

Humanismo y derechos de las minorías: ¿reconocimiento político de la diferencia cultural o crítica cultural de la construcción política de la diferencia?

Humanism and Minority Rights: Political Recognition of Cultural Differences or Cultural Criticism of Political Construction of Differences?

Ismael Cortés
Universidad Jaume I, España

RESUMEN El objetivo de este artículo es presentar una lectura actualizada de los debates ético-normativos sobre el reconocimiento de las diferencias, a propósito de las iniciativas que han configurado el marco legal internacional de derechos de las minorías. Para ello, el artículo se organiza en tres apartados: 1. El primer apartado está dedicado a presentar una definición introductoria de los derechos de las minorías. 2. El segundo apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Charles Taylor sobre el derecho de las minorías, en el marco de su concepción comunitarista de la libertad y el desarrollo individual. 3. El tercer apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Bhabha sobre el derecho de las minorías, en el marco de su crítica humanista a la construcción política de la diferencia.

PALABRAS CLAVE humanismo; derechos de las minorías; reconocimiento de la diferencia; crítica cultural; lucha por la justicia.

ABSTRACT *The aim of this article is to present a renewed reading of ethical-normative debates on recognition of cultural differences, by interrogating the initiatives that have constituted the international minority rights framework. The article is divided into three sections: 1. The first section approaches an introductory definition of minority rights. 2. The second section presents the philosophical reading of Charles Taylor on minority rights, within the ethical framework of his communitarian conception of freedom and individual development. 3. The third section presents the philosophical reading of*

Bhabha on minority rights, within the ethical framework of his humanistic critique to the political construction of cultural differences.

KEY WORDS *Humanism; Minority Rights; Recognition of Differences; Cultural Criticism; Fight for Justice.*

222

RECIBIDO *RECEIVED* 11/06/17

ACEPTADO *ACCEPTED* 21/11/17

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/18

NOTA DEL AUTOR

Ismael Cortés, Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz / Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad Jaume I, España.

Correo electrónico: ismaelcortes_@hotmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1541-7306>

El artículo plantea responder a la pregunta sobre las posibilidades de articular una concepción compleja del reconocimiento de las diferencias culturales que: 1) por un lado, incluya la protección y promoción institucional de las distintas culturas, posibilitando así el pleno desarrollo de todos los ciudadanos en su arraigo comunitario; 2) y por otro lado, restituya las dinámicas político-económicas de discriminación histórica hacia las minorías, con programas que superen la legitimación de la desigualdad incrustada en paradigmas esencialistas de la identidad.

Los derechos de las minorías: una cuestión a definir

Este primer apartado abre con dos preguntas fundamentales: 1. ¿Qué es una minoría? 2. ¿En qué consisten los derechos de las minorías?

Respondiendo a la primera pregunta, tal y como reconoce la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU: "no hay ninguna definición internacionalmente acordada sobre qué grupos constituyen minorías" (ONU, 2010). No obstante, desde 1977, la ONU ha venido utilizando la siguiente definición (no vinculante) de minoría:¹

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que se encuentra en una posición no dominante y cuyos miembros, que son nacionales del Estado, poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y manifiestan, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad para preservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma. (ONU, 2010, p. 3).

Ante el vacío de una definición aceptada por el Derecho Internacional, el reconocimiento del estatus de minoría se juega en el plano político nacional. A este respecto, el instrumento legal más relevante es el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos:

En los Estados en que existan minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los

¹ Definición aportada por Capotorti en 1977, en calidad de Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías.

demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma. (ONU, 1966).

A pesar de la ratificación internacional del Pacto, la mayoría de los países vio en el reconocimiento de los derechos de las minorías una potencial amenaza para la unidad de los Estados-nación. De hecho, en los años 70 y 80, fueron muchos los Estados que propusieron enmiendas al citado artículo 27, con el propósito de: o bien no reconocer la existencia de minorías en su territorio, o bien limitar el alcance de los derechos de las minorías.

