

Libertad y contexto: sobre los fundamentos del multiculturalismo¹

VALENTINA PAZÉ

Universidad de Turín

1. En uno de sus últimos ensayos, después de subrayar con satisfacción el amplio consenso alcanzado por las teorías del *liberal culturalism*, Will Kymlicka, enumera tres argumentos que pueden darles sustento y que se refieren respectivamente a los conceptos de *identidad*, *libertad* y *variedad cultural*.² Desde mi punto de vista, los argumentos más aptos para fundamentar una teoría del multiculturalismo que pueda ostentarse plausiblemente con el apelativo «liberal» son los dos primeros.³ En efecto, desde la perspectiva liberal, la idea de que la diversidad cultural tiene un valor intrínseco es, sin duda, discutible: por ejemplo, marginar ciertas prácticas y costumbres contrarias a los derechos del hombre implica una disminución real del grado de diversidad cultural en el mundo pero, desde el punto de vista liberal, no constituye un mal. La diversidad cultural no es un valor en el mismo sentido en que la «bio-diversidad»: procurar mantener vivas costumbres y prácticas que atentan en contra de la integridad y la dignidad de la vida humana, por más originales y variopintas que sean, no tiene el mismo significado que instituir «bancos de semen» o que conservar en un laboratorio bacilos de viruela. Sostener lo contrario supondría extender al mundo humano el paradigma «holista» que sirve para interpretar el mundo biológico y que privilegia el punto de vista de la conservación de las especies por encima del bien individual. Implicaría, en otras palabras, caer en la visión orgánica de la sociedad y del estado que el liberalismo impugna desde sus orígenes.

Las otras dos justificaciones posibles para la política del «multiculturalismo» que Kymlicka analiza, son más ambivalentes. La primera se refiere a la noción de identidad. Según esta tesis, sólo al interior de un sólido contexto cultural los individuos se encuentran en condiciones de obtener el reconocimiento y el respeto de su propia identidad. De hecho, el gozar de derechos civiles y políticos no es suficiente para garantizar una plena inserción social cuando el individuo es despreciado y marginado a causa de la propia «diversidad» (étnica, nacional, sexual, «cultural»). Planteado de esta forma, el argumento parece librar el obstáculo del organicismo, en la medida en la que se refiere a una necesidad *individual* de consideración y de respeto. Sin embargo, si observamos con atención, lo que el argumento realmente pretende no es el reconocimiento de la identidad individual sino de la identidad colectiva. Los individuos

aparecen como encarnaciones estereotipadas de un determinado grupo, que en cierto sentido puede considerarse como «minoritario» (los francoparlantes de Québec, los descendientes de los indios de América, las mujeres) y se da por descontado que comparten la «causa» de aquel grupo y que la identidad fundamental para ellos es precisamente la que deriva de aquel particular colectivo (que, además, es sólo uno de los muchos colectivos a los que pertenecen). Los francoparlantes no nacionalistas, los indígenas occidentalizados, las mujeres que objetan la «política de las cuotas» no caben en la teoría, así como los magrebinos no creyentes o no practicantes no figuran en las estadísticas sobre la inmigración en Europa y entran por oficio a formar parte de los «musulmanes». También un multiculturalismo fundado sobre estas bases, al no tomar en cuenta el carácter complejo y plural de las minorías que pretende defender, es difícilmente compatible con los valores de libertad y autonomía individual que dan sustento al liberalismo.

Las cosas parecen diferentes cuando se pretende justificar a las políticas multiculturalistas precisamente con base en el principio de la autonomía individual, bajo la premisa de que los individuos se convierten en personas autónomas, capaces de planear consciente y creativamente sus vidas, sólo cuando se insertan en un contexto cultural sólido. Las culturas se entienden, según esta teoría, como «contextos de elección» (*contexts of choice*): los horizontes dentro de los cuales son perceptibles y tienen significado las diversas opciones que enfrentan los individuos. El argumento es provocador por no decir paradójico: a simple vista la pertenencia por adscripción a una determinada cultura parece representar un *obstáculo* para la autonomía individual y no la *condición* para su ejercicio efectivo. Pero cabe precisar que quienes defienden esta tesis lo hacen excluyendo explícitamente a los grupos «liberales». Las culturas que pretenden echar mano del poder colectivo para silenciar a los disidentes que existen en su interior no pueden sostenerse en nombre de la libertad individual. Con esta excepción, permanece la tesis de que la libertad de elección sería meramente teórica sino cuenta con un sólido contexto cultural que le sirva de base.

