

## **El multiculturalismo: libertad individual y grupo de pertenencia**

*Eguzki Urteaga<sup>1</sup>*

### INTRODUCCIÓN

En su versión liberal, en el sentido anglosajón de la palabra, el multiculturalismo defiende una política de reconocimiento basada en un compromiso en favor de la libertad de elección y de la autonomía. Este compromiso supone que se reconozca, en cierta medida, la pertenencia cultural de los individuos. Sobre esta base, se pueden identificar tres justificaciones del reconocimiento de los derechos diferenciados en función de la pertenencia a grupos nacionales: 1) la igualdad según la cual el grupo minoritario padece una injusticia que puede y debe ser corregida, 2) la deuda histórica en función de la cual la minoría expresa una reivindicación que se fundamenta en unos acuerdos anteriores o una jurisprudencia, y 3) la diversidad cultural como valor intrínseco.

- El primer argumento utilizado es generalmente el que consiste en decir que es justo que todos los ciudadanos sean tratados con igualdad. Una mayor justicia supondría, por lo tanto, una mejor toma en consideración de todas las especificidades y no solamente las que caracterizan la cultura mayoritaria.
- El reconocimiento de las diferencias puede también estar vinculado a la existencia de tratados o de acuerdos históricos que garanticen la autonomía, por lo menos relativa, de la comunidad histórica concernida. Este argumento plantea fundamentalmente unas dificultades factuales y jurídicas. Pero, comparten con el anterior el hecho de poner el énfasis sobre las obligaciones del grupo mayoritario dominante con respecto a los colectivos desfavorecidos.
- El tercer argumento consiste en defender el derecho a la diferencia basándose en la diversidad cultural como norma. Mientras que los dos

---

1 Universidad del País Vasco. Departamento de Sociología 1. Los Apraiz, 2 01006 Vitoria. E-mail: eguzki.urteaga@ehu.es

primeros argumentos hacen referencia a las obligaciones del grupo mayoritario hacia las minorías, el tercero subraya el interés que el conjunto de la sociedad puede tener en favorecer la diversidad cultural. Según Falk, «la diversidad societal aumenta la calidad de vida, enriqueciendo nuestra experiencia y aumentando la cantidad de los recursos culturales»<sup>2</sup>. Se asocian, por lo tanto, unas ventajas morales, estéticas e incluso educativas a la diversidad etno-cultural, y, desde un punto de vista político, al multiculturalismo. La diversidad cultural se convierte muy rápidamente en un valor en sí. Un contenido cultural y normativo cualquiera se encuentra justificado por el simple hecho de que representa unas características que le distinguen. El multiculturalismo se convierte así en una norma a la cual se podrían subordinar otras.

En este sentido, existen tres tipos de argumentos. Una primera justificación aspira a realizar el proyecto de la modernidad para mejorar la explotación de un contenido normativo ya existente. Se le añade un segundo argumento de tipo legalista y un tercer argumento que se basa sobre una innovación normativa a la cual pueden mezclarse unas premisas utilitarias, como, por ejemplo, cuando se dice que la cultura mayoritaria tiene que enfrentarse a otras culturas. Estas explicaciones son interesantes y pueden tener, según las circunstancias, cierta pertinencia. Pero únicamente el primero nos invita a tratar la cuestión a nivel de los principios. De hecho, nos situaremos a ese nivel, sin olvidar que el régimen multicultural tiene como obligación la necesidad de hacer frente a un doble desafío: ser «acogedor con la diferencia», asegurando la justicia y la cohesión social de conjunto. Para ello, tiene que responder a unos criterios que permitan prevenir los riesgos inherentes a lo que Amartya Sen denomina el «monoculturalismo plural»<sup>3</sup>.

#### EL RIESGO DEL MONOCULTURALISMO PLURAL

Habermas ha dado a la tesis que defiende el principio de articulación entre libertad individual y cultura de pertenencia una formulación convincente<sup>4</sup>. A la imagen de Taylor o de Kymlicka, considera que los derechos culturales se justifican una vez garantizada «la igualdad entre unas libertades éticas para todos». Esta libertad compartida supone que cada uno pueda elegir libremente sus fines. Para que el individuo pueda gozar de esta libertad de decisión, es

2 R. FALK, «The rights of peoples», en J. CRAWFORD, *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 23.

3 A. SEN, *Identité et violence. L'illusion du destin*, Odile Jacob, Paris, 2007.

4 J. HABERMAS, *Entre nationalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2008, p. 247.

necesario que «disponga de un abanico suficientemente amplio de orientaciones axiológicas en función de las cuales puede seleccionar los objetivos prácticos y ciertos fines». Habermas añade que «sólo goza efectivamente de las libertades éticas en igualdad de condiciones si puede, en la elección de sus preferencias, apoyarse sobre la fuerza de orientación de los valores culturales que ha interiorizado»<sup>5</sup>. El valor de uso de la igualdad de las libertades éticas depende, por consiguiente, de la garantía de acceso a los recursos culturales, entre los cuales se puede escoger, reproducir y renovar los valores necesarios.