Para profundizar en el significado de los Derechos de las Minorías, otro documento fundamental es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (1993). Esta declaración establece normas fundamentales para gestionar la diversidad y garantizar la no discriminación de las minorías, en su lucha por alcanzar la igualdad económica y la plena participación social y política. En el preámbulo, la Declaración reconoce que se inspira en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y expresa la necesidad de lograr una aplicación más eficiente de los instrumentos internacionales, en lo que respecta a los derechos de las minorías. Los artículos 1.1, 2.3 y 5.1 de esta declaración recogen aspectos que considero fundamentales:

Artículo 1.1: Los Estados protegerán la identidad y la existencia nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad. (ONU, 1993).

Artículo 2.3: Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en las decisiones que se adopten a nivel nacional y, cuando proceda, a nivel regional respecto de la minoría a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan, de toda manera que no sea incompatible con la legislación nacional. (ONU, 1993).

Artículo 5.1: Las políticas y programas nacionales se planificarán y ejecutarán teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías. (ONU, 1993).

Si atendemos a los tres artículos arriba citados, podemos destacar dos cuestiones centrales: 1. La responsabilidad estatal de proteger la supervivencia de las minorías culturales. 2. La responsabilidad estatal de promover la integración de las minorías en la vida social y política. A continuación veremos cómo se conjugan estas dos dimensiones del derecho a la diferencia (aparentemente dilemáticas).

Multiculturalismo y derechos de las minorías

Tras una aproximación legal al concepto de *minoría*, en este segundo apartado entraremos en la dimensión ético-normativa del debate sobre el reconocimiento. Para ello, abordaremos los argumentos que ha aportado a este debate el filósofo canadiense Charles Taylor, que sentaron los fundamentos teóricos del multiculturalismo y el comunitarismo, a finales de los 80 y principios de los 90. Originalmente, Taylor elaboró su teoría ético-política respecto del caso de la minoría francófona y católica en Canadá. No obstante, la teoría de Taylor ha alcanzado un impacto global y se ha aplicado al estudio de casos de otras minorías en Europa, Latinoamérica y Oceanía (Kymlicka, 2008).

Taylor defiende la tesis central de que el Estado tiene la responsabilidad de proteger a las culturas minoritarias. El axioma sobre el que se construye la argumentación de Taylor es el siguiente: las libertades abstractas que asegura el Estado de derecho moderno no son suficientes para garantizar el libre desarrollo del sujeto, en tanto no incluyan los derechos culturales comunitarios. Desde un punto de vista axiológico, Taylor apela al rol trascendental de la comunidad cultural en la que el individuo se desarrolla como persona.

Tres años antes de la publicación de *Sources of the Self* (Taylor, 1989), obra que internacionalizó el pensamiento de Taylor, la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, el 14 de diciembre de 1986. Si atendemos al artículo 1.1 de la Declaración, encontramos que

El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él. (ONU, 1986).

De aquí podemos derivar que el derecho al desarrollo es simultáneamente un derecho individual (de todo ser humano) y un derecho colectivo (de todos los pueblos). Siguiendo con Taylor, el aspecto crucial es la interdependencia entre lo individual y lo comunitario; de modo que la protección estatal de los derechos culturales comunitarios se convierte en condición de posibilidad del desarrollo del individuo. Esta interpretación dialéctica, que imbrica el desarrollo individual y el arraigo comunitario, implica el deber estatal de garantizar el pleno ejercicio de los derechos culturales, especialmente a aquellas minorías cuyos derechos se han visto históricamente vulnerados.

Según Taylor, la protección preferencial (en ocasiones exclusiva y excluyente) que ofrece el Estado a la cultura nacional hegemónica genera una tensión social al contrariar los sentimientos comunitarios de aquellos ciudadanos que se han educado en una cultura minoritaria. La resolución de este conflicto social-identitario pasaría por un proceso de mutuo reconocimiento entre la cultura hegemónica nacional y las culturas minoritarias. A este respecto, la siguiente cita de Taylor es de gran valor ilustrativo:

Yo negocio mi identidad a través del diálogo, parcialmente internalizado, con los otros. Es por ello que el ideal de un nuevo desarrollo de la identidad da una importancia crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de mi relación dialógica con los otros. (Taylor, 1989, p. 48).

