —incluso— a la idea kantiana del hombre como agente moral. Con el desgaste histórico del determinismo y del sustancialismo causal, se ha observado un retorno en grande de la ética. No obstante, este retorno parece viciado en su base por el prejuicio de la doctrina del comportamiento racional: el hombre es un sujeto ético-trascendental que actúa según principios universales, con

¹²¹ John Rawls, “Rawls-Habermas. On Justice. A critical Conversation”, en *Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, Cambridge, 1995.

¹²² Isaiah Berlin, [1955], *Contra la corriente; ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 2006.

independencia de su situación existencial y de su específica pertenencia (arraigo) histórico y cultural.

La cuestión radica en ponderar si tal presupuesto constituye una plataforma teórico-conceptual apta para lidiar con los desafíos contemporáneos o si, en cambio, esta idea conlleva implícitamente la matriz correspondiente de la paradoja etnocéntrica del universalismo occidental. En consecuencia, dilucidar si en virtud de su carácter paradójico —a la vez, cultura universal y cultura monocultural— no resulta un instrumento, poderoso y sutil, para la “colonización” de las demás culturas. La temática del *conflicto de valores* sirve de catalizador para el despliegue de las dos principales versiones actuales de la doctrina del comportamiento racional, neo-utilitarismo y neo-contractualismo.

Una revisión relámpago de dos autores, del lado de la crítica histórica cultural y de las ideas y de la filosofía política propiamente dicha, sirve de ilustración competente para coadyuvar a la construcción de un juicio complejo y más equilibrado de las elaboraciones ético-políticas contemporáneas. Se trata de Bernard Williams¹²³ e Isaiah Berlin.¹²⁴

Para los dos, el límite del *neo-utilitarismo* puede reconocerse en la pretensión de reducir el conflicto de valores a un caso de incoherencia lógica; en tanto que el límite del *neo-contractualismo* radica en presuponer una alta homogeneidad cultural en los sujetos y en los grupos que son colocados en la “posición originaria” de cara al contrato social. Si tales puntos sirven como preliminares, entonces, la crítica del discurso de John Rawls, realizada por los neocomunitarios (Walzer, Rorty, Taylor) aparecería con una fundamentación sólida. El famoso “velo de ignorancia”, que es presupuesto de la “posición originaria” del contrato,¹²⁵ resulta un tanto estrecho. Se puede incrementar su amplitud y tensar sus márgenes, si se incluye a su

¹²³ Bernard Williams, “Tolerating the Intolerable”, in: *The Politics of Toleration*, Susan Mendus, Edimburg University Press, Edimburg, 1999.

¹²⁴ Berlin, *op. cit.*

¹²⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971, pp. 161 y ss.

jetos culturalmente distantes o distanciados de la tradición cultural de Occidente; hombres y mujeres ajenos a la impronta cultural y moral de la Revolución Francesa y sus valores (libertad-igualdad-fraternidad) o a quienes —pese a todo— no están dispuestos a asumir un significado universal a los valores y principios derivados de ese acontecimiento histórico-simbólico.

Ese es el desafío y la dificultad a los que se enfrentan en la actualidad las sociedades democráticas de Occidente: dar la cara a las reivindicaciones de ciudadanía de individuos, grupos y comunidades diferenciados culturalmente quienes reclaman el reconocimiento de sus derechos, y que no están dispuestos —sin embargo— a reconocer validez y legitimidad universales al formalismo democrático. Para Williams y Berlin, la tradición de la filosofía ilustrada occidental encuentra su límite justo allí, donde considera los conflictos de valor como desviaciones, como obstáculos que resulta imperativo eliminar, inconvenientes callejones sin salida de los que hay que salir tan pronto como sea posible, tal es el caso de las reivindicaciones y derechos diferenciados en el seno político y jurídico del Estado, diseñado para y desde la homogeneidad (igualdad abstracta del ciudadano).