En este sentido, se trata de una justificación instrumental de los derechos culturales: son legítimos porque constituyen unos instrumentos de la libertad. Esta justificación no agota, a su entender, el significado de los derechos culturales. Para Habermas, el individuo solamente se convierte en una persona cuando es miembro de una comunidad cultural. Su individualización depende así de estas formas de socialización que revisten tal importancia que Habermas no duda en hablar de la «constitución cultural del espíritu humano que justifica la dependencia continua del individuo a las relaciones y a las comunicaciones interpersonales, a las redes de reconocimiento recíproco y a las tradiciones. Ello explica por qué los individuos sólo pueden desarrollar, revisar y mantener la comprensión que tienen de ellos mismos, de su identidad y de su proyecto personal de vida en unos contextos de este tipo».

La idea según la cual el no-reconocimiento correspondería a un ataque contra la libertad y la dignidad humana es objeto de un cierto consenso. No obstante, la dificultad consiste en determinar el tipo de solución que supone esta convicción. Habermas formula perfectamente el problema, aunque no saque de su análisis la conclusión de que los grupos etno-culturales puedan ser considerados como portadores de derechos culturales: «las culturas no son sujetos de derecho porque no constituyen por sí mismas las condiciones de su reproducción. No se pueden reproducir a partir de su propia fuerza, ya que dependen de intérpretes que se los apropian. (...) La supervivencia de los grupos identitarios y la permanencia de su trasfondo cultural no pueden por consiguiente estar garantizadas por unos derechos colectivos»<sup>6</sup>. La solución debe, por lo tanto, pasar por el reconocimiento de los derechos culturales subjetivos<sup>7</sup>.

Para algunos, la solución seguirá siendo insuficiente. Dar a la política identitaria el alcance que justifican los principios que la animan supone dar a las minorías los derechos colectivos de los que disponen *de facto* las mayorías culturales. Cada uno debe poder disponer de un espacio institucional en el

---

5 Ibid.

6 Ibid., p. 256.

7 P. MEYER-BISCH, «Droits culturels», en S. MESURE, P. SAVIDAN, *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris, 2006, pp. 302-304.

cual pueda expresar su identidad cultural. Situándose en semejante perspectiva, se desestabiliza la representación de una ciudadanía monológica, culturalmente unificada, para orientarse hacia una ciudadanía más fragmentada que tiene como efecto crear, en el seno de la comunidad política, unos espacios de autonomía institucional relativa. Esta autonomía puede, para una comunidad histórica, tomar la forma de un derecho a gobernarse sí mismo o a beneficiarse de excepciones o de inmunidades, como por ejemplo en el ámbito del derecho familiar<sup>8</sup>.

Radicalizando este punto de vista, Kukathas ha intentado justificar el proyecto de una sociedad que, para estar a la altura de su compromiso liberal, reúne a un archipiélago de grupos distintos. En esa concepción del Estado, este último tiene la responsabilidad de proteger el derecho de libre asociación<sup>9</sup>. Este tipo de posicionamiento parte del principio de que cualquier individuo tiene el derecho de ser mayoritario en alguna parte y que debe aceptarse esa realidad, incluso si, desde la perspectiva del «anarco-multiculturalismo», ello debe conducir a tolerar todo el mundo, incluso hasta los que no practican la tolerancia. Es evidente que esta óptica nos sitúa en una situación paradójica: se trata de promover un Estado liberal y de aceptar, en nombre del liberalismo político y moral, que pueda desarrollarse una sociedad susceptible de no serlo. Así aparece un «multi-comunitarismo» o un «monoculturalismo plural» al que sería imposible oponer la exigencia de imparcialidad estatal. A su vez, se puede considerar que la obligación que tiene el liberalismo de respetar incluso las prácticas antiliberales es tan exigente a nivel ético que no puede ser asimilada a una expresión de la «neutralidad».

Este posicionamiento plantea igualmente un problema práctico evidente que reconoce Kukathas cuando subraya que, si el multiculturalismo se compromete a acomodar la diversidad en lugar de suprimirla o de limitarla, la representación de su punto de culminación lógico es efectivamente el archipiélago que describe. El interés de esta perspectiva sería mostrarlo, a pesar de que «ningún régimen real estaría dispuesto o capacitado para realizar semejante forma de sociedad». Dicho de otra forma, si esta elaboración teórica es útil, no es porque describe una posible pista, sino porque permite comprender que cualquier parón en el camino que lleva al archipiélago multicultural «refleja la influencia de valores culturales particulares que, en ciertos contextos, tienen un importante significado práctico y político. Pero carecen, desde el punto de vista multicultural, de garantía teórica particular». De cierta forma, la constatación de la imposibilidad de la imparcialidad estatal no significaba

---

8 J. SPINNER-HALEV, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.

9 C. KUKATHAS, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

otra cosa. Interpretada así, la tesis de Kukathas nos invita a volver a lo que constituye el problema de la reflexión sobre el multiculturalismo: ¿Cómo identificar los grupos minoritarios a los que se deben reconocer los derechos, las excepciones y las prerrogativas que solicitan? Si carecemos de criterios, ello puede llevar a una desagregación social así como al cuestionamiento de los derechos de ciertas categorías de la ciudadanía.