De aquí podemos derivar que la compartimentalización de la sociedad en comunidades aisladas no es la solución al conflicto. Por el contrario, de acuerdo con Taylor, este conflicto se resolvería por medio del reconocimiento intercultural, que conduce hacia un proceso de diálogo en el que mi identidad y la identidad de los otros se ve ampliada y enriquecida. El diálogo intercultural aumenta el campo de la libertad

del individuo, al abrirnos la posibilidad de formarnos y desarrollarnos en una identidad múltiple y compleja. De este modo, Taylor justifica el diálogo intercultural dentro del marco del liberalismo axiológico, y sitúa la libertad en el centro de la vida moral y política. La originalidad de la ética de Taylor está en su propuesta de vincular la libertad individual y los derechos culturales comunitarios.

De acuerdo con Taylor, la abstracción del sujeto de los derechos civiles y políticos obvia los mecanismos fácticos de significación y elección que operan en la vida cotidiana, esto es, las fuentes comunitarias de la formación del yo como sujeto ético. Taylor soluciona la tensión entre el sujeto abstracto de los derechos civiles y políticos, y el sujeto concreto de la *praxis* ética, aplicando una interpretación comunitarista de la teoría del derecho de Hegel que vincula la moral subjetiva (*Moralität*) y la eticidad comunitaria (*Sittlichkeit*) como instancias interdependientes (Hegel, 2005; Taylor, 1993).

En la interpretación de Taylor, la libertad ética de los ciudadanos pertenecientes a minorías solo queda garantizada por el *derecho a la diferencia*, que se materializa en las leyes dirigidas a la protección y promoción de las culturas minoritarias. Este derecho a la diferencia choca con una determinada interpretación del respeto igualitario, que insiste en una aplicación uniforme de los programas educativos y culturales que definen los principios monológicos que regulan la socialización del individuo. Esta idea del respeto igualitario se abstrae de las diferencias culturales, apoyándose en el supuesto de educar la conciencia del individuo en su capacidad de autodeterminarse en su libertad moral. A este respecto, Taylor señala que “ese conjunto de principios ciegos a la diferencia —supuestamente neutral— de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica” (1993, p. 67).

Taylor desmonta el mito de la autodeterminación individual de la libertad y considera esencial garantizar los derechos culturales de las minorías, como *conditio sine qua non* para el libre desarrollo de la personalidad moral del yo:

Cuando llegamos a entender qué es lo que nos define como nosotros mismos, en qué consiste nuestra originalidad, nos

damos cuenta de que tenemos que acudir a un fondo de sentido que nos indica qué es significativo... Mi entendimiento sobre el significado de las cosas y sobre el significado de la vida es fruto del aprendizaje comunitario, de mi relación con aquellos que son emocionalmente cercanos a mí. (Taylor, 1992, pp. 40-41).

Aquí, el desarrollo de la ética del *yo* se define en términos del aprendizaje moral en comunidades culturales concretas, donde el sujeto forja un compromiso de lealtad a unos principios compartidos por el colectivo al que pertenece. Este componente de lealtad para con la *propia cultura* puede generar tensiones con la lealtad que el Estado demanda a sus ciudadanos para con la *cultura hegemónica* nacional. Para superar este tipo de conflicto de lealtades, Taylor es contrario tanto a la imposición de principios monológicos de regulación de la vida cultural ciudadana, como a la división de la ciudadanía en espacios morales y políticos fragmentados.