Es relativamente conocida la tesis de Berlin¹²⁶ de que la tendencia predominante de la filosofía política en Occidente se ha construido sobre una base “trípode”, tres afirmaciones que se constituyen en fundamentales:

“*Primera.* Para cada pregunta válida existe una única respuesta correcta, que excluye a las demás como erróneas, como no verdaderas; no existe interrogante, si formulado con pertinencia lógica, al que pueda responderse con dos respuestas diferentes que sean verdaderas; consecuentemente, si no existe una respuesta correcta, el interrogante debe ser considerado como no pertinente. *Segunda.* Existe un método para encontrar las preguntas lógicamente coherentes. *Tercera.* Todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí.”¹²⁷

¹²⁶ Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Chatto & Windus, Londres, 2002.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 137.

Según Berlin, una tradición filosófica así estructurada podrá estar en condiciones de compatibilizar relativamente los diversos intereses, esto es, estará en condiciones de tolerar el conflicto de intereses; pero no contará con las aptitudes para tolerar el conflicto de valores. Juzgará el conflicto de valores como patología, como un desencadenamiento (textualmente, separación de la cadena del ser) fuera del orden lógico, como colapso de la coherencia lógica, en suma, como déficit de racionalidad.

La cuestión redunda en una suma complejidad toda vez que el contexto social está conformado efectivamente por una pluralidad de valores, conjunto de valores diversos que pueden entrar en conflicto y que pueden no ser reductibles entre sí. Su naturaleza valorativa los impele de suyo a transmutarse en conflicto de imperativos y, por tanto, en conflicto de obligaciones. Tal situación no puede ser discernida y procesada como si se tratase de un caso de incoherencia lógica, más que si se piensa y funciona según un modelo de razón asumido como universal; tal es el caso del modelo racional occidental determinado por su carácter etnocéntrico (dotado, además, de una polémica carga histórica colonialista).

Se trata de una situación trágica, aduce Williams,¹²⁸ en la que se asiste a una inconmensurable exclusión entre distintas y contrapuestas jerarquías de valor. Tal es no sólo el caso del presente, donde se confrontan la cultura occidental y las demás culturas, sino también del hecho de este conflicto de valores está situado ahora en el corazón cosmopolita, en la realidad de las metrópolis de Occidente y no sólo en su periferia. Con la globalización del modelo occidental, la cuestión de la alteridad cultural no se configura sólo como una confrontación con lo externo, sino como una aporía propia del funcionamiento de la misma sociedad occidental. Parodiando a Huntington, el choque civilizatorio sería no sólo explosivo, confrontación de dos exterioridades,¹²⁹ sino implosivo,

¹²⁸ Williams, *op. cit.*

¹²⁹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Touchstone, Nueva York, 1996.

inherente a una contradicción interna, inescapable, occidental y metropolitana, globalizada.

Isaiah Berlin alude en su argumento al ámbito del derrumbe de las ideologías y con ello apunta al carácter decisivo del problema. “¿Por qué el fracaso del ideal de ‘una sociedad perfecta’ o la utopía del ‘hombre nuevo’ no han quedado agotados con el fracaso del socialismo real? ¿Por qué y cómo es que ha derivado a una confrontación más amplia, tanto espacial como temporal, repercutiendo de Este a Oeste?”.¹³⁰ Para decirlo con Daniel Bell,¹³¹ el fracaso de las soluciones y propuestas socialistas no significaron la solución de los problemas del capitalismo, las respuestas fallaron, las preguntas siguen en pie.

Una sugerencia explicativa de Berlin resulta iluminadora: el supuesto de la aceptación, de principio, del nexo inquebrantable entre la *utopía emancipatoria occidental* y la idea de una *naturaleza homogénea y universal del hombre*, homogeneidad garantizada en términos tanto ético-valorativos como racional-lógicos, es lo que asegura la pertinencia y persistencia modernas de un sujeto universal.

“Las diversas modalidades de utopía emancipatoria encontrarían sus raíces desde los orígenes de la vocación universalista de la cultura occidental. Desde las ‘utopías coloniales’ hasta la ‘colonización del futuro’, todas estarían signadas con la imagen de la ‘satisfacción universal’: la quietud de la perfección entendida como recuperación del paraíso perdido, la restauración de una unidad originaria quebrantada”.¹³²

Ante esa perseverancia universalista indeclinable, la propuesta de Berlin es la del *pluralismo*, como la única solución plausible a esa oposición contemporáneamente agudizada entre el universalismo y el relativismo cultural. Revisemos a grandes trazos su argumentación.