Conviene asumir que, en esta perspectiva, no existe una razón de principio para limitarse a la identidad cultural. A través de la idea de socialización, Simmel ha puesto de manifiesto la multiplicidad de los factores que determinan la constitución de la identidad personal. ¿Ello significa que hay que extender la lógica tomada en consideración por Kukathas a todos los grupos posibles (sexual, religioso, socio-económico, etc.)? Incluso admitiendo que estas dificultades puedan ser superadas, este posicionamiento plantea un problema tan decisivo a nivel de las libertades individuales que es suficiente para invalidarlo. Si se aceptan los imperativos éticos que se impone a sí mismo, este modelo se priva de los recursos legítimos que le permiten impedir la violación de los derechos de ciertas categorías de individuos.

#### EL MULTICULTURALISMO LIBERAL

Es precisamente para intentar solucionar este problema fundamental que unos autores tales como Kymlicka, Taylor, Weinstock o, más recientemente, Habermas han intentado establecer un posicionamiento pluralista que ofrece una plena garantía a nivel de la protección de las libertades individuales. En esa óptica, se ha tomado como eje argumentativo la distinción entre los derechos subjetivos y colectivos, sabiendo que, para proteger el individuo, es suficiente impedir que el grupo de pertenencia pueda fomentar unos derechos susceptibles de serle opuestos. Pero esta solución esquivada el problema en lugar de solucionarlo. Es posible no ir más allá del nivel de los derechos subjetivos y no haber hecho desaparecer el problema de eventuales ataques a las libertades individuales.

El problema se plantea en los siguientes términos: bien se da a los derechos culturales subjetivos una verdadera efectividad y ello tendrá inevitablemente como consecuencia limitar ciertos derechos subjetivos, bien se decide favorecer un respeto de principio de todos los derechos subjetivos y esto tendrá como efecto vaciar los derechos subjetivos de cualquier eficacia. Pensemos, por ejemplo, unas disposiciones que imponen el uso público de una lengua al conjunto de la población. Taylor ha planteado claramente este problema recordando que la naturaleza de ciertos bienes, una cultura por ejemplo, «requiere la búsqueda de puntos en común»; añadiendo además que es justamente la razón por la cual se puede «convertir en objeto de una política

pública». Subraya así que la lengua francesa, para los francófonos, no puede ser considerada únicamente como un recurso que se trataría de proteger. Para él, semejante óptica no toma en consideración en absoluto lo que implica plenamente un objetivo de supervivencia cultural: no es cuestión de mantener el acceso a un recurso, sino de hacer de tal forma que «las generaciones futuras continúen identificándose como francófonos».

Decir que semejante objetivo sólo debe ser perseguido sobre la base de unos derechos culturales subjetivos, consiste en situarse al lado del problema, porque, para que este enfoque sea efectivo, es necesario que se encarne en una política pública. Dicho de otra forma, tiene que ser objetivo. Y, para que esta perspectiva sea colectiva, no es necesario pensar que presupone la existencia de derechos colectivos que serían radicalmente distintos de los derechos subjetivos. En una visión democrática, los derechos colectivos culturales pueden ser concebidos como el producto de una agregación de derechos subjetivos culturales. Habermas lo concede indirectamente cuando escribe que «los derechos colectivos no son sospechosos en sí mismos. Por ejemplo, los derechos de los que gozan los ayuntamientos, las regiones o las instituciones semi-públicas pasan generalmente desapercibidos, porque dichas transferencias de competencias se fundamentan en los derechos fundamentales de los ciudadanos»<sup>10</sup>. No hay *a priori* ninguna razón para suponer que no sucede lo mismo con los derechos que permiten a un grupo identitario afirmarse. Estos derechos no son sospechosos en sí mismos a partir del momento en que se basan sobre los derechos fundamentales de los ciudadanos.

No obstante, sigue persistiendo un problema que consiste en situarse desde ese punto de vista y teniendo en cuenta tanto el pluralismo como la exigencia de igual respeto que se debe a todos los individuos. Si una mayoría de individuos decide tomar medidas que pretenden asegurar la supervivencia de un rasgo cultural (una lengua por ejemplo), puede hacerlo simplemente a partir de los derechos subjetivos de cada uno de los que pertenecen a esa mayoría. Sin embargo, la decisión que habrán tomado se aplicará posteriormente a la sociedad en su conjunto. En otras palabras, lo más difícil de concebir y proteger es el estatus y los derechos de las minorías. En lugar de fundamentar la solución sobre una oposición clara entre derechos subjetivos y derechos colectivos, puede parecer más apropiado considerar que, si se admite que la neutralidad perfecta es imposible, la única exigencia que pesa sobre los ciudadanos de una sociedad liberal multicultural consiste en hacer de tal forma que los ataques a la imparcialidad sean menos perjudiciales posibles para los miembros de los grupos minoritarios.