Mucho se ha dicho y escrito acerca de la actitud que el liberalismo debería asumir ante los grupos «liberales» para permanecer fiel a su doble vocación hacia la tolerancia y hacia la promoción de las libertades individuales.⁴ No pretendo detenerme en este problema, sólo deseo examinar el argumento de la autonomía individual vinculada a «contextos» en su mejor versión, dando por descontado que las culturas a las que se aplica son compatibles con los valores fundamentales del liberalismo. Con esta finalidad analizaré la versión de la teoría de las culturas como «contextos de elección» elaborada por Will Kymlicka.

2. «Los Liberales deberían prestar atención al destino de las estructuras culturales, no porque éstas tengan un estatus moral en sí mismas, sino porque es sólo a través de una estructura cultural rica y segura que las personas pueden darse

cuenta, de manera clara, de las opciones que tienen a su disposición y examinar inteligentemente su valor».⁵ La pertenencia a una cultura «determina las fronteras de lo imaginable»;⁶ «lejos de inhibir la elección individual esto es lo que hace significativa a la libertad individual».⁷ Más allá de las diferentes formulaciones, el argumento de Kymlicka es bastante lineal: las culturas dan significado al mundo social, otorgando a los individuos las coordenadas indispensables para orientarse en el mismo. *Ergo*, deberían ser defendidas por todos aquellos que aprecian la autonomía individual. Además justificar de este modo las políticas del multiculturalismo permitiría superar la explotada dicotomía entre *liberals* y *communitarians*, que ha sido objeto de tanto debate en los últimos veinte años, ofreciendo una defensa «liberal» de objetivos «comunitarios» (derechos colectivos y otras medidas a favor de grupos de adscripción).

¿Se trata de una estrategia convincente? ¿En verdad la conquista de la autonomía individual debe pasar por el redescubrimiento del valor de las identidades de adscripción (*in primis* aquellas étnicas y nacionales)?

Para responder a estas interrogantes primero debemos preguntarnos que se entiende cuando se habla de «cultura». En *Multicultural Citizenship*, Kymlicka, afirma que este término comúnmente se utiliza para designar usos, costumbres, concepciones del mundo de grupos pequeños, pero también para referirse a civilizaciones enteras. A partir de la primera concepción, se puede sostener que cada grupo, movimiento social, segmento generacional expresa una cultura propia (pudiendo hablar de una «cultura homosexual» así como de una «cultura juvenil»), mientras que, partiendo de la segunda, es posible distinguir entre la cultura «oriental» y la cultura «occidental». Sin embargo, Kymlicka afirma que él entiende este término con un sentido distinto: «para mi la “cultura” es sinónimo de “nación” o “pueblo”, es decir, designa una comunidad intergeneracional, más o menos acabada desde la perspectiva institucional, que ocupa un territorio determinado y comparte una lengua y una historia particulares. Un estado es multicultural si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un estado multinacional) o si son inmigrantes de diversas naciones (un estado poliétnico) y si este hecho constituye un elemento importante de la identidad personal y de la vida política».⁸ Según Kymlicka, las culturas nacionales tienden a configurarse como «culturas sociales» (*societal cultures*), dando lugar a un conjunto de instituciones y prácticas que otorgan sentido a las actividades desarrolladas por los individuos en la esfera pública y privada.⁹ Constituyen naciones, con culturas sociales definidas y distintas, los *innuit* de Canadá, los francoparlantes de Québec, los flamencos, los catalanes, los escoceses, los indios americanos, los portorriqueños, etc. Todos grupos minoritarios en el ámbito estatal, objeto —en diversa medida—, de políticas de homologación forzada con las culturas dominantes. Estas son las minorías nacionales que Kymlicka promueve y, a partir de las cuales, podemos cuestionar su teoría de las culturas como «contextos de elección».