¹³⁰ Berlin, *op. cit.*

¹³¹ Daniel Bell, *Comunitarism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

¹³² Octavio Paz, *Sueño en libertad. Escritos políticos*, Seix Barral, México, 2001, p. 371.

La estrategia argumental de Berlin¹³³ consiste en contraponer al modelo universalista el otro lado de la filosofía iluminista de la historia: la idea de la autonomía irreductible de las culturas, formulada por Herder¹³⁴ y con fuertes antecedentes en Giambattista Vico.¹³⁵ A la utopía de una historia entendida como tránsito progresivo, lineal o dialéctico, el sentido hacia esa —a final de cuentas— transparencia de la razón, se le opone la opacidad de las diferencias culturales, entendidas en su inconmensurabilidad particular e individual. Ninguna ética, ninguna racionalidad de la acción se conforma por sí misma, sino en un contexto simbólico específico, estructurado en torno a la tradición cultural y al lenguaje. En consecuencia, cada cultura tiene criterios propios y una jerarquía de valores diferente de las demás culturas. Por tanto, postular un patrón único respecto del comportamiento racional —y, por ende, humano—, resulta una evidencia de ceguera (*blindness on differences*) respecto de lo que hace concretamente humanos a los seres humanos, su capacidad de diferenciarse culturalmente.

La conclusión de Berlin es tajante: o la democracia abandona sus arraigadas prerrogativas de autoctonía cultural y deja de lado el fetiche universalista y monista de un sujeto sustancial homogéneo o se verá atrapada en sus paradojas, precipitada en la dinámica de la *self-refuting prophecy*. El diagnóstico es severo y, en principio, riguroso; no obstante, la solución propuesta resulta problemática.

Para Berlin, la relación de la democracia con la diferencia puede encapsularse en la noción de democracia pluralista (o de las diferencias). La noción está bien construida, puesto que implica al *conflicto como momento constitutivo del proceso democrático*¹³⁶ y, consecuentemente, la búsqueda del “bien común” resulta pensada como una suerte de equilibrio inestable, resultante de las aspira-

¹³³ Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, op. cit., pp. 190 y ss.

¹³⁴ Johann Gottfried Herder, [1784], *Antropología de la historia*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

¹³⁵ Giambattista Vico, [1737], *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE, México, 1978.

¹³⁶ Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 31-32; Axel Honneth, [1992], *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

ciones de los distintos grupos. Como sea, se trata de una salida nominal —retórica— del ámbito del relativismo ético,¹³⁷ mediante una corrección que consiste en la incorporación de la idea antropológica del pluralismo cultural. En este punto parece no resuelto, intocado, un aspecto fundamental: el no cuestionamiento de la premisa valorativa de la democracia, condensado en el presupuesto de los derechos humanos en tanto que derechos individuales, derechos de naturaleza inalienable para el individuo. De acuerdo al “relativo” relativismo ético (y filosófico), de raigambre kelseniana, se trata de esa valoración última e intangible que fundamenta una superioridad ética —no dicha— de la democracia, y que descansa en un riguroso modelo lógico condicional: *si se elige el principio del derecho a la vida y el de la libertad de cada uno, entonces*, no se puede no preferir la forma democrática. Evidencia evidente a la justa razón, vuelta a la noria, al valor que se afirma incuestionable y, con ello, al conflicto de valores y sus callejones sin salida.

SEGMENTO 7: OTRA VÍA:

CONFLICTO Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Otra senda puede abrirse¹³⁸ (Honneth, su reivindicación radical del “joven” Hegel, de Jena), siempre y cuando se asuma el conflicto de valores como insoluble y, en consecuencia, se adopte una perspectiva en la que el valor democrático no se haga descansar en el individuo, sino en el conflicto como vía heurística, como momento del desafío y enfrentamiento con las “otras culturas”; mismas que niegan o subordinan la democracia a otros valores, como lo colectivo, el Estado, la nación, el pueblo. Bajo esa óptica, la valoración del antagonismo viene a resultar un elemento esencial al modo democrático,¹³⁹ y la lucha por el reconocimiento aparece como el esce-

¹³⁷ Hans Kelsen, *What is Justice?: Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Collected Essays, Lawbook Exchange, Englewood, 2000.