---

10 J. HABERMAS, *Entre nationalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2008, p. 250.

Appiah ha expresado perfectamente esa dificultad. Basándose en una concepción de la identidad que integra el rol de la tradición, las circunstancias y los contextos sociales, Appiah identifica tres condiciones complementarias para que exista una identidad: 1) unos términos para denominarla, 2) un número suficiente de individuos deben interiorizarla y considerarla como suya, y 3) tiene que corresponder a unas maneras de ser. La identidad así construida puede convertirse en fuente de valor y crear incluso unas formas de solidaridad<sup>11</sup>. A su entender, se plantea un problema cuando el Estado pone en marcha unas políticas destinadas a preservar esas culturas. Existe el riesgo que los esfuerzos realizados por los grupos identitarios para protegerse de las influencias externas se acompañen de un esfuerzo paralelo para homogeneizar al grupo internamente. Preservar la diversidad entre los grupos contribuye a menudo a apoyar activamente la homogeneización en cada uno de estos grupos<sup>12</sup>, lo que plantearía de nuevo el problema del «monoculturalismo plural».

Este punto es aún más problemático si el grupo desea mantener unas estructuras jerárquicas que no respetan los derechos de ciertas categorías de personas en el seno del grupo. La oposición interna, e incluso la disidencia, podrá ser percibida como un cuestionamiento de la identidad del grupo y una amenaza para él, en el sentido de que esta protesta o esta disidencia la fragilizaría ante las presiones externas.

Además, conviene subrayar una paradoja: una de las dificultades que plantea la concepción de las políticas diferencialistas tiene que ver con la capacidad que tendríamos para identificar precisamente los grupos minoritarios y sus contornos. Para que el derecho pueda ser operativo, es necesario que la comunidad esté relativamente bien determinada. No obstante, los grupos que son más fácilmente identificables y que, por lo tanto, podrán beneficiarse de una políticas preferentes, son precisamente aquellos que son los menos porosos, es decir los grupos que llevan lo más lejos la homogeneización interna, que son los más cerrados y los que apenas sufren oposición interna. En definitiva, se trata de los grupos que tienden a ser los menos liberales, en el sentido de que intentan reducir al máximo la diversidad de los modos de vida y de pensamiento concebibles y practicables en su seno.

El problema es aún más agudo en las sociedades democrático-liberales en la medida en que los grupos liberales pueden tener la tentación de protegerse de las normas sobre la base de las cuales se organiza la sociedad en su conjunto. La teoría liberal del multiculturalismo se ha enfrentado a sus mayores dificultades a este nivel. ¿Qué actitud mantener frente a una minoría cultural

---

11 K.A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. 24.

12 *Ibid.*, p. 151.

que desea disponer de condiciones y de derechos específicos que tendrían precisamente como finalidad de permitirle, por ejemplo, mantener las mujeres en una situación de subordinación?

Esta cuestión ha dado lugar a una abundante literatura. De hecho, el multiculturalismo liberal solo puede ser considerado como legítimo en la medida en que aporta una respuesta convincente a esta cuestión. Para ello, debe contestar a las críticas que formularon en su tiempo, con mucho vigor y agudeza, unas conocidas feministas. Una de ellas, Okin<sup>13</sup>, dijo incluso que, «en el caso de una cultura minoritaria patriarcal, ningún argumento puede fundamentarse en el respeto de sí mismo o en la libertad para mostrar que los miembros femeninos de una cultura en la cual han nacido, bien se extingue o bien tiene que evolucionar para garantizar la igualdad de género»<sup>14</sup>.

Kymlicka ha intentado resolver este problema. Su perspectiva está marcada por dos temas determinantes. El primero consiste en considerar que la pertenencia cultural es un asunto de elección y no de sangre o de color de piel. Cuando habla de «justicia etno-cultural», es fundamental no verlo como una forma cualquiera de «racialismo». El segundo plantea como fase previa que, sea cual sea la naturaleza de las reivindicaciones culturales que conviene tomar en consideración, «la justicia en el seno de los grupos étnico-culturales es tan importante como la justicia entre los grupos etno-culturales»<sup>15</sup>.

Este compromiso liberal impone el hecho de deber aportar al problema de las minorías no liberales una solución adecuada. No obstante subraya que el problema no se plantea con tanta agudeza en la realidad. En las sociedades occidentales, las minorías no son menos liberales que las mayorías y, además, convendría no olvidar que las sociedades liberales siguen siendo ellas mismas muy imperfectas en cuanto a los principios afirmados se refiere. Así, sabemos que las sociedades más liberales siguen siendo patriarcales en algunas de sus dimensiones y el hecho de denunciar las prácticas no liberales de algunas minorías (de religión musulmana por ejemplo) dispensa a veces de mirar su propio antiliberalismo residual. En este sentido, las diferencias son ante todo de nivel y no de naturaleza.