Tómese el caso de los *innuit*, los indios de América, los maori de Australia. Se puede objetar a Kymlicka que el rasgo común de estas poblaciones es que todas ellas padecen una exclusión social más que la falta de reconocimiento a su identidad cultural. En este sentido, para hacer efectiva la libertad de elección de los miembros de estos grupos marginados, son necesarios actos concretos de justicia social y no las gratificaciones simbólicas que ofrecen las políticas multiculturales. Esto es lo que ha sostenido, entre otros, Zygmunt Bauman, denunciando la difundida tendencia a redefinir las *desigualdades* como *diferencias culturales*, que provoca nuestra ceguera ante la sustancia socio-económica de una gran parte de las «luchas por el reconocimiento» que se combaten en el mundo.¹⁰ Creo que esta tesis subraya un aspecto de la realidad que en la actualidad está opacado por la obsesiva atención dedicada a las cuestiones de identidad; sin embargo, esta tesis exige una especificación ulterior.

De hecho, no es equivocado sostener en ciertos casos, y en cierto sentido, que el contexto cultural condiciona el ejercicio efectivo de la libertad individual. Marcados por el alcoholismo, seducidos por modelos de vida y de consumo impuestos por una publicidad agresiva, se puede decir que muchos miembros de las poblaciones indígenas han sido traumatizados por el encuentro-desencuentro con el mundo de los «blancos». Cuando han logrado sobrevivir a la aniquilación física, no sólo han sido víctimas de las crueles leyes del mercado sino que también de un proceso forzado de «desculturización».¹¹ En su caso, la tesis de la importancia del contexto cultural para el ejercicio de la facultad de elección, y para la misma conservación de la integridad psicológica, no parece desatinada. Además, Kymlicka, la sustenta con pruebas empíricas, refiriéndose a investigaciones que documentan el grado de inadaptación de los niños y adolescentes *innuit*, sin modelos coherentes en los que identificarse, sacudidos por los mensajes contradictorios que les envían las diferentes culturas con las que están en contacto.¹² ¿Podríamos sostener lo mismo en el caso de los adolescentes francoparlantes de Québec? Por el momento dejo en suspenso la respuesta porque, antes de abordarla, quisiera aclarar mejor lo que he sostenido hasta ahora.

3. Me parece que también en el caso de los pueblos indígenas, la relación entre identidad cultural y libertad individual, debe ser analizada con especial atención. De hecho, la tesis de la relevancia del contexto cultural como condicionante de la efectiva libertad de elección de los individuos, tiene una validez que rebasa el reduccionismo étnico y nacionalista que le impone Kymlicka. Me explico. Los habitantes de las *bidonvilles* y de las zonas degradadas de Nairobi, Río de Janeiro o Ciudad de México se encuentran humillados e impedidos en su efectiva libertad de elección aun cuando compartan formalmente la misma nacionalidad de quienes viven a pocos kilómetros de distancia, en las zonas residenciales. No sólo porque se encuentran condenados a la mendicidad y a la miseria por la inequidad del sistema económico, sino también a causa del desierto cultural en

el que están atrapados. Karl Polanyi sostiene un argumento similar cuando propone un paralelismo entre la miseria del primer proletariado industrial y la miseria de los pueblos colonizados: en ambos casos «la causa de la degradación no es, como se sostiene frecuentemente, la explotación económica —yo diría no solamente la explotación económica— sino la degradación del ambiente cultural de las víctimas». ¹³ En el origen de la transformación del *kaffir* de Sudáfrica de «noble salvaje» a sujeto empobrecido carente de dignidad y de autonomía, se encuentra un verdadero terremoto *cultural* y no sólo económico, que supone la desaparición de las instituciones fundamentales de su sociedad (la transformación de la tierra y del trabajo en mercancías, la pérdida de significado de sus costumbres y ritos tradicionales). ¹⁴ Lo que me interesa subrayar es que el término «cultura» no tiene en este caso un significado puramente étnico o nacionalista y, de hecho Polanyi utiliza el ejemplo de los pueblos africanos colonizados para hablar del malestar análogo que afecta, al iniciar el siglo XIX, a las masas trabajadoras inglesas, convertidas en pocos años en un ejército industrial de reserva. En ambos casos el enfrentamiento involucra dos sistemas sociales distintos o, si se prefiere, dos modos de producción alternativos: el capitalista, con todo aquello que implica en materia de modelos de consumo, universos simbólicos, «cultura» (la *coca cola*, los *jeans*, las imprescindibles antenas de televisión en los techos de las barracas) y los sistemas que han antecedido su irresistible ascenso. Esto es, ni más ni menos, lo que está en juego con el desafío planteado por los «nativos» de Canadá, de Estados Unidos, de América Latina.