¹³⁸ Honneth, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

¹³⁹ Mouffe, *op. cit.*, p. 28.

nario básico que ofrece las claves de la gramática de los conflictos sociales y de la génesis de los poderes políticos.¹⁴⁰

Si la diversidad de las culturas y las consecuentes y persistentes luchas por el reconocimiento han acompañado toda la historia de la humanidad, el despliegue del mundo moderno, en su figura de globalización reciente, ha favorecido la conformación de nuevas identidades y demandas de identificación. El multiculturalismo tanto como facticidad socio-histórica, así como ensayo de imposición política, exige paradójicamente —en su reiterada y deliberada afirmación “liberal”— un tratamiento conceptual que implique su emplazamiento e inscripción en el marco de los valores liberales clásicos, incluidos los derechos humanos, en tanto que entendidos como su expresión axiológica y programática más alta; que el discurso multiculturalista no se entienda como algo exógeno, patógeno, irreductible a la comprensión racional. Veamos.

El multiculturalismo —su evolución— se beneficia directamente de la erosión de los universales en el pensamiento post-fundamento. La actitud filosófica y política que impregnó el final de siglo ha sido más favorable a la particularidad que a los grandes relatos de la Ilustración. Los conceptos universales, como los derechos humanos, han caído bajo la sospecha de pertenecer a un esquema de pensamiento homogeneizador y hasta totalitario, “pensamiento único”, propio del sesgo occidental de la razón. La crítica postmetafísica y postmoderna coincidió bien con las políticas de la identidad y de la diferencia.¹⁴¹ Se afirmó, así, un rechazo al enfoque Estado-céntrico, en correspondencia con la reactivación de la sociedad civil en diferentes espacios y —sobre todo— la multiplicación y profundización del pluralismo político. Se pudo observar rápidamente, en términos de la filosofía y la teoría políticas, como se producía una inversión pendular de términos: del esencialismo de la totalidad al esencialismo de los elementos particulares. El rechazo a los universales ha derivado en una hipóstasis de las diferencias.

¹⁴⁰ Honneth, *op. cit.*

¹⁴¹ Martin Jay, *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, University of California Press, Berkeley, 1993; Jürgen Habermas, [1988], *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.

Las políticas de la diferencia han puesto de manifiesto cómo el problema de reivindicar un derecho especial transmuta en posibilidad real, sólo si puede concretarse en nombre de un principio universal. Las demandas particulares se refieren necesariamente al discurso de los derechos, el cual tiene como premisa ética y de operación la igualdad política universal. De ese modo, queda instalada una tensión, de improbable solución, consistente en desprender la demanda específica y particular de ese espacio político compartido que es el Estado y que está compuesto a partir de conceptos (y procedimientos) universales. Se trata de una cierta circularidad en la que, como señala Benjamín Arditi, el discurso de los universales funciona para producir universales por medio de universales.¹⁴² Ese es el juego y no otro en la conformación del corpus de la jurisprudencia en las sociedades liberal-democráticas modernas.

Sin embargo, la tensión deviene aporía pues no existe —¿no puede existir?— una coincidencia absoluta entre una exigencia particular y el principio de universalidad. Desde la perspectiva de las diferencias culturales, puede observarse, bien un exceso de universalidad o una insuficiencia de la misma. Esta inadecuación, esta falta de coincidencia, es la que determina el campo de la controversia política. En sentido fuerte, la imposibilidad dialógica de las paradojas o antinomias, “inadecuación entre paradojas lógicas y paradojas existenciales”,¹⁴³ precipita la irrupción en el plano teórico de la necesidad perentoria de la controversia política, del conflicto; aunque, claro, la sustancia material del conflicto proviene del dato político puro, esto quiere decir que las cuestiones vinculadas al reconocimiento de la alteridad, a la afirmación del yo frente al otro, al reconocimiento y la lucha por conseguirlo, no pueden renunciar a su esencia dirimente, que es abierta y rotundamente política.¹⁴⁴

¹⁴² Benjamín Arditi, “La impureza de los universales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, Madrid, 1997.