Ahora bien, si defendemos la libertad de los ciudadanos a ser leales a ideales de vida diferentes a los de la cultura nacional hegemónica; y nos oponemos a la implantación estatal de elementos de socialización monológicos (léase generales) que articulen la convivencia entre una ciudadanía culturalmente plural: ¿cómo evitamos el conflicto de lealtades entre ciudadanos pertenecientes a diferentes comunidades culturales, y la consiguiente fragmentación de la ciudadanía? La solución de Taylor a este dilema pasa por el reconocimiento intercultural, sobre la base común del respeto a la libertad individual considerada el valor central de la democracia. El argumento principal de Taylor es que el Estado democrático de derecho debe proteger la libertad moral de los ciudadanos, sin privilegiar el valor existencial de una cultura sobre las demás. Taylor aborda esta cuestión proponiendo el principio de la "neutralidad del Estado", que implica diferenciar entre la comunidad cultural y la comunidad política: la una no debe estar al servicio de la otra (1992, p. 117).

El principio de neutralidad se rompería en el momento en que el Estado privilegie una cultura por encima de las demás. Ahora bien, esta concepción neutral del Estado obvia precisamente las condiciones históricas sobre las que se han fundado los Estados modernos, esto es, sobre la base de una cultura particular que se hegemoniza y adquiere

una entidad política propia en la forma administrativa-territorial del Estado-nación. Taylor no ignora la asimetría que existe entre la cultura nacional hegemónica y las culturas minoritarias. Por ende, partiendo del hecho histórico de que todo Estado-nación se ha formado a partir de la hegemonía nacional de una cultura sobre las demás, Taylor advierte la necesidad de que el Estado reconozca de manera proactiva el valor denostado de las culturas minoritarias, y aporte recursos para su protección y desarrollo.

Desde este enfoque, llegar a un reconocimiento de la diferencia requiere establecer algunos estándares respecto a los cuales las identidades históricamente denostadas puedan reivindicar su igualdad. Esto debe implicar algún acuerdo sustantivo sobre el valor de la igualdad. El entendimiento político de la igualdad implica tomarse en serio cómo asistir el desarrollo de las diferentes culturas manteniendo una esfera moral y política compartida. Así, el *derecho a la diferencia* no pasa por la fragmentación ciudadana en espacios culturales compartimentalizados; sino por el igual derecho de todas las partes (léase comunidades culturales) a definir la relación entre las partes y el todo, en un mismo espacio de diálogo, con reglas y procedimientos deliberativos comunes.

En el siguiente apartado, presentaremos los dilemas del reconocimiento de las diferencias más allá del marco multiculturalista, focalizando en la crítica humanista de Bhabha a los mecanismos políticos de construcción de la(s) diferencia(s).

La crítica humanista a la producción política de la diferencia

La crítica humanista de Bhabha maneja una definición cualitativa del concepto de *minoría*, según la cual, la condición de minoría no se corresponde necesariamente con una relación de inferioridad demográfica, sino con los efectos de relaciones de poder intergrupales que implican desigualdad, discriminación o dominación. Si tomamos como ejemplo paradigmático el caso del Apartheid en Sudáfrica, la población indígena negra constituía una mayoría demográfica, no obstante, ocupaba una posición políticamente minoritaria respecto a la población blanca que ocupaba los puestos de poder.

Hemos de destacar que al tiempo que Bhabha empezaba a desarrollar en Estados Unidos su crítica cultural a la producción política de la diferencia (en los años 80); en Francia, el geógrafo Pierre George publicó un libro de gran impacto internacional, *Géopolitique des minorités* (1984): donde analizó el *hecho minoritario* como un fenómeno fundamental del estudio de la organización político-económica de las poblaciones. Según P. George, el mecanismo que convierte a un grupo socio-cultural en minoría consiste en un proceso de *inferiorización*. Tal proceso obedece a factores de dominación tanto económica como cultural, facilitados por el control político de distintos aparatos de poder, incluyendo el rol estratégico del Estado y sus diferentes instituciones. En este estudio, P. George afirma que a lo largo de la historia las mayorías demográficas han constituido minorías sociológicas; no obstante, las guerras de descolonización habían dado lugar a diásporas emergentes que constituían simultáneamente minorías demográficas y minorías sociológicas (1984, pp. 154-55).

