

La sociedad multicultural. Democracia y derechos

Lucas, Javier de

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lucas, J. d. (1997). La sociedad multicultural. Democracia y derechos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 41(167), 51-84. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1997.167.49424>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

La sociedad multicultural. Democracia y derechos

JAVIER DE LUCAS

Resumen

En este artículo, el autor parte de un hecho sustancial: las sociedades multiculturales constituyen un fenómeno característico de nuestro tiempo. Es decir, en las sociedades actuales conviven códigos e identidades culturales diversos como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales. En Europa, este fenómeno responde a la fragmentación de sociedades altamente homogéneas, a la crisis de consensos internos y del modelo del Estado social, a los flujos migratorios, etcétera. Ciertamente, la complejidad de las sociedades multiculturales plantea desafíos a la democracia: ¿cómo conciliar la unidad política con la diversidad social? El autor analiza el debate generado en torno a estos desafíos; critica tanto la posición que sostiene que el multiculturalismo es una dimensión más del pluralismo, como la que afirma que este fenómeno constituye el mayor riesgo que debe enfrentar la democracia. Al analizar, asimismo, las respuestas asimilacionistas o segregacionistas frente al multiculturalismo, el autor propone revisar la noción de "ciudadanía", entendida ya no sólo en términos de nacionalidad, sino también en términos de la búsqueda de otros elementos de inclusión, arraigo y pertenencia como fuentes de identidad.

Abstract

The author departs from a substantiated fact: multi-cultural societies are a phenomenon of our time. That is, in our present societies separate codes and cultural identities —resulting from ethnic, linguistic, religious or national differences— live together. In Europe this phenomenon is an aftermath of the fragmentation of highly homogenous societies, of the crisis of internal consensus and of the welfare State, of migration flows, etc. Undoubtedly complex multi-cultural societies further contest democracy: How to reconcile political unity with social diversity? The author presents a critical analysis of the debate this phenomenon has generated, foremostly represented on the one side by those who contend that multi-culturalism is simply another dimension of plurality, and on the other by those who argue that it is democracy's major challenge. The author also examines the assimilationist and segregationist reactions to multiculturalism, and proposes the reassessment of the concept "citizenship", understood not only in terms of nationality, but also as a search for further elements of inclusion, rooting and attachment as sources of identity.

Introducción. Equívocos y prejuicios acerca de la sociedad multicultural

Si un adjetivo se repite para adquirir la singularidad del tipo de sociedad a la que nos encaminamos, ése es sin duda "multicultural". El problema es que la nota de multiculturalidad se ha convertido en una etiqueta, en un instrumento arrojadizo utilizado con tanta eficacia como ausencia de rigor conceptual, hasta el punto de convertir la discusión sobre la multiculturalidad, como se ha dicho, en un laberinto de equívocos. Por eso, antes de aceptar que las sociedades de los estados de la Unión Europea son sociedades multiculturales o están indefectiblemente abocadas a ello, es preciso un esfuerzo de claridad.

A esos efectos, quizá la primera advertencia que conviene tener en cuenta es que la discusión acerca del multiculturalismo está lastrada en muchas ocasiones por un planteamiento que peca de abstracto por descontextualizado, cuando no, en realidad, de mimético respecto de realidades que nos son ajenas y no pueden trasplantarse sin más. Me refiero con ello, obviamente, a lo que algunos han denominado el "espectro del multiculturalismo americano". Por supuesto que Estados Unidos constituye un punto de referencia inexcusable si queremos examinar la sociedad multicultural, pero no es el único. Canadá o Brasil constituyen otros dos ejemplos de los que nos ofrece el continente americano; pero sobre todo, la "política multicultural" norteamericana no es probablemente la mejor solución desde el punto de vista normativo, y menos aún si se piensa en la perspectiva europea. Por consiguiente, se impone examinar la tipología de sociedades multiculturales y los diferentes factores que están en el origen del multiculturalismo.

Esa discusión debe llevar, en primer lugar, a un planteamiento riguroso acerca del primero de los equívocos que concurren en la cuestión de multiculturalismo y que derivan de la utilización del término como instrumento ideológico: un planteamiento que evite el mayor de los riesgos, el de su caracterización en términos casi maniqueos. Porque si la descalificación de este fenómeno como cáncer de la estabilidad democrática es sencillamente la expresión de un prejuicio, de otro lado la perspectiva ingenua y arcádica que considera que el multiculturalismo es un hecho realizado, más aún,

un factor tan valioso para cualquier sociedad que no plantea ningún conflicto y aun constituye el marco ideal para nuestras sociedades, no deja de ser una ingenuidad. Hay que preguntarse, pues, si es posible mantener una identidad plural sin romper la cohesión social; aún más, si cabe hablar de sociedad allí donde conviven diferentes sistemas simbólicos, diferentes culturas. Porque si entendemos por cultura una cierta unidad de representación, una identidad simbólica, una visión del mundo común, entonces es más que dudoso que se pueda hablar, *tout court*, de sociedades con varias culturas copresentes: como se ha asegurado, desde ese supuesto "...no caben relaciones sociales reguladas entre poblaciones que construyen de forma diferente su relación con un entorno natural, social o psicológico".¹ Por supuesto, las preguntas se extienden al plano normativo, en el que la cuestión —especialmente urgente desde el punto de vista de la situación en la que viven hoy las sociedades de la Unión Europea— es, como se ha dicho, la posibilidad de una democracia multicultural, de una ciudadanía multicultural, de una comunidad de ciudadanos.

En efecto, si evitamos la confusión —también típicamente norteamericana— entre plano descriptivo y plano normativo al hablar de multiculturalismo, podremos alcanzar una mayor claridad en el diagnóstico de los problemas y, asimismo, en la propuesta de las medidas que debemos adoptar. Por supuesto, es cierto (y ello constituye una de las razones de la dificultad de transportar la discusión sobre la multiculturalidad desde Canadá y Estados Unidos a los países de la Unión Europea) que en algunos contextos el multiculturalismo constituye en sí una propuesta normativa: así sucede en Canadá y en Estados Unidos, donde se habla de la "política multicultural" y hay autores que aceptan ese planteamiento y hablan de la propuesta multicultural para distinguirla de la respuesta asimilacionista o segregacionista. En mi opinión, esa terminología induce a la confusión. Para esos efectos, como he sugerido en otras ocasiones y explicaré enseguida, sería preferible distinguir entre sociedades multiculturales y respuestas normativas (jurídicas, políticas) a las necesi-

¹ Alain Touraine, "¿Qué es el multiculturalismo?", *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, 1995, p. 14. El trabajo de Touraine constituye, en mi opinión, un ejemplo muy claro de la confusión constante entre el plano descriptivo y el normativo que subyace en la discusión acerca del multiculturalismo.

dades y conflictos que aquéllas llevan consigo. Pero esto no es suficiente. Creo que el problema básico que afecta a las denominadas “políticas de la multiculturalidad” es su miopía, si no su ceguera, ante la verdadera naturaleza del problema, tal y como se muestra con toda claridad cuando se pretende remitir las respuestas a las que proporciona la tradición liberal, a partir de la identificación del multiculturalismo con el pluralismo. Y es que resulta imprescindible evitar la identificación del multiculturalismo con cualquier modalidad de pluralismo, incluso con el pluralismo cultural. En el primer caso, se trata de fenómenos específicos, como puede comprobarse sin demasiado esfuerzo recurriendo a la experiencia histórica. Esta distinción entraña, en mi opinión, importantes consecuencias desde el punto de vista político, como trataré de mostrar a continuación.

En otras palabras, creo que si queremos dar una respuesta adecuada a las demandas que nos plantea la sociedad multicultural, habría que evitar lo que denominaré el “prejuicio liberal” acerca del multiculturalismo, que encierra su consideración en los términos de los límites de lo tolerable, de una parte ocultando la dimensión de dominación que yace tras la “política de la multiculturalidad”, y de otra circunscribiendo el problema a los términos clásicos de las libertades individuales y de la cláusula de orden público. Un prejuicio que ofrece respuestas tan insuficientes como la de la tolerancia o la de las libertades individuales ante la demanda de reconocimiento como sujetos de derechos, de identidad propia de minorías culturales, etcétera.

En este capítulo trataremos de proporcionar, en primer lugar, un análisis del concepto de sociedad multicultural, para pasar después a la relación entre democracia y sociedad multicultural y a la consideración de algunas de las políticas con las que se trata de gestionar las necesidades y conflictos que plantean esas sociedades.