¹⁴³ Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2488.

¹⁴⁴ Honneth, *op. cit.*, pp. 37-38.

En consecuencia, como en todo hecho político y social, la construcción de la universalidad de los derechos incorpora obligadamente el tema de la fuerza. En este sentido existe una impureza constitutiva de los universales que los articula al conflicto, la negociación política y los procesos de integración de la legitimidad. Todo nuevo derecho, toda nueva actualización de la universalidad (jurídica), implica tanto la corrección de viejas exclusiones como la creación de otras nuevas, así como novedosas diferenciaciones e inclusiones. Por ello, la universalidad impura, tocada por la fuerza, en todo caso negociada, no sólo requiere de un proceso de legitimación formal y político, sino también de un trabajo pedagógico de adiestramiento y aceptación cultural de las normas, como medios para la reproducción del espacio político común o compartido.

La concepción postmetafísica de la sociedad y el derecho¹⁴⁵ no está en condiciones de formular una idea positiva de comunidad universal y, por tanto, al asumir la relación entre derechos humanos y política de la diferencia adopta la noción de universalidad como categoría contingente, producto de un conflicto político inevitable. El nudo de la cuestión radica en que tanto lo universal como lo particular, son conceptos inestables, autónomos sólo en apariencia —al final— indecibles, como propone Derrida, porque son parte de una red de conceptos en la que cada término nuevo lleva la huella de lo que se le opone y le precede.¹⁴⁶ Además, si se acepta la dimensión política en la que habita ineludiblemente la relación entre lo universal y lo particular, el aspecto de fondo consistiría en distinguir la parte y el momento que corresponde al ámbito de la verdad y el de la parte y el momento que corresponde al poder. Los universales y la producción de nuevos universales, se muestran —entonces— como una construcción política y discursiva, construida por una trama de argumentaciones que, en condiciones

¹⁴⁵ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, *op. cit.*

¹⁴⁶ Jacques Derrida, [1967], *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 284.

prácticas suficientes, contribuye a crear o a reconfigurar una comunidad estatal, jurídico-democrática.

Por otro lado, en la argumentación que aspira a discernir el sentido paradójico de los universales occidentales, se impone como necesaria una superación del principio de la idea de la inconmensurabilidad de las culturas (de sesgo antropológico) y la adopción de una perspectiva comparativa, apta para observar la interacción simbólica entre contextos culturales diversos. Atención, la intervención restringida del ámbito simbólico al episodio exclusivo de la diferenciación cultural y las posibilidades de comparación muestran —en sentido inverso— cómo el prejuicio etnocéntrico se mantiene pesadamente presente en las reflexiones antropológicas. Dicho de otra manera, la apuesta por las diferencias, como irreductibles identidades culturales inconmensurables, no resulta ser una antítesis crítica a la cultura universalista de Occidente, sino un deslizamiento hacia otro centro distinto, la otra cara de la moneda del mismo universalismo homologador; una especie de nuevo “indigenismo occidental”.

De ahí que el repudio al “bien común”, entendido al modo universalista y sustancial, no se resuelve hoy día en el escenario herderiano de culturas relacionadas entre sí, como espacios cerrados, insulares, especies de mónadas sin ventanas ni puertas. El mundo globalizado tiene introyectadas —por decirlo así— las contradicciones culturales. La globalización del mundo impone, entonces, a la reflexión filosófica y política un fenómeno tan nuevo y amplio que no se alcanzan a vislumbrar siquiera sus contornos. En el efectivo choque entre las grandes culturas —civilizaciones— del mundo, la confrontación aparece inminente, en trance de urgencia extrema, en virtud de que las democracias occidentales cargan en su propio seno —por herencia, migración o contagio— componentes cada vez más activos y conspicuos de otros contextos culturales.

El dato empírico multicultural de las sociedades, el desafío crítico del discurso multiculturalista, la instrumentación de políticas del reconocimiento de las diferencias y la reivindicación de derechos diferenciados —universales en tanto que derechos, aun-

que particulares en sus contenidos—, la mutación de las premisas de homogeneidad intelectuales y materiales de los Estados nacionales hacia parámetros incuestionables de heterogeneidad, conforman el núcleo del enorme desafío histórico del presente.