No obstante, esta constatación factual no puede justificar la ausencia de una solución de principio. Kymlicka es perfectamente consciente de ello. Su teoría de los derechos de las minorías tiene como objetivo ofrecer un marco

---

13 S. M. OKIN, «Le multiculturalisme Nuit-il aux femmes?», en *Raison publique*, 9, 2008. M. NUSSBAUM, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999. A. SHACHAR, *Multicultural Juridictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

14 S. M. OKIN, «Le multiculturalisme Nuit-il aux femmes?», en *Raison publique*, 9, 2008, p. 25.

15 W. KYMLICKA, «Liberal complacencies», en S. M. OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 31.

en el cual se pueden superar estas dificultades. Ello pasa, en primer lugar, por el establecimiento de importantes distinciones cuyo objeto es tomar en consideración la especificidad de los múltiples contextos posibles.

En primer lugar, Kymlicka sugiere distinguir, bajo el enfoque de la cuestión cultural, los diferentes tipos de Estados y de minorías. Distingue, por una parte, los Estados multinacionales, es decir los Estados cuya diversidad cultural resulta de la presencia en su seno de grupos culturales anteriormente autónomos y territorialmente concentrados que denomina «minorías nacionales», y, por otra parte, los Estados multiétnicos. En ese caso, la diversidad cultural resulta de la inmigración individual y familiar. Estos grupos étnicos son designados por el calificativo de «grupos étnicos».

Está claro que para Kymlicka, las minorías nacionales y los grupos étnicos no expresan las mismas reivindicaciones. La teoría liberal propone tomar en consideración, en las respuestas que aporta a estas solicitudes, esta diferencia de principio. Se pueden conceder ciertos derechos a unas minorías nacionales y valorar si no es legítimo concederlos a unos grupos provenientes de la inmigración. Esta primera distinción permite subrayar que cualquier solicitud proveniente de un grupo cultural no es en sí misma legítima y que las demandas de las minorías nacionales pueden tener un alcance más grande que las formuladas por unas minorías étnicas.

En segundo lugar, se pueden concebir dos tipos de derechos culturales: por una parte, las medidas de restricción interna que contemplan la posibilidad para el grupo de obligar a sus miembros, y, por otra parte, las medidas de protección externa que contemplan la posibilidad para el grupo de protegerse ante los efectos vinculados a las decisiones tomadas por unas instancias externas. Es precisamente esta segunda distinción que posibilita una teoría del derecho de las minorías que sea respetuosa de las libertades y de los derechos fundamentales. Para Kymlicka, un régimen constitucional de corte liberal no se opone al segundo tipo de derecho diferenciado. No en vano, semejante régimen no puede aceptar que un individuo padezca la ley de su grupo de pertenencia. Debe tener la posibilidad de sustraerse a ese imperativo si lo desea, lo que supone que tengamos la capacidad y el derecho de evaluar y revisar nuestras concepciones heredadas del *bien*, que tengamos el derecho de no aprender la lengua de la minoría nacional y que tengamos la posibilidad de rechazar ciertas prácticas religiosas.

Este argumento corresponde a un intento de resolución del problema de los límites de la tolerancia liberal: el liberalismo político no puede tolerar unos ataques a la autonomía individual, incluso cuando ciertas minorías los instauran como elementos de su cultura. Desde el punto de vista de Kymlicka, cualquiera reivindicación cultural que pretende restringir el derecho a la autonomía del sujeto puede ser valorada como incompatible con la teoría

liberal de los derechos de las minorías que propone. Esta tesis se enfrenta a una objeción de cierta importancia: ¿Qué actitud mantener ante unas minorías que rechazan reconocer el valor de la autonomía? ¿El sistema liberal puede imponer a unas minorías nacionales respetar su principio? El problema es espinoso sobre todo cuando una minoría que goza de un alto nivel de autonomía tiende a desarrollar unas prácticas que no respetan plenamente las libertades y los derechos fundamentales, o desearía explícitamente beneficiarse de ciertas excepciones a este propósito.

De cierta manera, Kymlicka plantea el problema más nítidamente que Rawls. Este último tiene cierta tendencia a considerar que la democracia constitucional debería asumir el hecho de que ciertos grupos puedan no aceptar el principio de autonomía. No admitirlo significa dejarse llevar hacia un liberalismo comprensivo que defiende sus méritos como doctrina moral, lo que implica no tomar en consideración el pluralismo<sup>16</sup>. No obstante, Rawls considera que el liberalismo político permitirá defender los derechos individuales. Es posible porque Rawls supone que «estas ideas tienen posibilidades de ser defendidas por todas las doctrinas morales que se oponen y son influyentes en una sociedad democrática relativamente justa»<sup>17</sup>. Las cosas no son tan sencillas ya que existen minorías no liberales y no es suficiente con decir que el liberalismo es «político» y no «comprensivo» para que acepten conformarse. Pero, para Kymlicka, una teoría liberal de los derechos de las minorías es una teoría «fundamentada en la autonomía individual y cualquier forma de derechos específicos a un grupo que restringiría los derechos civiles de sus miembros entraría por consiguiente en contradicción con los principios liberales de libertad y de igualdad»<sup>18</sup>.