Las sociedades multiculturales: el reconocimiento de la complejidad

Quizás el punto de partida para obtener alguna claridad sobre el problema sería, como he tratado de señalar ya en otros trabajos, comenzar por distinguir entre sociedad multicultural y proyectos de

interculturalidad, a partir de la distinción entre multiculturalidad como un hecho social y las respuestas normativas a las mismas. Eso supone concebir la sociedad multicultural como un hecho social, aunque dinámico, obviamente, pues la multiculturalidad no es un *fait accompli*, sino que deberíamos comprenderlo más bien en el sentido de diferentes etapas o manifestaciones en las relaciones derivadas del pluralismo social y cultural. Por eso distinguiremos:

a) La sociedad multicultural, el multiculturalismo, más que un concepto normativo, es un hecho social. Esto es, la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que designamos también como sociedades multiétnicas. Carece de sentido, pues, proponer la multiculturalidad como una meta a alcanzar o como un objetivo a destruir o corregir. Es el punto de partida inevitable, la condición de nuestro tiempo, pero no un estado idílico ni tampoco la versión moderna de la peste. En todo caso, conviene tomar nota de que la multiculturalidad, frente a lo que pretenden a veces algunos de sus ingenuos apologetas, no es ninguna Arcadía, sino que significa nuevos elementos de conflicto, de división, de cambio.

b) Por su parte, la interculturalidad, del mismo modo que la asimilación impuesta o la segregación, sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone la existencia de multiculturalidad, a sus nuevos desafíos, a sus problemas y necesidades y se sitúa, por tanto, en un plano distinto al de los hechos, en el de los ideales, valores o principios, en el plano normativo. Insisto, no es la única, ni por supuesto, la receta salvadora. Creo que cuando, a semejanza de lo que sucede en Estados Unidos —y, en otra medida, en Canadá—, se habla de “una política multicultural” o del “modelo político del multiculturalismo”, en realidad lo que se está tratando de explicar es una forma de responder a la sociedad multicultural que no signifique ni la asimilación impuesta ni la segregación. Pero lo que da pie a la confusión, además, es que la política multicultural norteamericana ha sido algo muy diferente del proyecto intercultural. Me parece evidente que la sociedad norteamericana está muy lejos del proyecto intercultural y es que, como trataré de recordar, el *melting pot* es sólo un mito que oculta una realidad de hegemonía monocultural, un modelo basado —como acertara a

prever Tocqueville— en la asimilación impuesta y en algunos casos en la segregación de grupos minoritarios, cuando no la exterminación.

Hecha esta primera precisión, podríamos examinar las razones, de índole muy diversa, por las que la mayor parte de las sociedades de la vieja Europa están en trance de convertirse en multiculturales, si no lo son ya. Contra lo que suele afirmarse, el factor decisivo, al menos en buena parte de los casos más notorios, no es sólo la presencia estable de grupos alógenos como consecuencia de los flujos migratorios. Tampoco se trata sin más de las transformaciones derivadas del proceso de globalización, esto es, de un mundo tan globalmente interdependiente e intercomunicado como lo es el nuestro.² En realidad, conviene recordar que, *grosso modo*, el multiculturalismo no es un fenómeno nuevo: la historia de los procesos de constitución de buena parte de esas sociedades europeas (y, en mayor medida, la de la construcción de sus estados nacionales) muestra la pugna entre grupos portadores de identidades, valores y exigencias diferentes y conflictivas que tratan de imponer el propio. Pero también habría que hacer notar que los multiculturalismos a los que asistimos hoy son de orden diferente.

En términos generales, podemos convenir en que el actual incremento del fenómeno social del multiculturalismo se debe, sobre todo, a la fragmentación de las sociedades aparentemente homogéneas debido a la crisis del consenso interno causada por la fractura social que genera otra crisis: la del modelo de Estado social. A esto se une, en algunos casos (como el español y, en otra medida, el italiano), la emergencia de las comunidades minoritarias nacionales o culturales, hasta ahora en segundo plano y, en otros, la presencia reivindicativa de los grupos alógenos incorporados por los flujos migratorios, que ya no aspiran sin más a una integración en la que se diluyen (entre otras razones de importancia, porque ese objetivo no parece hoy posible: ni el mercado ni la escuela funcionan ya con esa eficacia universalizante). Eso es lo que da nueva fuerza al debate, lo que explica que crezca la preocupación por conciliar unidad política y diversidad social. Frente a él, insisto, caben diversas respuestas

² En realidad, los efectos de la globalización, como se ha señalado por casi todos los especialistas, son contradictorios, y aunque los efectos diversificadores son importantes, lo son más aún, como preveía Weber, los de uniformidad, pues hay un componente importantísimo de homogeneización impuesta —de colonización económico/cultural— desde Estados Unidos.

normativas (modelos de segregación, asimilación impuesta o integración, que prefiero denominar de interculturalidad), que se sitúan, por tanto, en un plano distinto al de los hechos: en el de los ideales, valores o principios, en el plano normativo.

Para ejemplificar la conjunción de esa diversidad de factores que explican la creciente toma de conciencia de la complejidad del multiculturalismo y de sus problemas, puede tomarse el caso español. En él concurren tres factores:

1. En primer lugar, la emergencia de las minorías nacionales y culturales importantes y que quedaron sometidas en el proceso de homogeneización impuesto en la creación de España como Estado nacional (desde el siglo XV al XVIII), probablemente el modelo más claro de ese proceso vivido en toda Europa. Y es que no cabe olvidar que el propio proceso de constitución del Estado moderno como Estado nacional está presidido por el objetivo de homogeneidad social (cultural, lingüística, religiosa, pero no económica, no social en el sentido de igualdad, de fin de los estamentos o de las clases: lo primero no llegará sino hasta la Revolución francesa y lo segundo todavía es para rato). En efecto, como ha mostrado Gellner, la civilización industrial precisó, para su constitución y crecimiento, de una cultura desarrollada, homogénea y favorecedora de la movilidad social y económica, lo cual requería una cierta independencia política, un Estado propio. Eso sólo era posible en el marco de una estructura política que asegurase dichas condiciones: el Estado nacional. En efecto, es ese Estado el que exige la homogeneidad jurídico-política (el monopolio de la violencia legítima, del Derecho), pero de manera no menos necesaria, impone la homogeneidad cultural, y eso significa en primer lugar la religiosa y después la lingüística y étnica: por eso el principio *cusus regis eius religio*, y por eso también la desaparición de las identidades plurales como precio de esa construcción. Eso es lo que muestran también los trabajos de Peter Burke: es el nacimiento del Estado moderno lo que marca la ilusión de una cultura propia "pura", al poner fin al pluralismo cultural de la Baja Edad Media. Es ese Estado el que impone coactivamente una unanimidad religiosa, moral y cultural mediante la unificación jurídica, que hace posible el sometimiento universal a un poder central y la erradicación de toda pauta o conducta que se oponga al proceso de unificación (racionalización patológica), lo cual alcanza

también a la cultura cotidiana para que haya un solo espacio de comunicación comunitaria y se persiga toda diferencia, toda herejía (propia elección). En el caso español hay dos referencias claves: 1492, el año en que se produce la unificación estatal y se impone la unificación religiosa (decretos de expulsión de judíos y moriscos) y 1707, cuando la restauración borbónica de Felipe V impone la abolición de todos los regímenes forales propios de las diferentes comunidades nacionales, especialmente de Cataluña. Hasta el intento frustrado de la II República en 1931 y la Constitución española de 1978 no se recuperará el régimen de autonomía propio de esas minorías nacionales concentradas territorialmente y que reciben así una solución cercana al federalismo en lo que se refiere al autogobierno.³

2. En segundo término, el incremento del peso de la inmigración extracomunitaria, de carácter sociolaboral (pero también la comunitaria, de otro tipo). En efecto, al menos desde 1992, España se ha transformado, según todos los informes (por ejemplo, el de la OCDE de 1992 sobre "Tendencias de las migraciones internacionales"), en un país receptor de inmigración y, al tiempo, en una pieza clave en el sistema de control de la Unión Europea sobre la inmigración de origen latinoamericano y del sur del Mediterráneo.

3. Finalmente, como en otros países, el creciente papel de minorías claramente identificadas como "diversas" y que pretenden asentarse como tales, lo que se traduce en un incremento de la heterogeneidad de códigos de identidad, de culturas.

Pues bien, de la manera en que nos muestra ese ejemplo concreto, algunos han tratado de sistematizar las diferentes manifestaciones del multiculturalismo acudiendo a dos tipos de factores. Ésa es la propuesta de Will Kymlicka,⁴ quien aconseja distinguir dos clases de multiculturalismo (entendido como fenómeno social y no como respuesta normativa): el multiculturalismo poliétnico y el multinacional. El primero sería el ejemplo del tipo de pluralismo cultural que podemos denominar multiculturalismo en sentido estricto (multi-etnoculturalismo); el segundo, en realidad, es el supuesto de plura-

³ W. Kymlicka ha criticado recientemente esta solución, con referencia al caso canadiense: véase W. Kymlicka, "Misunderstanding nationalism", *Dissent*, invierno de 1995.