En *Politics in the Vernacular*, Kymlicka, parece sostener algo parecido. Reconsiderando sus tesis anteriores, niega que el caso de los indígenas pueda ser considerado simplemente como una subespecie de la amplia categoría de las minorías nacionales. ¹⁵ La propia legislación internacional reconoce implícitamente que existen diferencias entre los pueblos indígenas y aquellos que Kymlicka denomina *stateless nations* (las minorías que pertenecen al mundo occidental, como los flamencos, los catalanes, los escoceses) y atribuye a los primeros solamente un pleno «derecho a la autodeterminación» que, por otro lado, no supone el derecho a dotarse de un Estado independiente. ¿Cómo es que lo que vale para los *inuit* no vale para los francoparlantes de Québec, y lo que vale para los aborígenes australianos no vale para los catalanes? Razonablemente Kymlicka responde: porque la distancia entre los *inuit* y la mayoría de los canadienses es inmensamente mayor a la que existe entre los francoparlantes y los angloparlantes de Québec. En el primer caso lo que se enfrentan son dos formas diferentes de «civilización» (*civilizations*), dos mundos inconmensurables entre ellos, colocados en las dos vertientes contrapuestas de la frontera que separa a las sociedades urbanizadas, secularizadas, industrializadas de las sociedades tradicionales. En cambio, en el caso de los francoparlantes de Québec, Kymlicka reconoce que comparten con los angloparlantes el mismo modo de vida y los mismos valores de fondo; que forman parte de la misma «tribu occidental».

Sin embargo, Kymlicka no acepta las que me parecen las consecuencias lógicas de sus mismas observaciones. Si lo hiciera tendría que revisar su propia teoría de las culturas como «contextos de elección» y sostener, por ejemplo, que la misma puede ser aplicada al caso de los pueblos indígenas siempre que se entienda «cultura» en su acepción amplia: como sinónimo de «civilización» y no de «nacionalidad». En todo caso, sería una conclusión problemática, que requeriría una reflexión ulterior, ya que la propia noción de civilización (*civilization*) es ambigua y se presta a interpretaciones —de nueva cuenta— «culturales», à la Huntington (el Oriente contra el Occidente; la civilización cristiana contra la islámica) o bien, al estilo de Polanyi, a interpretaciones de tipo socio-económico. Además, Kymlicka, debería concluir que los flamencos, los catalanes, los escoceses, dado que pertenecen a la misma cultura-civilización, comparten el mismo contexto de elección. Sin embargo, su reflexión apunta en el sentido contrario. Para él, no obstante lo radical de la «diferencia» que les sirve de connotado, los pueblos indígenas siguen siendo minorías *nacionales*. Desde su perspectiva, lo que asemeja los *innuit* y los francoparlantes de Québec es más fuerte de lo que los distingue: «si analizamos las diferentes maneras en las que la autodeterminación ha sido negada a las minorías nacionales, tenemos que la diferencia entre los pueblos indígenas y las naciones sin estados [*stateless nations*] es frecuentemente una cuestión de grado, no de sustancia».¹⁶ Por otro lado el hecho de pertenecer indudablemente a la misma «civilización occidental» no impide —según Kymlicka— que los catalanes y los españoles, los escoceses y los ingleses, los serbios y los croatas reivindiquen, legítimamente, su propia diversidad y exijan un reconocimiento como naciones diferentes. A lo mucho, para Kymlicka, el particular estilo de vida de los pueblos indígenas justifica que existan medidas específicas para su defensa —más radicales porque es mayor la amenaza de extinción que los aqueja— pero la diferencia que le importa es la que distingue a las diferentes culturas, definidas en términos nacionales. Tan es así, que las tesis desarrolladas en *Theorizing Indigenous Rights* —ese es el título del sexto capítulo de *Politics in the Vernacular*— no son retomadas en el resto del libro, en el que los francoparlantes del Québec y los *innuit*, los flamencos y los maori, etcétera, siguen en el mismo recipiente. Por lo tanto, es necesario preguntarnos si las culturas definidas en términos nacionales pueden plausiblemente ser consideradas como «contextos de elección» para los individuos.