Kymlicka concede una gran importancia a esta afirmación. Okin le reprochaba no tomar suficientemente en cuenta el hecho de que «la subordinación de las mujeres es a menudo informal y privada» y que no es suficiente exigir el respeto formal de las libertades individuales para proteger a las mujeres de los efectos de una cultura patriarcal. En respuesta, Kymlicka subraya que desarrollando su teoría de los derechos de las minorías su intención no había sido sugerir que se debían interpretar en un sentido «puramente formal y legalista» las libertades individuales: «consideraba que las formas domésticas de opresión de las que habla Okin constituyen unos ejemplos paradigmáticos del tipo de «restricciones internas» a las que los liberales deben oponerse»<sup>19</sup>.

---

16 J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2004; *Justice et démocratie*, Seuil, Paris, 1993, pp. 234-236.

17 J. RAWLS, *Justice et démocratie*, Seuil, Paris, 1993, p. 235.

18 W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, La Découverte, Paris, 1995, p. 234.

19 W. KYMLICKA, «Liberal complacencies», en S.M. OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 32.

Si la cuestión es: ¿Qué tipo de derechos es legítimo conceder a las minorías culturales?, su respuesta es irreprochable desde un punto de vista liberal y ofrece toda la garantía para las categorías de la población más vulnerables. Por el contrario, si la pregunta es: ¿Cuál es el alcance de la autonomía de la que deben disponer las minorías nacionales?, su respuesta puede resultar diferente. Efectivamente, Kymlicka piensa la relación con las minorías nacionales casi como la relación en el ámbito internacional. Lo que significa que hasta cierto punto, conviene pensar el problema a partir de la cuestión de la legitimidad del derecho de ingerencia. Esto no significa que un régimen constitucional liberal debería abstenerse de actuar, sino que sólo puede hacerlo respetando el derecho a autogobernarse que poseen las comunidades nacionales. «Tanto los países extranjeros como las minorías nacionales constituyen unas comunidades políticas distintas que pueden hacer valer su derecho a la autonomía».

En caso de «violaciones flagrantes y sistémicas de los derechos personales», Kymlicka admite que una intervención será legítima. Y sus trabajos posteriores sobre la globalización del multiculturalismo confirman esta perspectiva. No en vano, conviene considerar las circunstancias atentamente. «En el caso de una tribu india que limita la libertad de conciencia, una intervención es más o menos legítima según que esta tribu esté dirigida por un dictador tiránico, privado de cualquier apoyo popular y que prohíbe a los individuos abandonar la comunidad, o que el gobierno de la tribu se fundamente en un consenso sólido y que los disidentes religiosos sean libres de abandonar la comunidad»<sup>20</sup>. Este derecho de salida<sup>21</sup> es determinante y constituye un instrumento de presión sobre las minorías no liberales. Contribuye en todo caso a definir el horizonte a partir del cual puede resolverse un problema que la oposición entre derechos subjetivos y colectivos tenía cierta tendencia a exacerbar. En cuanto a las minorías provenientes de la inmigración, el problema no se plantea en estos términos. Para Kymlicka, es legítimo que los Estados liberales puedan esperar de ellas que respeten los principios fundamentales del liberalismo político. De hecho, la decisión de inmigrar significa la aceptación de estos principios fundamentales.

Se puede considerar que este intervencionismo es insuficiente pero es preciso no olvidar lo que fueron, en Europa por ejemplo, los procesos de democratización y de individualización. Las sociedades occidentales han cultivado una tradición de intolerancia hacia ciertos grupos de individuos. Y este pasado

---

20 W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, La Découverte, Paris, 1995, p. 241.

21 D. WEINSTOCK, «Beyond exit Rights: Reframing the debate», en A. EISENBERG, J. SPINNER-HALEV, *Minorities within Minorities. Equality, Rights, Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 227.

resurge regularmente<sup>22</sup>. Si los avances realizados desde entonces constituyen una razón innegable para la esperanza, este pasado debe incitarnos a mantener cierta cautela. En definitiva, la posición de Kymlicka es equilibrada. Parece ser excesiva para los que tienen cierta tendencia a conceder fácilmente el estatus de minoría nacional y a valorar que estas minorías se oponen sistemáticamente a los valores del liberalismo político. No obstante, todas las minorías no gozan de ese estatus y no aspiran necesariamente a la autonomía que la subtiende.

Fundamentalmente, en las sociedades democrático-liberales, la política multicultural pretende solamente organizar, para las identidades minoritarias, una plaza y una visibilidad en el espacio público que corresponde a su importancia social e incluso a hacer desaparecer simplemente las actitudes y las representaciones que son vividas como unas marcas de desprecio social<sup>23</sup>. Hemos visto anteriormente que un régimen constitucional y liberal no podrá abstenerse de transmitir y de promover unos contenidos culturales determinados. Más allá de lo que puede ser necesario para la reproducción de la sociedad, puede realizar esta tarea sin dogmatismo y acostumbrarse a pensar este proceso en términos únicamente funcionales.