Otro plano fundamental, tocado por el desafío multiculturalista afecta y altera el ámbito político más funcional de las sociedades modernas y democráticas, se trata de los cuestionamientos acerca de la institución política por excelencia, sobre la que buena parte del discurso multicultural trabaja críticamente, su territorio privilegiado, su interlocutor primigenio: el Estado nacional, de matriz liberal; el Estado constitucional y democrático de la mayoría de los países desarrollados. No es sólo una elección derivada empíricamente, sino que el Estado liberal-democrático configura el modelo más complejo y desarrollado donde, no sólo por motivos pragmáticos, sino por razones teóricas, el discurso, las propuestas y las políticas multiculturalistas encuentran asidero y posibilidad dialógica y práctica.

Inicialmente se puede establecer (en rigor, la discusión crítica respecto del Estado constitucional democrático permea el conjunto del argumento), que la discusión del multiculturalismo ha aportado un conjunto de severas críticas al *monismo* subyacente en el modelo del Estado-nación liberal. Parekh hace una enumeración elocuente, a saber: “1) la implausible idea de la uniformidad absoluta de la naturaleza humana, que reduce la dimensión cultural a mero elemento superficial de diversidad frente a una inequívoca esencia humana común; 2) lo que conduce a privilegiar ontológicamente las similitudes —humanidad— sobre las diferencias —seres culturales—; 3) esto, a su vez, fundamenta el carácter socialmente trascendental e inmutable de la naturaleza humana; 4) el injustificable optimismo ilustrado de la total cognoscibilidad de esta última; y 5) una concepción de la ‘buena vida’ universal que se deriva de esa común naturaleza humana.”¹⁴⁷

¹⁴⁷ Bhikhu Parekh., *Rethinking Multiculturalism*, Mac Millan, Londres, 2000, pp. 124 y ss.

SEGMENTO 8: DEMOCRACIA EN CUESTIÓN

Ante este escenario —al menos— inquietante, ¿qué papel le toca jugar a la democracia? En primera instancia, tiene que asumirse la radical transformación sufrida por algunos de los problemas (temas) clave con los que se había medido históricamente. La gran herramienta crítica para cuestionar la democracia era el tema de la explotación, intencionalidad crítica soportada, como se ha visto aquí, en el proceso de desigualdad (negación de la igualdad), y que hoy apunta a resolverse predominantemente y malentendiéndola, más bien como marginación. No obstante, la cuestión de la marginación ya no puede, tampoco, ser planteada al modo clásico, sobre la base de indicadores socio-económicos y un discurso predominantemente sociológico; ahora, el tema incorpora la dimensión crítico-cultural,¹⁴⁸ siendo obligada la aproximación mediante un

Por último, aunque de primera importancia: la emergencia ambiental y climática. No procede aquí profundizar en esta cuestión, aunque resulta tan decisiva que, si bien tácticamente eludida, resulta imprescindible incorporarla y situarla en el mapa argumental de cualquier indagación teórica política contemporánea. Se trata del hecho crítico ambiental, con sus riesgos cada vez más acuciantes; el que esta confrontación cultural implosiva de los valores de las sociedades democráticas occidentales ocurra y coincida en el umbral crítico —sin precedente— de la crisis ecológica. Emergencia que compromete la idea histórica y plenamente moderna de naturaleza, sobre la que había edificado la Modernidad, el conjunto de los ordenamientos políticos y de la multiplicidad de modalidades del contrato social. La afirmación plena y urgente del deterioro ambiental obliga a una reactualización de los paradigmas dominantes de la técnica, la ciencia y, también, del pensamiento político, social, del derecho y la filosofía.

¹⁴⁸ Los fundamentalismos contemporáneos, por ejemplo, son expresión límite de (auto)marginación cultural; están a la espera de un análisis crítico, alejado tanto de la denostación como de la apología. Queda claro —al menos— un primer dato: los fundamentalismos integristas no son promovidos por los estamentos explotados y pobres, sino más bien por sectores de la población que se perciben marginados del “centro” de la sociedad. Este sentimiento de marginación del centro, constitutivo de la ideología y aún de la psicología de los fundamentalistas, resulta un elemento básico para el análisis sociológico, pero también para una redefinición del concepto de democracia.