En este contexto intelectual, la Recomendación General n° 18 del Comité de Derechos Humanos de la ONU, en 1989, advertía sobre la responsabilidad de los Estados de cumplir con el principio de no discriminación, para contrarrestar las dinámicas históricas de inferiorización de determinados grupos sociales. Concretamente, la Recomendación General n° 18 indicaba que los Estados están obligados a:

Adoptar disposiciones positivas para reducir o eliminar las condiciones que originan o facilitan que se perpetúe la discriminación prohibida por el Pacto [de los Derechos Civiles y Políticos]. Las medidas de este carácter pueden llegar hasta otorgar, durante un tiempo, al sector de la población de que se trate un cierto trato preferencial en cuestiones concretas en comparación con el resto de la población, en cuanto sea necesario para corregir la discriminación de hecho. (ONU, 1989).

Aquí, el sentido de la *diferencia* no alude a una diferencia cultural, sino a una diferencia social, política y económica que se define en términos de relaciones estructurales de desigualdad, exclusión y/o dominación. El reconocimiento por parte del Estado de este tipo de

diferencias genera la obligación de aplicar medidas positivas, que deben ser proporcionales a la brecha de desigualdad sobre la que se quiere intervenir, con la finalidad de proveer equidad entre todos los ciudadanos. A propósito de este deber *especial* del Estado de derecho para con las minorías, Bhabha plantea los siguientes dilemas:

¿Acaso puede una demanda de universalidad, al mismo tiempo, alentar un reclamo de especificidad? ¿Cómo se puede trazar la línea divisoria entre una y otra? ¿Cómo habría de alinearse la "dignidad igualitaria" con un derecho a la "igualdad en la diferencia"? (Bhabha, 2013, p. 38) [cursiva en el original].

Para abordar la respuesta a los dilemas que plantea Bhabha, considero imprescindible volver sobre la definición de la categoría de *minoría*:

1. Por un lado, debemos reconsiderar el término de minoría tal y como queda definido en la filosofía de Taylor, esto es, como una minoría cultural subalternizada respecto a la cultura hegemónica de un Estado.

2. Por otro lado, debemos reconsiderar el término de minoría tal y como queda definido en la filosofía de Bhabha, esto es, como un grupo social desplazado de las esferas del poder económico, político y/o simbólico.

Si tomamos el primer sentido del concepto de minoría, el reconocimiento de la diferencia incluye lo que la Recomendación General n° 18 llamaba

Los derechos específicos de determinadas categorías de personas o comunidades, por ejemplo, las personas pertenecientes a minorías a gozar de su cultura, profesar y practicar su religión y emplear su idioma... Estos derechos son derechos permanentes, reconocidos como tales en los instrumentos de los derechos humanos. (ONU, 1989).

Si tomamos el segundo sentido del concepto de minoría, el reconocimiento de la diferencia se concreta en *medidas especiales* conocidas generalmente como *acción afirmativa*. Estas medidas no constituyen derechos permanentes, sino que se concretan en la forma de políticas públicas con un origen y un fin determinado en el tiempo. En la demanda de alinear la *dignidad igualitaria* con un derecho a la

igualdad en la diferencia, en ocasiones ambos sentidos del concepto de minoría están implicados de manera imbricada: *i.e.* hay ocasiones en que ambos sentidos de minoría confluyen en un mismo colectivo, de tal modo que los titulares de los derechos culturales permanentes podrían beneficiarse también de medidas sociales especiales (temporales).

Bhabha va un paso más allá en su reflexión sobre la condición subalterna de las minorías, y sobre la responsabilidad del Estado en la protección de éstas; y se pregunta por los mecanismos que deberían activarse para evitar situaciones como las que condujeron al Apartheid en Sudáfrica, o a episodios como los del genocidio bosnio en Srebrenica (1995), o el genocidio de los tutsi en Ruanda (1994). Las reflexiones de Bhabha sobre estos tres casos ponen de relieve un aspecto más profundo acerca de la obligación del Estado de proteger a las minorías; poniendo el foco sobre las relaciones de dominación intergrupales que implican prácticas de racismo estructural, que se ejercen sobre la base de un proceso de deshumanización de los colectivos minorizados, cuyo resultado extremo son las prácticas de genocidio.