⁴ Véase sobre todo W. Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Oxford, Clarendon, 1996.

lismo de carácter más político que cultural: es el problema de la multinación o, si se prefiere, el supuesto contrario al del Estado-nación, el problema que plantean, hablando en propiedad, las minorías nacionales, sobre todo cuanto tienen un asentamiento territorial concentrado y, sobre todo, cuando se trata de minorías que coexisten con modelos de *Kulturnation*, como es el caso de no pocas de las minorías que, en la expresión de Plessner, han alcanzado tardíamente el estatuto nacional (no al mismo tiempo que los grupos que construyeron los estados nacionales a su medida, en el tránsito a la modernidad).

En mi opinión, insisto, sólo el primero de los dos nos sitúa ante la sociedad multicultural como problema específico, distinto incluso del pluralismo cultural y ligado, como decíamos, al salto cuantitativo y cualitativo de la inmigración y al renacimiento de la dimensión afirmativa y reivindicativa de las minorías culturales, un pluralismo cultural que denominamos multiculturalismo en sentido estricto. Por eso no dedicaré mi análisis a la caracterización y a los problemas propios de la multinación, del Estado multinacional.

Democracia y sociedad multicultural

Pues bien, los desafíos que plantea la sociedad multicultural —el multiculturalismo en sentido estricto— a la democracia son uno de los problemas que ha generado mayor debate en los últimos años. Con frecuencia, se produce una simplificación de los argumentos que conduce a dos posiciones igualmente reductivas: la de quienes sostienen que el multiculturalismo constituye sin más una dimensión particular del pluralismo y la de los que afirman que constituye un desafío —aún más, el mayor riesgo— al que habrá de hacer frente la democracia en el próximo siglo.

Así, en primer lugar, la tesis *ingenua* acerca de la connaturalidad (más aún que compatibilidad) entre sociedad multicultural y democracia alega precisamente que lo que resulta consustancial a la democracia es el respeto por el pluralismo al que apunta la tolerancia y que difícilmente se es consecuente con el principio de tolerancia, si se sostiene una concepción dogmática de la democracia. Por ejemplo, el mayor peligro para el proyecto europeo no sería la “demo-

cracia multicultural” sino el etnocentrismo (eurocentrismo) que pretende usurpar el núcleo de esa legitimidad olvidando la miseria que ha producido en el mundo, como mostraría, por ejemplo, la herencia de la colonización europea en el resto del planeta (es el conocido alegato de la “conciencia de culpa” occidental). El riesgo para las democracias del siglo XXI es el etnocentrismo que, como ha escrito Mellotti, esconde bajo su universalismo un miedo a la diversidad, el mismo que alienta tras el fundamentalismo.

De otra parte, los argumentos de quienes sostienen que la admisión sin más del culturalismo como un valor o como un fin que la democracia debe garantizar como propio constituye un error, porque lo urgente sería lo contrario, es decir, definir con claridad los límites de la diversidad cultural compatible con el mínimo de homogeneidad, sin el cual no existe consenso. En ese sentido, se asegura que la idea de democracia estaría inevitablemente vinculada con la noción de derechos fundamentales y libertades públicas del individuo, y con algunos principios claves como el de tolerancia; éstos serían los límites cuya conculcación no podríamos aceptar. Por esa razón, cuando la diversidad cultural se alega para tratar de rebajarlos, debemos rechazar la pretensión. Desde estas posiciones, no es difícil que se dé un paso hacia una tesis aún más fuerte, la de la incompatibilidad entre las diferentes tradiciones culturales. Dicho de otra manera, habría —hay— culturas incompatibles con la tradición cultural en la que arraiga la democracia —la occidental—, culturas que nos amenazan. En una palabra, lo que ha sido calificado por Huntington como *clash of civilizations*. El ejemplo más claro lo constituirán determinadas identidades culturales que cuestionan ese núcleo, como sería el caso del fundamentalismo islámico.

Creo que detrás de ese debate se encuentran no pocas reducciones y, quizás, otros tantos sofismas o, como lo han formulado Cohn-Bendit y Schmid, un auténtico “laberinto de equívocos”. En mi opinión, un planteamiento correcto del desafío que ofrece el multiculturalismo a las democracias exige evitar algunos errores conceptuales. En primer lugar, como hemos visto, evitar la confusión entre sociedad multicultural y políticas de gestión de la multiculturalidad. En segundo término, subrayar las diferencias entre las diversas propuestas de gestión de la sociedad multicultural. Esto nos conducirá a distinguir entre los conflictos típicos del pluralismo y los propios

del multiculturalismo, y a discutir la respuesta liberal —que insiste en la idea de tolerancia y de libertades individuales como claves—, sobre todo a la hora de formular respuestas en el orden jurídico y político.

Las “políticas del multiculturalismo”

La mayor parte de las estrategias políticas y jurídicas diseñadas para hacer frente a la sociedad multicultural afrontan la realidad del multiculturalismo enfatizando únicamente su carácter de riesgo para la democracia.

Se trata de propuestas políticas y jurídicas que se basan en el argumento de la imposibilidad de mantener cierto grado de estabilidad y homogeneidad, mínimo imprescindible de las democracias, si no se reducen los conflictos derivados del multiculturalismo, más claramente aún, se trata de propuestas que apuestan a la incompatibilidad de determinados modelos culturales respecto a las exigencias de la democracia.

De un lado, como he apuntado en otras ocasiones, las respuestas tradicionales ante el fenómeno de la multiculturalidad que sostienen esta tesis del riesgo para la democracia son las que se orientan a reforzar la homogeneidad en términos de identidad cultural, étnica o demográfica, la vía escogida por las políticas de asimilación impuesta y por las de segregación. En realidad, tras esas propuestas se encuentra un reduccionismo básico bien conocido: el que sostiene el carácter imprescindible de la homogeneidad social como requisito para la pervivencia y estabilidad de cualquier grupo social. Así formulado parece difícil negar que un cierto grado de homogeneidad es necesaria, pero la reducción viene dada cuando se interpreta la homogeneidad en términos de uniformidad demográfica, étnica, racial, lingüística, cultural. Es la falacia de lo que Adorno llamaba *la superstición de las cosas primeras*, ligada, como se ha argumentado, a un uso “enfáticamente instrumental de la identidad cultural”. Se trata de sacrificar las diferencias internas del grupo en beneficio de una unidad que aumente su poder de negociación, de imposición frente a otros, de lucha y/o de resistencia. Por eso el gran enemigo es la libertad de opción de los individuos, el reconocimiento de su

autonomía para dejar el grupo. Se olvida así que no hay tal homogeneidad como “hecho original”, y que el precio que hay que pagar por ese ideal es la desaparición de la libertad, la criminalización de la disidencia, de la heterodoxia, de la pluralidad, la negación de la diferencia, tanto dentro del grupo como frente a otros grupos que no pueden ser vistos más que en la clave de la dialéctica amigo/enemigo. Se olvida además que la configuración de la identidad es un proceso abierto, dinámico, evolutivo, que no hay identidades rígidas, sino más bien lo que algunos han calificado como el *switching*, un continuo desplazamiento y una fragmentación o copresencia de diferentes rasgos identitarios en cada individuo.

De otro lado, y en realidad detrás de las tesis anteriores, subyace el argumento del conflicto inevitable, de la incompatibilidad entre los diferentes modelos culturales que emergen en nuestras sociedades multiculturales, que es el fundamento de la visión del multiculturalismo como amenaza. Es la tesis adelantada por Huntington, el conocido politólogo norteamericano, y cuyo argumento, por decirlo con sus palabras, es que en un futuro inmediato,

la fuente fundamental de conflictos [en la nueva fase de política mundial] no será básicamente ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente de conflictos predominantes serán de carácter cultural [...]. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las civilizaciones serán las líneas de frente al futuro.

En esa situación de conflicto cultural, irresoluble por la vía del diálogo, de la comunicación, de la compatibilidad, resultará inevitable optar por el modelo más valioso, el superior, el preferible. Obviamente, su propuesta es la superioridad jerárquica del modelo occidental. La conclusión de la argumentación es tan clara como beligerante: es inevitable tomar posiciones frente al nuevo agresor externo, la amenaza común para la cultura occidental, que lo es también para la democracia y los derechos. La consecuencia sería, como se ha advertido, la creación de un “telón de terciopelo” que sustituiría al telón de acero, la necesidad de adoptar políticas que refuerzan la cultura occidental, justificadas por su superioridad. Eso se traduce en medidas sociales, económicas y jurídicas que a la vista

de la incompatibilidad de las diferentes propuestas o identidades culturales (de la inviabilidad misma del multiculturalismo y, *a fortiori*, de la propuesta intercultural), están presididas por el modelo de asimilación impuesta o en todo caso por el de segregación. Me parece indiscutible que esa visión, reproducida aquí esquemáticamente (y, por tanto, también rozando la caricatura), ha comenzado ya a ser admitida y puesta en práctica: basta examinar los “escenarios de conflicto” adoptados por la OTAN. Baste pensar también en cómo se analiza el fenómeno de la inmigración (especialmente el de origen africano, vinculado con la identidad musulmana) por parte de los países de la Unión Europea, y en las tímidas respuestas, a su vez, al crecimiento de las demandas de las minorías nacionales, étnicas o religiosas en los países de ese ámbito. El conflicto se centra en la incompatibilidad del modelo occidental con la cultura propia del fundamentalismo islámico, la más significativa y la más cercana.