Plantear la cuestión así, supone una crítica radical del concepto democrático occidentalista y mueve a una contraposición entre, por lo menos, las “dos mitades de Occidente” y no entre Occidente y los otros (premodernos, tradicionales); se trata de valorar, entonces, si el modelo oceánico de los países de *common law* no resulta más adecuado que el de los países de *civil law*, para poner en juego los dos polos del conflicto ético central de la actualidad, el universalismo y la diferencia. Está claro que tal

enfoque comparativo de las consecuencias culturales de la globalización.

La activación de una perspectiva comparativa de las culturas aparece, pues, como una operación esencial para la reconstrucción de un concepto de política democrática a la altura de los desafíos radicales del presente, potencializados (catalizados) por la globalización. Decisiva, para poder establecer la relación entre lo invariable y lo que cambia en las formas del poder de las que depende el porvenir, a corto y mediano plazos, de lo que —si se quiere— puede denominarse como una “tercera ola” democrática. Democracia cargada de especificidades nuevas, no adecuadamente teorizadas: transnacional, con soberanía débil, sobre pisos sociales heterogéneos —multiculturales— pero con premisas y diseños institucionales que todavía parten de un *a priori* de homogeneidad cultural y política (ciudadanía). Debate de alta intensidad para la cultura democrática, en sus variantes dominantes, la democrática-liberal y la social-demócrata.

Agenda de discusiones cruciales, donde destaca la confrontación entre los paradigmas subyacentes en las diversas concepciones de orden y de conflicto. Por un lado, el paradigma individualista (metodológico) de comportamiento racional, *la teoría voluntarista de la acción*, que funciona a partir del actor y de su racionalidad, gravitando en torno a nociones tales como preferencia, intencionalidad, proyecto, modelos objetivos, etcétera.¹⁴⁹ Por otro lado, el *paradigma anti-utilitarista de la normatividad social*, para el que la dimensión individualista de la acción estaría sobredeterminada por sistemas simbólicos, vividos y actualizados de modo no necesariamente racional —hasta inconscientes—. ¹⁵⁰

Otro gran tema que confluye y cohabita, de manera casi natural, el debate de confrontación comparativa entre culturas es el de lo sagrado, elemento siempre presente en el ámbito del poder y,

debate apunta a debilitar —tanto en la teoría democrática como en su práctica— la idea del Estado como palanca efectiva y garante de la emancipación.

¹⁴⁹ Weber, *op. cit.*

¹⁵⁰ Derridá, *op. cit.*

también, inherente al nexo o lazo social. La cuestión de lo sagrado gravita determinantemente toda vez que la sociedad es pensada como algo más —núcleo decisivo de la crítica comunitarista al liberalismo— que una simple suma de individuos, sino, más bien, como un complejo articulado de relaciones y símbolos. Aún sin asumir la provocativa propuesta de los autores del Collège de Sociologie (1930), Roger Callois y George Bataille,¹⁵¹ de una “sociología de lo sagrado”, resulta difícil disputar la idea de que una sociedad plenamente secularizada —desacralizada, dice Clifford Geertz— sería una sociedad despolitizada.¹⁵² Lo sagrado, al menos, como persistencia de los rituales y de las interacciones que determinan los mecanismos de identidad e identificación simbólicas, lleva a repensar la noción de secularización, sus vínculos con el racionalismo occidental —en la versión de Weber— y, también, la radical pregunta acerca de su pertinencia heurística y explicativa;¹⁵³ no digamos, si cuenta con el vigor suficiente de sus potencialidades para imponerse políticamente de manera efectiva.

La rebelión neocomunitaria (a menudo acompañada por el neo-populismo) pone en cuestión al liberalismo procedimental y obliga a una nueva interrogación acerca de la forma democrática. Resulta improbable que tal revisión pueda efectuarse sin someter a los dos polos —“individuo” y “comunidad”— a una crítica que profundice los términos en que ha sido pensada su relación por los paradigmas dominantes, todavía determinados por el liberalismo y el socialismo.