En este nivel de reflexión, la cuestión de la justicia relativa al reconocimiento de las diferencias implica cuestionar las posiciones de hegemonía/subalternidad, a partir de un diálogo democrático que active una reflexión acerca de la configuración histórico-política de la diferencia. En este sentido, la lucha por el reconocimiento constituye una lucha histórica por la justicia, que se inserta en el campo de los antagonismos políticos del presente, en el que distintas subjetividades colectivas entran en disputa por determinar el alcance y la aplicación de la universalidad del derecho. En esta lucha por el reconocimiento, las voces de las minorías cuestionan los límites de la universalidad de la justicia, a partir de la impugnación de situaciones concretas de desigualdad, discriminación y/o dominación. En esta dialéctica entre lucha por el reconocimiento/lucha por la justicia emerge la agencia de la alteridad. A este respecto, Bhabha subraya que en la lucha por el reconocimiento: "somos parte de un diálogo que al principio puede no ser oído —siempre pueden ignorarte—, pero ya nadie puede negar tu estatus como persona" (Bhabha, 2013, p. 108).

El objetivo de la lucha por el reconocimiento no es legitimar el valor cultural diferencial de las distintas identidades colectivas; sino

cuestionar el poder que concentran las identidades hegemónicas para regular las normas de la producción simbólica, la concentración/redistribución económica y la representación política. En este marco de interpretación, el objetivo político de las luchas por el reconocimiento radica en hacer emerger un debate ético-político que cuestione la jerarquía de poder entre las diferentes identidades colectivas.

Así pues, la lucha por el reconocimiento no persigue como objetivo estratégico institucionalizar el valor de las diferencias culturales; sino que busca combatir las dinámicas de exclusión, discriminación y/o dominación. Esta lucha por el reconocimiento implica un diálogo político que alcanza el nivel de la memoria histórica. Tal diálogo sentaría las bases para una ética de la vecindad: entendiendo la vecindad como una metáfora de la convivencia histórica con el *otro* que ha habitado entre *nosotros*, y cuya identidad ha sido históricamente negada, menospreciada, subalternizada o incluso deshumanizada (Bhabha, 2011).

En respuesta a las lógicas de negación y deshumanización del otro, Bhabha defiende la actualidad del humanismo como una propuesta ética para la paz. Bhabha considera esencial redescubrir la humanidad que nos une y relaciona la metáfora de la *vecindad* con la metáfora de la *hospitalidad*, en diálogo con la ética de Derrida y Lévinas (Bhabha, 2013; Derrida, 2000; Lévinas, 1999). En la filosofía de Bhabha, las metáforas de la *vecindad* y la *hospitalidad* resignifican la espacialidad del vivir juntos como una relación dialógica. A este respecto, Bhabha destaca que para Lévinas “el lenguaje es hospitalidad” (Bhabha, 2013, p. 29).

Bhabha considera el lenguaje como el campo original donde se constituyen las relaciones éticas de convivencia. Partiendo de este axioma, pone de relieve la función deshumanizadora que desempeñan los estereotipos, como un modo de construir la indignidad del otro, es decir, de significar la diferencia como inferioridad ontológica. En esta línea de interpretación, Bhabha explica la violencia desde “la ausencia de ese trabajo ético y político de negociación constante entre la significación lingüística y las regulaciones discursivas y gubernamentales” (Bhabha, 2013, p. 31).