En el fondo de esta tesis extrema subyace el argumento de la relación entre democracia, derechos, mercado y cultura occidental vinculada con el judaísmo y el cristianismo. Se trata de un problema cuyo calado excede el propósito de estas páginas; baste con apuntar ahora que, si bien es cierto que el nexo entre democracia y derechos resulta indiscutible, eso no cierra la cuestión. Además, habría que recordar que la relación entre democracia y cultura occidental de raíces judeocristianas no es un vínculo conceptual, sino un dato histórico y complejo: en primer lugar, porque si bien la raíz de la democracia es el respeto por la dignidad individual, ese principio no tiene como ingrediente decisivo, ni siquiera único, el mensaje original del cristianismo: la referencia al estoicismo o al Renacimiento —nada cristianos— es inevitable. Pero además la democracia se hace posible precisamente ahí donde se deslindan religión y sociedad civil. La laicización, herencia en gran medida de la modernidad, es el resultado de procesos y conflictos sociales de larga andadura —al menos hasta el XIX—. Pues bien, precisamente la complejidad de ese proceso que lleva a cabo en Occidente la modernidad, no se toma en cuenta en la cultura islámica, que es objeto de un planteamiento simplificador, reductivo. Ante todo, porque lejos de etiquetas simples, dentro del Islam hay diferentes tendencias y algunas de ellas podrían orientarse, en una evolución que tomase el mismo periodo de tiempo que el cristianismo (el islamismo es la

religión más joven de las del libro), hacia resultados similares a los que hoy advertimos en la cultura de raigambre cristiana.

Por lo demás, pese a las dificultades innegables derivadas de la sociedad multicultural y, entre ellas, al incremento del conflicto, no creo que sea razonable el modelo de confrontación cultural que ha alcanzado un eco considerable precisamente por la eficacia de su simplificación. Es necesario insistir en los errores en los que se apoya su diagnóstico y que lo privan precisamente de una de sus virtudes: el pretendido realismo. En efecto, ese planteamiento está lejos de responder a la situación real, por varias razones tan obvias que sorprende que no sean tomadas en consideración.

La primera, la más evidente, hasta el punto de que ruboriza tener que expresarla, es que no se puede tratar a los modelos occidental e islámico como si cada uno de ellos fuera *idealtypen*, tipos puros (identificando cultura occidental con la modernidad y cultura islámica con integrista fundamentalista). Además, parece no menos claro que no es lo mismo la confrontación cultural que la política, y concretamente en el orden cultural todo apunta hacia una globalización que no tiene por qué ser incompatible con la reivindicación de las diferencias (al contrario, podría aparecer como marco común, aunque no es posible dejar de reconocer que a veces las propuestas de “civilización global” esconden a duras penas la imposición de un determinado *way of life*). En tercer lugar, conviene subrayar que el conflicto cultural es, sobre todo, el conflicto con el mensaje de la modernidad, y en ese contexto el cambio cultural más importante es el que afecta al estatus y a los papeles atribuidos a la mujer, y con ello a la familia, un desafío en el que la apuesta por el cambio es entendida como un riesgo no sólo para la tradición islámica, sino para buena parte de la tradición occidental, si se puede hablar en esos términos. Finalmente, habría que tener en cuenta que en la raíz del problema hay factores socioeconómicos y demográficos, es decir, que no se trata sólo de la oposición de dos culturas o visiones del mundo, sino de una división simbolizada en el concepto de brecha demográfica, cuyo mejor ejemplo es el Mediterráneo.

Y es que, en torno a este debate, no es infrecuente que se incurra en algunos errores argumentativos. Me limito a apuntar tres:

1. El primero es arrancar de una noción de cultura insostenible, de la posibilidad de identificar identidades culturales “puras”, recu-

perar la cultura “propia”, “original”. Hoy sabemos que ésa es una visión ingenua (o cínica, si no fanática) que carece de fundamento científico, y es desmentida por la historia. La idea de “cultura nacional” tuvo su fundamento en las exigencias propias del proceso de construcción del Estado nacional (y de los imperios: el último, el soviético), y supuso precisamente una lucha contra el pluralismo cultural, contra la diversidad, algo que se repite hoy en los fenómenos de “limpieza étnica” de no pocos de los nacionalismos emergentes y que en gran medida son la revancha de aquel proceso. Por eso el segundo error estriba en configurar la homogeneidad precisamente como clave cultural, tal y como ha criticado, entre otros, Habermas.

2. En efecto, el problema, desde el punto de vista de la justificación, de la legitimidad democrática, que es el decisivo en el análisis de propuestas normativas, es la compatibilidad entre el proyecto intercultural y el universalismo característico de esa legitimidad, tal y como se expresa en la tesis —adelantada por Kelsen y ejemplificada por Garzón— de un coto vedado constitutivo de la homogeneidad mínima, formado por los derechos humanos y los principios institucionales del juego democrático, algo muy similar a la idea de *Verfassungstreue* o lealtad constitucional, importada de los constitucionalistas americanos y en la que insiste Habermas. Pero eso no significa, sin más, dar por hecha la propuesta de una sociedad intercultural, que no existe todavía y que comporta no pocos problemas, como trataré de hacer notar, aunque el menor sería el reconocimiento del carácter valioso de toda tradición cultural (como tal, aunque eso no signifique, en mi opinión, aceptar como valioso y, menos aún, como no susceptible de discusión, todos y cada uno de los valores que propone).

3. Finalmente, el error común de proponer como modelo de sociedad multicultural el de Estados Unidos, simbolizado en la idea del *melting pot*, esto es, una integración por fusión de los diferentes grupos culturales que inicialmente la componen, hasta el punto de la desaparición de las peculiaridades y la creación de una nueva identidad, uno de cuyos rasgos, desde luego, sería el respeto por la diversidad. Esa imagen del *melting pot* no sirve porque es falsa. Como pusiera de relieve con anticipación el sociólogo estadounidense E. R. Park a comienzos de siglo, detrás del mito de la integración que traduce esa metáfora lo que subyace es un proceso de asimila-

ción impuesta, al servicio de un determinado modelo. El *american way of life* no es un proyecto común, sino el resultado de una imposición de cierta tradición cultural, ideológica. Es lo que expresa la nueva mayoría conservadora (republicanos, fundamentalistas cristianos, etcétera) que parece retornar en Estados Unidos con su propuesta del “Contrato con América”, la renovación del “sueño americano”, tal y como lo enuncia uno de sus líderes, el nuevo presidente de la Cámara de Representantes, Newt Gringrich:

nuestros amigos de la izquierda creen que somos una sociedad multicultural. Yo creo que somos una sociedad multiétnica, pero una sola civilización. América existe. Hay una civilización americana. La gente viene de todo el mundo porque quieren ser americanos (no somalíes; en ese caso se quedarían en Somalia) [...] y ser americanos implica unas características que son americanas [...] frente a eso, no hay tolerancia (así, en claro y sencillo inglés).

Es también el espíritu de la xenófoba proposición 187 aprobada casi con el 57 por ciento de los votos en California, a iniciativa del gobernador republicano Wilson y paralizada por la acción de los jueces, los mismos jueces que en apelación decidieron el pasado 7 de diciembre de 1994 (la sentencia es del tribunal de apelación de San Francisco ante la demanda formulada por María Kelley Yñiguez, una trabajadora del estado de Arizona que empleaba el español en la revisión de reclamaciones contra casos de negligencia médica, y el juez Stephen Reinhardt) en contra de la ley de 1988 del estado de Arizona —que cuenta con 19 por ciento de población hispana— la cual prohibió el uso del español en las dependencias administrativas estatales, adoptada a instancias del movimiento Arizonans for Official English, según el principio de que la democracia se protege fomentando la unidad y el lenguaje común. El argumento, además de la mayor eficacia de la administración bilingüe, es que

en una sociedad diversa y pluralista está muy clara la importancia de establecer vínculos comunes y un lenguaje común entre los ciudadanos [...]. Igualmente importante es, sin embargo, la tradición americana de la tolerancia, una tradición que

reconoce una diferencia crítica entre la promoción del uso del inglés y la represión del uso de otros lenguajes.

Por supuesto, puede criticarse este recurso “débil” a la tolerancia, como he señalado en otros lugares, pero es un paso adelante frente a la asimilación impuesta.