Comprometiéndose en esta vía, la sociedad francesa por ejemplo podría preguntarse sobre algunas de sus crispaciones y sobre las razones por las cuales la decisión de legislar para prohibir, en los centros educativos, los signos o la ropa que manifiestan una pertenencia religiosa ha podido aparecer en otros países como una medida claramente antiliberal. Anthony Giddens ha afirmado incluso que «la prohibición sistemática hace eco al fundamentalismo que pretende combatir»<sup>24</sup>. En Francia, los argumentos en favor de la prohibición invocados se han basado fundamentalmente en diferentes maneras de interpretar el principio de laicidad. Las objeciones se formulaban distintamente según: 1) que se pretenda afirmar, en nombre de la igualdad, la necesaria neutralidad del espacio público y del Estado, 2) que se elija una perspectiva, parcialmente perfeccionista, invocando, en nombre de la libertad, la necesidad de fomentar la autonomía de las mujeres, o 3) que se dé un contenido culturalmente determinado a la laicidad, declarando, a la imagen de Debray, que «la laicidad debe ser una cultura o no será»<sup>25</sup>. En todo caso, la formulación dada al principio republicano de laicidad, durante la controversia sobre

---

22 J. RAZ, «How perfect should one be? And Whose culture is it?», en S. M. OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, cit., p. 96.

23 E. RENAULT, *Le mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Ed. du Passant, Paris, 2000.

24 A. GIDDENS, «Voile islamique: la France sur la mauvaise voie», en *Le Monde*, 31 janvier 2004.

25 R. DEBRAY, *Ce que le voile nous voile. La République et le sacré*, Gallimard, Paris, 2004.

el *hidjab*, ha surtido efectos de exclusión en la medida en que sancionaba una lógica de denegación del reconocimiento.

El argumento de la neutralidad debe ser utilizado con cierta cautela. En el mejor de los casos se trata de un ideario regulador que ofrece la posibilidad de extender el reconocimiento a unas identidades todavía descuidadas hoy en día. El argumento que consiste en dar un contenido cultural sustancial al principio de laicidad no tiene ningún fundamento, precisamente por las formas que ha tomado esta «culturalización de la laicidad»<sup>26</sup>. En cuanto al argumento basado en la libertad, manifiesta un error notable en lo referente a la noción de cultura. Una visión más sensible a los contextos muestra claramente que una cultura no es esa entidad estática y cerrada sobre sí misma. La identidad personal de un individuo es evidentemente más compleja de lo que puede dejar pensar esta visión de la cultura. Conviene decir que una cultura es el producto de múltiples procesos históricos de interacción con otras culturas tan complejas como ella y que se nutre también de sus propias oposiciones internas<sup>27</sup>.

La perspectiva perfeccionista que consiste en decir que la prohibición de llevar el velo contribuirá a la emancipación de las mujeres musulmanas supone acreditar la idea de que las mujeres son prisioneras de esta cultura concebida como un bloque monolítico. Cuando no se crispan y se endurecen, como consecuencia de los conflictos y del desprecio social, las culturas no son estas potencias deificadas, invencibles, impermeables e incluso refractarias ante cualquier valoración normativa. Si se aborda el problema de los derechos de las mujeres, se pueden criticar las prácticas de una minoría cultural si se considera que no las respetan, pero no se debe considerar que las mujeres musulmanas son incapaces de realizar este trabajo crítico y que su situación depende únicamente de la voluntad de la sociedad en su conjunto<sup>28</sup>.

Es igualmente fundamental ver que si el Estado no puede interferir en la fe de un católico, carece de legitimidad para poner una mujer musulmana ante la obligación de elegir entre su libertad y su cultura. Se puede suponer que estas mujeres desean simplemente poder ejercer plenamente sus libertades sin tener que renunciar a su identidad. En este sentido, conviene abstenerse intervenir y valorar *in abstracto* la cuestión de llevar el velo, ya que no se plantea de la misma forma en Francia o en Turquía. En Francia, la controversia sobre el velo se ha polarizado sobre unas prácticas que no plantean verdaderos problemas

---

26 J. ROMAN, «Pourquoi la laïcité?», en N. Guénif-Souilamas, *La République mise à nu par son immigration*, La Fabrique, Paris, 2006, pp. 62-80.

27 J. L. AMSELLE, *Branchement: Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris, 2001.

S. SONG, *Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 5.

28 S. MESTIRI, «Un féminisme musulman occidental, pourquoi faire?», en *Raison publique*, 9, 2008, pp. 87-101.

bajo la perspectiva de las libertades individuales. Se priva así de un instrumento creíble para criticar las que no lo son. Se da también pie a una posible instrumentalización de la causa feminista al servicio de una demonización de los derechos culturales y de ciertas minorías, lo que sitúa simultáneamente las mujeres en una situación delicada en el seno de su propio grupo cultural. Este ejemplo demuestra en todo caso que, más allá de la reflexión sobre los grandes principios, se tienen que encontrar numerosos ajustes para conseguir el reconocimiento del carácter interdependiente y abierto de las culturas.