Aquí reaparece la cuestión del reconocimiento de las diferencias, ya no tanto desde la perspectiva de la responsabilidad del Estado, sino

antes bien desde un nivel aún más profundo de la responsabilidad ética que nos implica a todos, en tanto que *vecinos de los otros*. Este planteamiento reenfoca la pregunta por la justicia desde la perspectiva de la responsabilidad ciudadana. A este respecto, Bhabha habla de la función de la pedagogía humanista en la misión de la construcción de la paz social. En el centro de la misión de la pedagogía humanista está la crítica al esencialismo de la identidad que ha tomado la forma política del etnonacionalismo: un proyecto político que organiza la sociedad, la economía, la política y la cultura a partir del proyecto hegemónico de una identidad nacional que subordina o incluso niega al resto de identidades. En la crítica al etnonacionalismo, Bhabha declara un compromiso de las ciencias hermenéuticas con el análisis de las experiencias lingüísticas y simbólicas que estructuran la subjetividad humana, focalizando en “el valor específico de la política de producción cultural” (Bhabha, 2002, p. 40).

De acuerdo con Bhabha, el valor de la crítica cultural no consiste en prescribir tolerancia hacia el igual valor de las diferentes identidades culturales; sino en cuestionar el modo en que las representaciones simbólicas *normalizan* las diferencias sociales y políticas mediante la significación estereotipada de la *alteridad*. A este respecto, en abril de 2017, en la Universidad de Harvard, Bhabha contribuyó al panel *World, Image, Thought*, en la conferencia *Culture beyond borders*, poniendo de relieve el valor de la crítica cultural en el cuestionamiento analítico de los modelos estereotipados y esencialistas de la representación simbólica de las diferencias (Bhabha, 2017). En dicha conferencia, Bhabha destacó que el valor democrático de la crítica cultural radica precisamente en la toma de conciencia del impacto que la representación simbólica de las diferencias tiene sobre la esfera pública deliberativa, donde se forma la opinión pública y se informa el debate político.

La crítica cultural de Bhabha dialoga con un texto póstumo de Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (2004). El núcleo del diálogo Bhabha/Said radica en el compromiso de las humanidades con el análisis de la representación de la *identidad* que desvela los mecanismos de *normalización* de las diferencias. Este análisis aborda las estrategias de identificación cultural, presentándolas respecto de

los procesos histórico-políticos contingentes. Bhabha pone así de relieve que:

El elemento retórico se convierte en una cuestión política tan fundamental para la re-construcción de la ciudadanía como la identidad legal o la protección de los derechos individuales y grupales. Lo que confiere a la retórica una causalidad y una agencia cuasi autónoma. (Bhabha, 2013, p. 175).

La crítica al discurso nacionalista constituye un objetivo estratégico principal en la conceptualización de “la nación como una forma de elaboración cultural” (Bhabha, 2010, p. 14). Desde esta perspectiva, la crítica cultural focaliza en los discursos que

En nombre del interés nacional o la prerrogativa étnica racionalizan las tendencias autoritarias, “normalizadoras” que existen dentro de las culturas. En este sentido, la perspectiva antagonista de la nación como narración establece las fronteras culturales de la nación para que estas puedan ser reconocidas. (Bhabha, 2010, p. 15).

Bhabha destaca el valor hermenéutico del humanismo de Said y su contribución a la reflexión sobre el lugar que la narración ocupa en las prácticas de la vida cotidiana: “la idea de la narración resulta de fundamental interés para el humanismo como parte de su compromiso con una interpretación revisionista de la historia” (Bhabha, 2013, p. 170). Esta dimensión lingüística constituyente de los procesos políticos de transformación social no-violenta, implica un proyecto ético de memoria colectiva que ahonda en las prácticas dialógicas como una vía de reconciliación con la *otredad*; con el objetivo de superar las lógicas de negación y deshumanización del otro. El compromiso humanista con la paz radica en reconstruir una memoria polifónica en la que emerge un sentido de la comunidad que incluye distintas narrativas y subjetividades, teniendo especialmente en cuenta a aquellas identidades que han sido silenciadas o borradas por la *Historia hegemónica*. A este respecto, el propio Said decía: “creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silencios, en el mundo de la memoria, en los lugares de la exclusión y la invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes” (Said, 2004, p. 81).