Quisiera que se entendiese bien el alcance de esta crítica: lo que trato de discutir aquí es la calificación misma de Estados Unidos como sociedad multicultural que ha sabido dar el salto a la interculturalidad mediante la creación de una nueva identidad común, transcultural —el *melting pot*— y la consagración de un patriotismo constitucional ajeno a las señas culturales de identidad. Como advierten Cohn-Bendit y Schmid, un proceso de integración no puede renunciar a alcanzar un canon válido para todos, porque eso sería tanto como renunciar a los ideales de la tradición democrática y de derechos. El problema es el procedimiento para alcanzar ese canon y para llevarlo a la práctica. Si se afirma simplemente el derecho universal a la diversidad sin límites, la mayoría reaccionaría en un movimiento a su vez centrípeto, xenófobo, discriminatorio, más feroz en cuanto se siente más amenazada (lo que sucede, sobre todo, con quienes experimentan la competencia de forma más cercana: las clases más bajas) y, lo que es aún peor, desaparece aquello sin lo que el grupo no puede subsistir, entre otras razones porque es lo que hace posible que el conflicto (dimensión, repito, ineliminable, no patológica) devenga en enfrentamiento para la eliminación o al menos discriminación: la existencia de ese acuerdo en torno a lo que se debe considerar vinculante.

Pero no es menos cierto que si se insiste en la necesidad de que todos los que no pertenecen a la mayoría homogénea (que cada vez es menos mayoría) renuncien absolutamente a todo lo que no sean los rasgos propuestos por la mayoría (por ejemplo, su lengua, sus lazos y estructuras familiares, etcétera), se está generando inevitablemente una reacción centrípeta de esos grupos, un proceso de victimización (de paranoia, si no fuese porque hay persecución real) que terminaría por hacerles volverse hacia dentro de sí mismos, autoaislarse, como única vía de afirmación. En cierto modo, bien podríamos decir que la patología en la que ha derivado el *politically correct* nace de esa mixtificación que era el *melting pot*.

Son ésas las razones por las que no estoy seguro del acierto y utilidad de una de las propuestas que viene defendiendo Habermas en los últimos años, a caballo de la tradición norteamericana, pero también de lo mejor de la tradición republicana francesa. Me refiero a su sugerencia de utilizar el “patriotismo constitucional” como criterio mínimo para realizar el crisol, para reunir a todas las identidades culturales y propuestas valorativas. Digo esto porque, como hemos visto, Europa está lejos de constituir un modelo semejante al de Estados Unidos: no sirve la analogía del *melting pot* y, por otra parte, lo que es más importante, la propia nación está lejos de resultar tan indiscutible como pretende, pues no está tan claro, ni mucho menos, que pueda separarse absolutamente la noción “republicana” de ciudadanía de su dimensión etnocultural, y desde luego el objetivo me parece aún más desprovisto de fundamento si lo que se pretende con esa tesis es algo tan descabellado como la existencia de un cuerpo de valores “objetivo”, que carezca de mediación cultural, con una absoluta exención de supuestos, una propuesta metafísica en el sentido estricto.

Los déficit de la respuesta liberal al desafío del multiculturalismo

Pero no basta con poner de manifiesto los errores en la gestión de la sociedad multicultural propia de los modelos asimilacionista o segregacionista. No menos errónea me parece la respuesta liberal, la de quienes minimizan las dificultades del multiculturalismo sosteniendo que no constituyen ninguna novedad, pues se trataría, sin más, de los conflictos propios del pluralismo frente a los que disponemos de recetas adecuadas: las libertades individuales y el principio de tolerancia.

Creo que, como han mostrado Taylor o Walzer, lo que singulariza las demandas propias de los grupos culturales que concurren en la sociedad multicultural es, ante todo, un problema de reconocimiento, de identidad, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades, lo que significa en primer lugar la llave de la inclusión. Eso quiere decir, sobre todo, y es lo que se descuida casi

siempre en el análisis liberal acerca de la multiculturalidad, que se trata en primer lugar de un problema de *participación en la riqueza y en el poder*. Esa multiplicación se traduce, inevitablemente, en un incremento del conflicto social, pero un tipo específico de conflicto, como trataré de mostrar.

Además, el planteamiento liberal yerra en su análisis de la sociedad multicultural al incurrir en dos reducciones relacionadas con el vínculo entre cultura y derechos. La primera es la reducción que consiste en sostener como únicos titulares de derechos a los individuos, ignorando la posibilidad de que también los grupos (los colectivos) puedan serlo, siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual (lo que podríamos caracterizar, con Raz y Kymlicka, como el respeto del grupo a la cláusula de libre elección, *free choice*, de la que es titular todo miembro del grupo). La verdad es que uno de los déficit de la teoría liberal-democrática es no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de esos grupos o colectivos). La segunda, también muy conocida, consiste en una modalidad de la tradicional diferenciación entre los derechos de primera generación y los derechos económicos, sociales y culturales. En efecto, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales) aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas, cuando, por el contrario, no hace falta leer a Rawls, Dworkin o Kymlicka para reconocer que la cultura es un bien primario y una condición para el ejercicio de la autonomía individual. Veamos esos argumentos críticos.

Acercas de la especificidad de los conflictos multiculturales

La tesis que sostengo es que esos conflictos nacidos de la multiculturalidad son, sobre todo cada vez más, conflictos de identidades (que se pretenden como no negociables) y de reconocimiento, y por ello conflictos de inclusión. La consecuencia es que el planteamiento y las instituciones liberales no son un medio suficiente para gestionarlos. La respuesta a esos conflictos se encontraría más bien en la revisión de la noción de ciudadanía o pertenencia al grupo (cuya percepción por los agentes sociales cambia también como consecuencia del multiculturalismo), la existencia y el alcance del

vínculo sociopolítico, que ahora ya no puede ser definido o, mejor, resuelto, con el expediente de la nacionalidad. Hoy, el incremento de la exclusión genera la búsqueda de otros elementos de inclusión, arraigo y pertenencia, y por eso la multiplicación de la diversidad identitaria que está en la raíz, como han señalado Hirschmann, Pizzorno o Nair, de la multiplicación de los conflictos no compatibles que amenazan la cohesión social. En mi opinión, es así como hay que ver hoy los problemas del multiculturalismo, y no —al menos no exclusivamente— en los términos de conflictos de bien, de los propios del politeísmo de valores presentado por Weber como horizonte de la modernidad.

El punto de partida en la diferencia entre los conflictos propios del pluralismo y los específicos del multiculturalismo es que si bien ambos presuponen la idea de conflicto potencial entre los diferentes agentes sociales concurrentes, el primero se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en el multiculturalismo el enfrentamiento se produce entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio. En la perspectiva pluralista el conflicto es entendido como positivo, enriquecedor, condición misma del juego democrático. Por el contrario, en la sociedad multicultural el conflicto es percibido en términos negativos, como potencialmente destructor, como amenaza.

Eso es lo que explica la tipología de conflictos propuesta por Pizzorno y Hirschmann:

a) conflictos de reconocimiento, que son luchas por la identidad;
b) conflictos de interés, en los que el objetivo de los agentes sociales es conquistar posiciones de poder relativas o adquirir bienes en el interior de un sistema determinado (el control de la representación de los recursos, del poder);

c) conflictos ideológicos, que giran en torno al enfrentamiento de agentes que se pretenden los intérpretes y portadores de la visión correcta de la sociedad y de la organización política. Pues bien, los conflictos característicos del pluralismo serían sobre todo los segundos, mientras que los de la sociedad multicultural serían los primeros.

La noción de conflictos de reconocimiento remite a la de identidad, una noción de considerable dificultad. Creo que un buen punto de partida para afrontar los conflictos de identidad —la manera en que se presentan básicamente los conflictos propios de la multiculturalidad— es la que propone Gianni⁵ sobre la base del concepto de identidad de Chebel y la tipología propuesta por Tarchi. Para Chebel, la identidad puede definirse como la estructura subjetiva que se caracteriza por una representación de sí misma deducida de la interacción entre el individuo y los otros —lo que es la condición previa para que haya efectivamente identidad— y además en interacción con el medio en tanto agente material de la identificación. Por su parte, Tarchi señala cómo hay una gama de identidades diferentes en el proceso de identificación del individuo con un sujeto colectivo, una tipología que está en función de diferentes factores y que permite establecer tres categorías de identidad: así, según su origen se encuentre en la afectividad o en consideraciones racionales, como la de utilidad, nos encontramos ante identidades fuertes o débiles. Hablamos de identidades totales o exclusivas cuando se focalizan en torno a un único referente. Si dependen de polos de atracción diversos hablamos de identidades parciales. Finalmente, según su resistencia al cambio, su perdurabilidad, distinguimos entre identidades rígidas o flexibles. La combinación de esas categorías establece la clase de identidad y su influencia en los comportamientos de un individuo o un grupo.