## CONCLUSIÓN

Recordemos que la diversidad etno-cultural no es nueva, ya que es un elemento básico de la condición humana. La novedad estriba en la idea de una necesaria toma en consideración por las administraciones públicas de esta diversidad que caracteriza la población. En un mundo globalizado, la necesidad de valorar de nuevo el vínculo entre la libertad individual y la cultura de pertenencia es cada vez más urgente. Pero, ¿cómo tomar en consideración las diferencias sin inducir unas nuevas desigualdades? Porque implica las concepciones y las prácticas contemporáneas de la ciudadanía, el modelo multicultural de integración corresponde a un verdadero cambio de paradigma cuyo sentido, alcance, valor y riesgo conviene valorar. A través de la cuestión del multiculturalismo, se genera una reflexión sobre la búsqueda de equilibrio entre la libertad individual y la pertenencia a un grupo. El liberalismo, en el sentido anglosajón de la palabra, ha intentado responder a ese dilema.

Básicamente, defiende la idea según la cual conviene elaborar una política del reconocimiento fundamentada en la elección individual y el derecho a la autonomía, lo que supone reconocer las pertenencias culturales de las personas, aunque no se reduzcan a ellas. Ante el riesgo de «monoculturalismo plural», conviene reconocer los derechos culturales siempre y cuando se garanticen las libertades individuales para que cada persona pueda tomar sus propias decisiones y elegir ciertas orientaciones y trayectorias. Todo ello exige el respeto de la igualdad de oportunidades ante las distintas opciones posibles para que la decisión de un individuo no se reduzca a la expresión de una norma cultural interiorizada. Por el contrario, el no-reconocimiento de los derechos culturales a los que se refieren las personas constituye una vulneración de la libertad y de la dignidad humana, de modo que cada uno pueda disponer de un espacio, protegido institucionalmente, para expresar su identidad cultural.

Kukathas considera que el respeto del compromiso liberal supone reunir a una multitud de grupos dispares, sabiendo que el papel del Estado consiste en proteger el derecho de libre asociación, lo que plantea la cuestión de la

imparcialidad del Estado. Este enfoque no está exento de riesgos, especialmente ante aquellos que son intolerantes, puesto que pueden poner en peligro la libertad de los demás. Ante esta situación, varios autores, entre los cuales se hallan Kymlicka, Taylor o Habermas, comparten una visión pluralista que pretende garantizar las libertades individuales, insistiendo sobre la distinción entre derechos subjetivos y objetivos. Ningún derecho colectivo debe limitar el derecho individual, lo que supone esquivar el problema en lugar de solucionarlo. Además, si teóricamente éste plenamente es concebible, plantea serios problemas cuando se lleva a la práctica. En este contexto, si la neutralidad del Estado es una ilusión, puede, sin embargo, intentar ser imparcial para reducir los efectos negativos.

Para que se respete la identidad múltiple de las personas, conviene, según Appiah, tener en cuenta el papel de la tradición, de las circunstancias y de los contextos sociales. Bajo ciertas condiciones, la identidad puede convertirse incluso en una fuente de solidaridad. Pero, la reivindicación de unos derechos culturales no debe convertirse en un argumento para imponer una homogeneidad en el seno de la comunidad cultural así como unas normas que perjudiquen a los individuos. Este problema se plantea de manera especialmente aguda en las sociedades occidentales. Kymlicka intenta solucionarlo considerando, por una parte, que la pertenencia cultural resulta de una elección, y, por otra parte, que la justicia en el seno de los grupos es tan importante como la justicia entre los grupos etno-culturales.

Pero Kymlicka es consciente de la necesidad de enfrentar su teoría a la realidad empírica. Por una parte, distingue los diferentes Estados y minorías, separando los Estados multinacionales y los Estados multiétnicos, teniendo en cuenta que las minorías nacionales y los grupos étnicos no expresan las mismas reivindicaciones. Por otra parte, distingue dos tipos de derechos culturales: las medidas de restricción interna y las medidas de protección externa, lo que posibilita que los derechos de las minorías respeten las libertades y los derechos fundamentales. Este planteamiento pretende solucionar el problema planteado por los límites de la tolerancia liberal. No en vano, Okin cuestiona este planteamiento, refiriéndose a la situación de la mujer ya que la exigencia del respeto formal de las libertades individuales no protege las mujeres ante las desigualdades de género. En respuesta a esta crítica, Kymlicka considera que, en caso de violación clara y rotunda de los derechos individuales, la intervención pública es legítima. En este sentido, intenta mantener una posición equilibrada.

Recibido: 12 marzo 2009

Aceptado: 20 julio 2009