Esta exploración del horizonte paradójico detonado por el desafío multicultural en las condiciones de la globalización, apunta también a un territorio no nombrado por el diagnóstico de Berlin o Williams, pero sí sugerido por Robert Dahl,¹⁵⁴ el denominado

¹⁵¹ Georges Bataille, Callois, R., *et al.*, [1979], *El Colegio de Sociología* (Hollier, D. —editor—), Taurus, Madrid, 1982.

¹⁵² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

¹⁵³ Jesús Alán Arias, “Max Weber. ¿Impertinente hoy?”, en *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, Luis Gómez (coord.), Ediciones Quinto Sol, México, 2008, pp. 289-293.

¹⁵⁴ Robert Dahl, [1989], *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1993.

“concepto sombra” de la democracia. No se trata de una superación en clave relativista o pluralista de su estatus, al modo de la autocrítica liberal o la crítica multiculturalista, sino que arraiga en la activación de sus implicaciones críticas (anti-metafísicas).

Si la vocación de la democracia, en tanto institución política típica de Occidente, se define —al modo liberal— en virtud de un fundamento de individualidad, que obliga a una situación de soledad¹⁵⁵ como condición de posibilidad de pensamiento y de configuración libertaria; soledad liberadora al punto de la tristeza y el desamparo ante ese desarraigo de la individualidad (burguesa) respecto de la comunidad; entonces, subsiste una tensión no resuelta entre autonomía individual y determinación de la pertenencia colectiva, al modo de los personajes de la literatura moderna más consciente e ilustrada, también formalmente más revolucionaria: *Kien* de Canetti, *Gregorio Samsa* de Kafka o *Leopold Bloom* de Joyce; sujetos literarios que contienen —paradójicamente— tanto la afirmación radical y liberadora del individuo burgués —libres e iguales— si bien dotados de una nostalgia sabia, solos y tristes en virtud de su conocimiento acerca tanto del tradicional criticismo comunitario respecto del individuo liberal, como de la crítica modernizadora de la tradición; saben y sufren en virtud de ese saber.

Tales alegorías indicarían que la democracia de los individuos —solos, libres e iguales, tristes— es precisamente el lugar común del desarraigo. Desde ese lugar —esa topografía—, podría ofrecerse un modo alternativo de pensar respecto de las comparaciones entre las alteridades culturales, de manera que sea posible escapar de los —opuestos y especulares— riesgos, tanto del universalismo hegemónico como del relativismo. La forma democrática —entonces— como comunidad paradójica, “la comunidad de los sin comunidad”,¹⁵⁶ la democracia como la forma sin forma de las promesas modernas. Si bien resulte meridianamente claro que la tensión

¹⁵⁵ Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Sexto Piso, Madrid, 2007.

¹⁵⁶ Michel Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, pp. 116-118.

crítica inherente a una reflexión así, no podría abdicar de su núcleo esencial y así, del afán —la pasión— por el desencanto del mundo y su correlato necesario, el abandono de Dios o su muerte, el frío placer de ese distanciamiento, de esa condena; y de la mano con ella, la razón secular occidental y sus mitos rondarían de nuevo, como un espectro — un otro fantasma— que recorre Occidente, otra vez...

FINAL

El desafío multicultural —político, cultural, valorativo, hasta epistémico— se potencia a niveles de urgencia radical para las democracias occidentales, sus modalidades de convivencia y sus instituciones políticas y jurídicas. La tensión crítica atisba núcleos problemáticos que reclaman una reactivación del pensamiento crítico. La reformulación multiculturalista del debate, bajo esa óptica de emergente riesgo, resultaría crucial para la comprensión y tratamiento críticos de los nudos, aporías y paradojas del pensamiento universalista. La contribución que el multiculturalismo (y su versión ponderada a la discusión liberal-comunitaria) ofrece al debate contemporáneo, en las condiciones de extrema urgencia impuestas por la globalización, consiste en la implicación de claves irrenunciables para la reformulación de los dilemas teóricos y las encrucijadas prácticas de las sociedades contemporáneas; tal es el argumento de fondo, la razón crucial de ese imperativo multicultural, imposible ya de desoír.