Como señalé, es en esos análisis en los que se apoya Gianni para proponer la distinción entre identidades negociables y no negociables: son negociables las que se fundan a partir de intereses particulares, es decir, identidades parciales, que se pueden negociar en función de la transformación del contexto en el que aparecen, por una decisión de voluntad. Las no negociables remiten a referentes de identidad como la raza, la etnia, el sexo y en algunos casos la religión o la clase social, que no surgen tanto de una elección cuanto de una imputación, de una inserción social (no son elegidas). De ahí su dimensión simbólica; son formuladas como totales, exclusivas, rígidas.

⁵ M. Gianni, *Les liens entre citoyenneté et démocratie sur la base du débat libéraux-communautariens*, Ginebra, Universidad de Ginebra (Études et Recherches, 26), 1994.

Hablar en estos términos no significa, y esto es importante, que acepte que haya identidades “naturales”, “esenciales”, que el individuo se defina exclusivamente en términos de pertenencia, y no en los de ser y actuar. Se trata más bien de mostrar por qué se presentan (es decir, cuál es la razón) como no negociables esas identidades. Por supuesto que la construcción de la identidad —de la cultura— es un proceso de interacción caracterizado por el dinamismo, por la transformación, por la polimorfía de las identidades constituidas. Entre identidades negociables y no negociables en realidad, más que contraposición, hay un *continuum*. Así, la construcción del Estado moderno como Estado-nación es el resultado de dos grandes principios de orden que se configuran como identidades no negociables, la comunidad nacional y la comunidad de fe, dos concepciones fundamentalistas irreconciliables con cualquier identidad que amenace su hegemonía, su proyecto de homogeneización social, y la historia contemporánea es la transformación de esas identidades no negociables en negociables. En resumen, una identidad puede ser vivida como no negociable *hic et nunc*, en relación con un contexto, un momento histórico, la conciencia de un grupo, y revelarse luego como negociable, y viceversa: un interés compartido puede convertirse en un principio de identidad. En todo caso, lo que trato de concluir, con el análisis de Gianni, es que el pluralismo se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en la situación de multiculturalismo se trata del enfrentamiento entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio.

El error del recurso a la tolerancia

Por eso, la respuesta de la tolerancia, e incluso la de las libertades individuales como cauce para resolver los conflictos propios del multiculturalismo, son insuficientes. El límite de la tolerancia liberal viene dado por la institucionalización del reconocimiento del pluralismo. *A fortiori*, cuando los problemas superan el marco clásico del pluralismo, cuando se trata de la gestión de la inclusión/exclu-

sión de la diferencia, la tolerancia es todavía más inadecuada como instrumento. En la concepción liberal, el pluralismo como principio y a la par como elemento de tensión de la democracia es sobre todo el pluralismo en el sentido del politeísmo de valores del que habla Weber, esto es, del conflicto de valores y creencias en torno al modo de vida, a la idea de bien como problema básico de libertad, de legitimidad política. Por eso, como advierte Galeotti,⁶ esas diferencias remiten al individuo y exigen la idea de tolerancia en el sentido de la libre opción por el propio estilo de vida (que acaba haciéndose superflua por la propia lógica del discurso liberal). Ése no es el pluralismo que viene implicado por la realidad de la sociedad multicultural, por la presencia de minorías culturales. Este pluralismo de grupos sociales, de culturas, de pertenencias e identidades colectivas engendra un tipo de conflicto que no es un choque entre visiones del mundo irreconciliables que se puedan reducir en última instancia a elecciones individuales, sino “una lucha por la inclusión, por el reconocimiento, la no discriminación y la igualdad de consideración de los grupos minoritarios. En este sentido, es directa y principalmente un problema de justicia social, de igualdad de trato”. Lo que aquí se reclama, una vez más, es la igualdad en la diversidad, desde la conciencia clara de que, frente a la tesis clásica del pensamiento conservador, reconocer el hecho de la diversidad natural (biológica) es algo bien distinto a admitir la desigualdad natural (menos aún el pretendido corolario, “siempre habrá clases” de la desigualdad social como natural) y, por consiguiente, no obsta para aspirar a la igualdad social.

De esos presupuestos derivan los límites en la concepción liberal de la tolerancia o, mejor, su incapacidad para comprender los problemas que plantean hoy las minorías culturales y, por consiguiente, lo inadecuado del recurso a su concepto de tolerancia. Los problemas del multiculturalismo a los que no puede hacer frente la tradición liberal surgen precisamente cuando diferentes prácticas, estilos de vida, identidades, reclaman carta de naturaleza, o mejor, carta de ciudadanía en el ámbito público. Son problemas de prácticas que son diferentes de las de la mayoría y asociadas a un grupo social

⁶ A. E. Galeotti, *Tolleranza*, Nápoles, Liguori, 1994, pp. 114 y ss. La cita corresponde a la p. 116.

particular, y por ello son procesos contradictorios de inclusión que no sólo afectan a ideas, comportamientos o modos de vida, sino a la gente que vive esa diferencia y que reclama su reconocimiento en términos de ciudadanía. Son problemas de minorías culturales en el sentido amplio, es decir, problemas de discriminación, de exclusión, de invisibilidad, de opresión en y por el espacio público, de imposibilidad de constituir opinión pública. Lo que ponen en juego es

la aceptación pública de diferencias sociales practicadas por grupos que no están en pie de igualdad con los otros ciudadanos, sea porque son inmigrantes, sea porque pertenecen a una minoría interna oprimida, sea porque no han sido reconocidos definitivamente como personas, como sucede en el caso de las mujeres.

Eso exige redefinir no sólo los bienes a distribuir, sino también los sujetos entre los que se trata de distribuir.

La consecuencia es muy importante: no basta con la solución a la que conduce en ese sentido la lógica del discurso liberal, es decir, el punto de vista constitucional que remite a los términos de igual libertad para los individuos, y no a la distribución igualitaria de la condición de reconocimiento como sujeto público, de pertenencia a la comunidad política. En otras palabras, la lógica constitucional liberal —incluso la que conduce, en desarrollo de esa lógica, al esfuerzo de inclusión que es el Estado social que hoy quieren dismantelar los que vuelven a un liberalismo de primera hora— ignora los problemas de inclusión porque no le preocupan las obligaciones de la comunidad política respecto a quienes no son sus miembros o, en todo caso, trata simplemente de extender derechos individuales a los que no son miembros, sin advertir que el problema real es el de pertenencia, el de ciudadanía.

La solución liberal se centra, como hemos visto, en la neutralidad, la laicidad como atributo esencial del Estado moderno: trascender la diversidad de las pertenencias religiosas (e irreligiosas: la libertad religiosa exige el reconocimiento de posiciones como el ateísmo y el agnosticismo en pie de igualdad) y de ideas de bien, hacer de lo público el lugar común de todos los ciudadanos, un lugar religioso/

culturalmente neutralizado: la idea básica es que *el vínculo público —social, estatal— no es religioso, ni nacional, ni cultural, sino político: su concreción es la ciudadanía republicana*. Pero en realidad, como ha señalado Lukes, la formulación liberal, pretendidamente neutral, no es tal: el liberalismo oculta la realidad de la dominación, de la asimetría, de la desigualdad de los individuos y grupos marginados o aun excluidos. El liberalismo, lo ha destacado Kymlicka, es una política de igual dignidad individual en el plan abstracto, pero ciego frente a las diferencias. Esa ceguera se revela precisamente en el momento en que se proclama la máxima dignidad individual, porque ésta se refiere a los individuos desnudos de cualquier atributo, y en ese requisito de universalidad se esconde precisamente el sofisma del argumento universalista que heredamos de la Ilustración: se es digno porque se comparten valores comunes por encima de las diferencias, lo que en realidad significa: a condición de que se olviden esas diferencias. Lo ha mostrado claramente Yovel,⁷ quien encuentra ese sofisma en la argumentación que Lessing pone en boca del hebreo Nathan el sabio y, sobre todo, en el alegato de otro gran hebreo literario, el Shylock de Shakespeare: “¿acaso no somos personas? ¿somos hebreos o cristianos antes de seres humanos?” Ésta es la cuestión; la necesidad de suprimir todos los elementos particulares que nos constituyen como tales individuos: “para ser reconocidos como seres humanos se nos debe despojar de todas las características concretas personales e históricas sobre las cuales existe la persona”. La conclusión es que un tipo de tolerancia que se construye sobre ese planteamiento es autodestructiva, porque obliga a perder al ser humano real, desde la base de que el puro *homo noumenico* puede constituir una comunidad —un reino kantiano de fines— directamente en cuanto tal. Por el contrario, el auténtico reconocimiento no exige que se pierda la individualidad, sino que supone ver la igualdad y la autonomía, encontrar la humanidad en y a través de los diferentes rasgos específicos que caracterizan la vida de una persona y “traducen su humanidad abstractamente universal en una humanidad concreta”.

⁷ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Mario Muchnick, 1995.