Conclusiones

El artículo se ha ocupado de presentar una lectura dilemática de los debates ético-normativos en torno al problema teórico y político del reconocimiento de las diferencias, teniendo en cuenta los desafíos normativos y semánticos que han definido la institucionalización de los derechos de las minorías en el marco de la ONU. El artículo ha presentado dos modelos analíticos de los derechos de las minorías: el modelo comunitarista de Taylor y el modelo crítico-humanista de Bhabha.

A partir de un análisis comparativo entre ambos modelos, el artículo defiende un proyecto hermenéutico que:

1. Desarticule las concepciones esencialistas y estereotipadas de las diferencias.
2. Genere un modelo de democracia interactiva y dialógica entre diferentes identidades colectivas.
3. Reconstruya los lazos históricos comunitarios entre identidades culturales que han atravesado procesos violentos de antagonismo político.

Estos tres elementos permitirían:

1. Focalizar el carácter contingente de los antagonismos, sin naturalizar las diferencias culturales.
2. Poner de relieve la importancia de los procesos de integración de las distintas identidades en las diferentes esferas de producción semántica y normativa: esfera académica-universitaria, esfera mediática y esfera político-institucional.
3. Ampliar el horizonte de la memoria colectiva, ahondando en un estudio polifónico de la genealogía de las diferencias intergrupales.

Referencias bibliográficas

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución 2200 A (XXI),
"Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos", (16 de diciembre de 1966), disponible en [http://www.undocs.org/A/RES/2200\(XXI\)](http://www.undocs.org/A/RES/2200(XXI))

Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 41/128,
"Declaración sobre el derecho al desarrollo", (4 de diciembre de 1986), disponible en <http://www.undocs.org/A/RES/41/128>

Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 47/135,
"Declaración sobre los Derechos de las personas

- pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”, (3 de febrero de 1993), disponible en <https://undocs.org/A/RES/47/135>
- Bhabha, H. K. (2002). El compromiso con la teoría. En H. K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (C. Aira, trad., pp. 39-59). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bhabha, H. K. (2010). Narrar la nación. En H. K. Bhabha (Ed.), *Nación y Narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (M. G. Ubaldini, trad., pp. 11-19). México DF, México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. K. (2011). *Our neighbors, ourselves: contemporary reflections on survival* [Nuestros vecinos, nosotros mismos: reflexiones contemporáneas sobre la supervivencia]. Berlín, Alemania: De Gruyter.
- Bhabha, H. K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos* (H. Salas, Trad.). México DF, México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. K. (2017, abril). Contribución en el panel *World, image, thought* [Mundo, imagen pensamiento]. Panel llevado a cabo en la conferencia *Culture beyond borders: the Roma contribution*. Harvard University.
- Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, “Observación General 18 sobre no discriminación” (10 de noviembre de 1989), disponible en <https://undocs.org/HRI/GEN/1/Rev.7>
- Derrida, J. (2000). *La hospitalidad* (M. Segoviano, Trad.). Buenos Aires, Argentina: De la Flor.
- George, P. (1984): *Géopolitique de minorités* [Geopolítica de las minorías]. Paris, Francia: Presses Universitaires de France.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona, CT: Edhasa.
- Kymlicka, W. (2008). Los derechos de las minorías en la filosofía política y en el derecho internacional. *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, (22), 46-72.
- Lévinas, E. (1999) Peace and proximity [Paz y proximidad]. En E.

Lévinas, *Alterity and transcendence* (pp. 131-145). Londres, Reino Unido: The Athlone.

Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, *Derechos de las minorías: normas internacionales y orientaciones para su aplicación* (Nueva York - Ginebra: Naciones Unidas, 2010), disponible en https://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_sp.pdf

Said, E. (2004). *Humanism and democratic criticism* [Humanismo y crítica democrática]. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: the making of modern identity* [Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity* [La ética de la autenticidad]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (M. Utrilla de Neira, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.