Sobre las dificultades de las respuestas jurídicas a los conflictos de la sociedad multicultural

Un excelente campo de pruebas en el que contrasta hasta qué punto la realidad del multiculturalismo devela las contradicciones e insuficiencias de nuestras instituciones, del entramado normativo propio de nuestras sociedades, es lo que sucede en el mundo del Derecho. En mi opinión, las dificultades que experimentan nuestros sistemas jurídicos para hacer frente a los problemas derivados de una sociedad progresivamente multicultural están directamente relacionados con el mantenimiento de un modelo paleoformalista, asentado en el monopolio del Derecho por el Estado nacional y en la identificación del Derecho con la ley, acostumbrado a relegar ese tipo de cuestiones al cajón de vestigios pintorescos en el que suele alojarse todo lo relativo al pluralismo jurídico, presentado como una “peculiaridad” de países atrasados. Es una construcción jurídica, como se sabe, funcional para un modelo de sociedad que se pretende homogénea desde el punto de vista de la identidad (es obvia la utilidad del recurso a la nación como vehículo de esa homogeneidad, aunque se trate de una nación en concurrencia, como sucedió en el caso español) y se construye en torno al dogma de la superioridad de la autonomía individual, atributo básico y asimismo supuestamente compartido por todos los seres humanos, aunque en realidad sólo se reconozca a un sector muy reducido: varón, burgués, propietario, mayor de edad. En ese contexto, no se advierte ninguna posibilidad de reconocimiento de identidades colectivas distintas al pueblo que encarna la soberanía del Estado-nación (el paradigma es la respuesta del *Conseil d'État* francés ante las pretensiones de especificidad del pueblo corso) y, acorde con el planteamiento de mínimos propio de la legitimidad liberal, paradójicamente los derechos culturales son considerados mero adorno. El programa, en todo caso, es la igualdad de los individuos abstractos, y por esa razón hay una casi congénita incapacidad de acometer las reclamaciones de la diferencia en clave jurídica.

En el caso de la Unión Europea, las dos manifestaciones de pluralismo cultural que resultan más interesantes desde el punto de vista de los derechos son las ligadas a la presencia de minorías culturales o nacionales en el seno de estados nacionales (o, dando

un paso más, en estados plurinacionales que no han dado el paso del reconocimiento de la autonomía —en el grado que sea— a esos grupos), y las derivadas del incremento de los flujos migratorios y de su pretensión de asentamiento estable en el país de destino. Es fácil comprobar que los instrumentos jurídicos con los que los estados de la Unión Europea y la misma Unión tratan de responder a esos dos fenómenos están presididos por los principios de asimilación o segregación, lejos de las exigencias de la interculturalidad.

En el caso de las minorías, es clarísimo que todos los instrumentos internacionales (pese a los reiterados pronunciamientos contrarios de la UNESCO, que está presidida desde su constitución por el objetivo del diálogo intercultural y del reconocimiento de la diversidad cultural como uno de los mayores bienes de la humanidad), como también, con la excepción de la ley húngara 5190, los ordenamientos nacionales contemplan únicamente derechos de los individuos pertenecientes a las minorías: no derechos de las minorías. Eso significa que se niega la identidad básica y con ella la posibilidad del diálogo entre culturas, porque la cultura no es un fenómeno individual sino social. Por tanto, desde el punto de vista de los derechos individuales, en realidad no hay más alternativa que la integración en la cultura del grupo mayoritario o la segregación, porque la cultura no pervive como bien individual.

En lo que se refiere a lo que podemos extraer de las respuestas jurídicas ante la inmigración, es aún más claro que no se considera la identidad cultural y el objetivo de la interculturalidad. No es así porque la inmigración es tratada como un fenómeno laboral, socioeconómico, y no (como advertiera Mauss) como un hecho social global, que no puede dejar de afectar a lo más íntimo de la estructura social de las sociedades que lo reciben. Por eso, cuando los inmigrantes traen otra cultura (significativamente, otras estructuras de parentesco, otras instituciones familiares, otra concepción sobre los papeles sociales y sexuales, la educación, la propiedad, etcétera) la respuesta es negar validez a esos códigos o, en todo caso, acudir a la retórica de la tolerancia. Todo ello se traduce en las medidas jurídicas que sitúan el tratamiento de la inmigración en sede de “orden público”, en el contexto de alarma social. Frente al factor de multiculturalidad representado por la inmigración, la respuesta es asimilación forzosa o segregación. Sociedad multiétnica, multicultural

como un hecho, sí, pero el horizonte normativo, al menos por lo que se refiere a las consecuencias normativas fuertes, es reforzar la propia cultura, no la creación de una cultura nueva, fruto del diálogo intercultural.

En realidad, se ignora, como ha advertido Álvarez Dorronsoro siguiendo a Barth y Facchi, que

la diversidad no es un hecho independiente de los sujetos que fijan su atención en ella. Los problemas que conlleva la diversidad cultural no residen tanto en diferencias “objetivas” existentes como en el hecho de que algunas de esas diferencias son consideradas relevantes y políticamente significativas, mientras que otras son consideradas irrelevantes [...]. Ello depende de cómo sea valorada por quienes tienen peso en la conformación de las representaciones colectivas que hace suyo cada grupo, tanto respecto a sí mismo como a “los otros”.⁸

En efecto, la principal característica de la sociedad multicultural es el incremento de las diferencias significativas (habría que decir, más bien, el incremento de la caracterización como relevantes a la par que incompatibles, de algunos rasgos culturales diferentes, empezando por la diversidad religiosa), lo que plantea un reto a los supuestos mismos de la visión del Derecho característica de la concepción formalista, sobre todo, como ha hecho ver Facchi,⁹ en lo que se refiere a la igualdad, a la “gestión de la diferencia”:

definir lo que es igual y lo que es diferente es el núcleo en torno al cual se desarrolla la tarea del juez. Este problema se vuelve mucho más complejo cuando se trata no ya de conductas diferentes sino de comportamientos de individuos que pertenecen a categorías sociales diferentes: minorías religiosas, étnicas, lingüísticas, etcétera.

La solución tradicional ha sido exhibir la cláusula de “orden público”, pero no siempre se advierte el carácter convencional, diná-

⁸ Álvarez Dorronsoro, *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Madrid, Talasa, 1993, pp. 107 y 128.

⁹ A. Facchi, “L’escissione: un caso giudiziario”, *Sociologia del Diritto*, XIX, 1992, p. 111.

mico, en una palabra, cambiante, de esta noción, que no puede ser presentada a la manera de un límite objetivo, definido e inmutable. Cuando tropezamos con problemas como los del conflicto del uso del velo en la escuela pública, o el planteado por un padre turco en la República Federal Alemana a propósito de la asistencia de su hija a las clases de educación física, o los surgidos a propósito de las prácticas de escisión femenina (en sus diferentes manifestaciones: desde la escisión simple o circuncisión femenina a la infibulación o circuncisión faraónica), asistimos con frecuencia a respuestas de política jurídica (legislativa, judicial o administrativa) que tienden a negar la raíz del problema, demonizando la práctica diferente con el poderoso argumento de su oposición al “orden público” o, más inteligentemente, al mínimo de legitimidad que supone la igualdad y el respeto a los derechos humanos. Si ante estos conflictos característicos del pluralismo jurídico respondemos negando la posibilidad misma del pluralismo, encontraremos, como apunta también Facchi, consecuencias negativas. Entre ellas, destacaré las siguientes:

1. La primera es que, con frecuencia, lo que se producirá es un enjuiciamiento de la legitimidad de una cultura para justificar prácticas que parecen incompatibles con el mínimo exigido por la integración de la diferencia —tal y como veíamos antes—, ante un caso en el que, en realidad, lo que se ventila es el conflicto entre dos culturas, dos sistemas de valores y de vida, y a esos efectos la visión “puramente” técnico-jurídica es a todas luces insuficiente para solventar el problema. Lo muestra el hecho de que, como sucedió en uno de los juicios emblemáticos a propósito de la escisión en Francia, el de F. Traoré, se acuda a incontables dictámenes de científicos sociales (desde antropólogos a sociólogos, pasando por psiquiatras y psicólogos), pues ello no responde a otra razón, como señala acertadamente Facchi, que a la conciencia de esa limitación (¿habría que decir, quizá, de falta de legitimidad?) por parte del juzgador, que se ve enfrentado a los límites más externos de la fundamentación de la decisión: me parece que aquí nos encontramos con toda claridad con uno de los supuestos paradigmáticos¹⁰ de lo que la teoría de la

¹⁰ Probablemente porque, por definición, lo lleva implícito todo conflicto derivado del pluralismo jurídico: es un conflicto de sistemas normativos.

argumentación llama “justificación externa” o de segundo orden. Es un problema, pues, de contextualización, lo que exige un conocimiento (para su comprensión) de la otra cultura, la que inspira el sistema normativo que entra en conflicto. Obviamente, la vía más adecuada para hacerlo no es el recurso a científicos sociales en el momento de decidir el conflicto (aunque en todo caso, es un remedio), sino la incorporación a la escuela del conocimiento de las diversas culturas en presencia, la admisión como valor de la diversidad que ellas significan, el derecho a su difusión libre.

2. La segunda es que el problema que suscitan esos conflictos —derivados en la mayor parte de los casos de la presencia de minorías, como los extracomunitarios de origen magrebí— pone de manifiesto las lagunas y contradicciones del sistema jurídico occidental, es decir, que la situación del pluralismo jurídico hace aflorar conflictos internos de nuestros ordenamientos, contradicciones no resueltas en el interior del propio sistema de valores: en este caso, aparece la tensión entre la protección de los derechos de los menores de edad (por ejemplo, la integridad física, la igualdad sexual, el derecho a la libre determinación sexual), que exigiría del Estado una actuación que no puede sino calificarse de paternalista (de paternalismo justificado) y de otra parte el respeto al pluralismo, a la especificidad cultural: esas prácticas que nos parecen abominables tienen funciones diversas en las culturas que las practican, pero no siempre puramente rituales o simbólicas o, mejor, lo son en la medida en que garantizan y permiten la integración en esas sociedades.

3. Por eso cabe preguntarse cuál es el bien jurídico que se protege cuando, por ejemplo, castigamos con todo el rigor de la norma penal una práctica de escisión, y cuál es el camino más adecuado para hacerlo cuando en esos supuestos de conflicto se pronuncian respuestas tan inequívocas como reductivas del tipo: “la ley es la ley, e igual para todos”; “si vienen a nuestro país, han de aceptar nuestro ordenamiento, nuestros valores”. Esto afecta sobre todo a lo que nuestra cultura jurídica entiende ya como *ultima ratio*, a la vez que *ratio minima* del ordenamiento jurídico, la actuación penal, porque en estos casos de conflicto se advierte con toda claridad la ineficacia o, aún más, el carácter social, cultural y políticamente contraproducente de este recurso:

a) El recurso a la sanción penal en estos casos es la vía más sencilla, pero supone un modelo de exclusión o al menos una dificultad importante frente al proyecto de interculturalidad y, desde el punto de vista social, pone de manifiesto la limitante del recurso al Derecho: la hipersimplificación que llevan a cabo los instrumentos jurídicos respecto a procesos sociales complejos.

b) Respecto a los efectos sociales, no es preciso ahondar mucho para encontrar efectos negativos: clandestinización de esas prácticas, aparición del síndrome de resistencia y victimización del grupo frente a la mayoría, perjuicios para la auténtica víctima (que en los casos de escisión a los que me he referido, ve destruida la unidad familiar, puestos en cuestión los lazos de la misma, experimenta el rechazo por parte del propio grupo y con él la negación de su identidad, etcétera).

Por eso es necesario distinguir entre la sanción penal a individuos y la condena penal (pero más de fondo: supone la exclusión social) de las instituciones, de la cultura, que arriesga convertirse en condena del grupo mismo, lo que parece aconsejar el carácter simbólico de las sanciones: una medida que expresa, reitera la incompatibilidad de un valor de la cultura del grupo minoritario con los valores del ordenamiento jurídico, pero trata de reducir esos efectos sociales negativos.

Todo esto parece aconsejar que el tratamiento de los conflictos derivados de la heterogeneidad cultural se produzca en la vía legislativa en lugar de la judicial, porque así se lleva la discusión a una sede donde es posible examinar con mayor detalle y a la vez con más alcance (y con más legitimidad) el contraste entre los diferentes modelos culturales, la justificación de sus pretensiones normativas y, en su caso, el rechazo de algunas de ellas. Sin embargo, hay argumentos en el sentido contrario. Si se prescinde de la plena identificación entre el Derecho y el ordenamiento jurídico (la ley), tal y como propone, por ejemplo, Zagrebelsky, repitiendo tesis de enorme raigambre en nuestra tradición jurídica a partir, sobre todo, de la recuperación de la crítica al formalismo inspirada en Ihering y de la noción de "Estado constitucional", la insistencia en el carácter dinámico de la comunidad democrática, del ideal republicano, por el carácter dinámico de la Constitución misma, parecería matizar en no poca medida la afirmación anterior, al menos en la línea que

podría suponer la tendencia "interpretacionista" en el debate constitucional norteamericano, habida cuenta de la primacía de los derechos sobre cualquier otro elemento jurídico. Pero ése es, sin duda, un problema sobre el que necesitamos más argumentos y al que habrá que volver sobre casos concretos. En todo caso, quizá convenga reflexionar sobre algo que me sugieren los conflictos apuntados: más que conflictos con pretensiones aparentemente inconciliables con nuestro depósito de derechos y derivadas de modelos culturales diversos, lo primero que sacan a la luz son nuestras propias contradicciones, develan que lo que creíamos resuelto definitivamente es en no pocos casos una solución tributaria de condiciones coyunturales.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, I., *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Madrid, Talasa, 1993.
- Añón, M. J., *Las necesidades y el fundamento de los derechos humanos*, Madrid, CEC, 1994.
- Benhabib (ed.), *Democracy and difference: changing boundaries of the political*, Princeton, PUP, 1995.
- Cohn-Bendit, D-Schmid, T., *Heimat-Babylon. Das Wagnis der multikulturelen Demokratie*, Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1992.
- De Lucas, J., *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy/Ensayo, 1994.
- , "Multiculturalismo e tolleranza; alcuni problemi", *Ragion Pratica*, 5, 1995.
- Enserberger, H. M., *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- , *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Facchi, A., "L'escissione: un caso giudiziario", *Sociologia del Diritto*, XIX, 1992.
- Ferrajoli, L., *Diritto e ragione (Teoria generale del garantismo penale)*, Bari, Laterza, 1989.

- Galeotti, E., "Citizenship and equality. The place for toleration", *Political Theory*, vol. 21, núm. 4, 1993.
- , *Tolleranza*, Nápoles, Liguori, 1994.
- , "Tolerance et justice sociale", en J. Affichard, y J.B. de Foucalud, (eds.), *Pluralisme et equité. La justice sociale dans les democraties*, Esprit, París, 1995.
- Gianni, M., *Les liens entre citoyenneté et démocratie sur la base du débat libéraux-communautariens*, Ginebra, Universidad de Ginebra (Études et Recherches, 26), 1944.
- , "Le fait du multiculturalisme. Quelques implications concernant la théorie de la citoyenneté", Papier pesenté lors du COST A-2, Workshop on "Nationalism and Ethnicity", Berna, 1995.
- Gutmann, A., "The challenge of multiculturalism in political ethics", *Philosophy and Public Affairs*, 22, 3, 1993, pp. 171-206.
- Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Taurus, 1991.
- , "Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe", *Praxis international*, 12/1, 1991.
- , "Struggles for recognition in constitutional states", *European Journal of Philosophy*, 1/2, 1993.
- Hungtinton, S.P., "The clash of civilizations", *Foreign Affairs*, 1993.
- Kymlicka, W., *Liberalism, community and culture*, Oxford, Clarendon, 1989.
- , "Liberalism, individualism and minority rights", en VV. AA., 1989.
- , "Liberalism and the politicization of ethnicity", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991/4.
- , "Liberal individualism and liberal neutrality", en VV. AA., 1992.
- , "The rights of minority cultures: a reply to Kukathas", *Political Theory*, 20, 1992.
- , "Misunderstanding nationalism", *Dissent*, invierno de 1995.
- , *Multicultural citizenship*, Oxford, Clarendon, 1996.
- Mouffe (ed.), *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship and community*, Londres, Routledge, 1992.
- Nair, *Le regard des vainqueurs*, París, Grasset, 1992.
- , *Lettre à Charles Pasqua de la part de ceux qui ne sont pas bien nés*, París, Seuil, 1994.

-
- Peces-Barba, G., *Derecho y derechos fundamentales*, Madrid, CEC, 1993.
- Pérez Luño, A.E., "Le generazioni di diritti umani", *Nomos*, 3, 1989.
- Pizzorno, A., "Identità e interessi", en L. Sciolla (ed.), *Identità: percorsi di analisi in sociologia*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1983.
- , "Sur la rationalité du choix démocratique", en P. Birnbaum, y J. Leca (eds.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation Française des Sciences Politiques, 1986.
- Taylor, Ch., *Multiculturalism. The politics of acknowledgment* (cito por la versión italiana: *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milán, Anabasi), 1993.
- Touraine, A., "¿Qué es el multiculturalismo?", *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, 1995.
- VV. AA., "Inmigrazione e xenofobia. Nazionalismo, razzismo e odi interetnici. Multiculturalismo e diritti delle minoranze", *Ragion Pratica*, núm. 2, 1994.
- Walzer, M., *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.
- , "L'esclusione, l'ingiustizia e lo stato democratico", *Micromega*, núm. 1, 1993.