4. «Cultura» es una noción ambigua y con múltiples sentidos y el hecho de que Kymlicka recurra a un concepto aún más etéreo y desvaneciente como lo es la «nación» para darle significado, no resulta de mucha ayuda. Quedémonos con su definición: «para mi “cultura” es sinónimo de “nación” o “pueblo”, esto es, designa una comunidad intergeneracional [...] que ocupa un determinado territorio y comparte una lengua y una historia específicas».¹⁷ De los tres elementos a los que

hace mención, Kymlicka considera esencial al segundo de ellos, y regresa constantemente a éste. Es la lengua y no la raza, la etnia o la religión el carácter distintivo de la nacionalidad. Al menos a partir de los dictados del nacionalismo «liberal», «post-étnico», «multi-cultural» (*sic*): el único que Kymlicka suscribe y defiende.¹⁸ Según Kymlicka, una ilustración ejemplar de dicha perspectiva sería la legislación en materia de inmigración que fue adoptada en Québec y que no contempla una selección de los posibles inmigrantes a partir de consideraciones étnicas, religiosas, ideológicas sino simplemente a partir de su disponibilidad para aprender el idioma francés.¹⁹ Exigencia razonable, podríamos sostener. Pero, lástima que esté en contradicción con las tesis teóricas del mismo Kymlicka, si las desarrollamos fielmente: ¿Cómo se puede conciliar la exigencia de que los inmigrantes renuncien al uso público de su lengua materna con la tesis —que veremos a continuación— de que *democratic politics is politics in the vernacular*?²⁰ ¿Por qué la lengua y la cultura de origen deben ser considerados bienes cruciales irrenunciables para las minorías nacionales y no para los inmigrantes?²¹

Regresemos al «nacionalismo liberal». A Kymlicka no se escapan los aspectos paradójicos de este extraño matrimonio.²² Deteniéndose en las transformaciones que en los últimos años han afectado a la sociedad *québécois*, sostiene que los francoparlantes «se parecen cada vez más a los demás canadienses en lo que se refiere a sus valores de fondo» y muestran un nivel de pluralismo comparable al de cualquier otra sociedad secularizada.²³ Entonces ¿por qué insisten en ser reconocidos como una «sociedad distinta»? ¿con qué finalidad buscan mayor autonomía si, en términos generales, comparten los mismos valores y el mismo modo de vida que los otros canadienses?

No me parece que Kymlicka responda satisfactoriamente a estas preguntas. Él «explica» la persistencia de una fuerte conciencia nacional entre los francoparlantes de forma tautológica, limitándose a constatar que ellos han desarrollado, con el paso del tiempo, una fuerte «identidad política compartida».²⁴ Lo que es tanto como afirmar que los francoparlantes de Québec *desean* que se les considere una «sociedad distinta»... porque —contra toda evidencia— se sienten una «sociedad distinta». De esta forma el enigma permanece y sostener que la «cultura francesa» representa para los *québécois* un «contexto de elección» imprescindible (el más relevante, si no es que el único), parece una afirmación gratuita y apriorística. ¿Cómo es posible conciliar esta tesis con la constatación de que «sería difícil detectar diferencias relevantes en las actitudes [de angloparlantes y francoparlantes] hacia cuestiones como los valores morales, la evaluación de los papeles sociales según su prestigio, la función del gobierno, los derechos de los trabajadores, los derechos de los indígenas, la paridad entre los sexos y las razas y la concepción de la autoridad»?²⁵ ¿Cómo es posible evadir la conclusión de que los francoparlantes y los angloparlantes contemplan el mundo a través de los mismos «anteojos» y que sus elecciones se encuentran determinadas por el mismo «contexto»?

Más bien, el hecho de que los adolescentes francoparlantes compartan, en lo general, las mismas aspiraciones, esperanzas, miedos que los angloparlantes nos debería llevar a la reflexión de que existe una cultura juvenil en gran parte globalizada, que se difunde a través de los circuitos de la TV, de Internet, de la industria del espectáculo y del entretenimiento. Una cultura que actualmente es estandarizada y hegemónicamente condicionada por el modelo del *american way of life*: de éste se puede por cierto sostener que «determina las fronteras de lo imaginable», en el sentido de que resulta impensable que alguien desee algo diferente a lo que ofrece en venta el inmenso mercado de mercancías y de sueños del Occidente.

5. Una vez planteado lo anterior, es cierto que la paradoja del «nacionalismo liberal» evidenciada por Kymlicka permanece tal, y no pretendo eliminarla con pocas frases. A pesar del hecho de que el mundo se hace «pequeño» y homogéneo, conforme avanza la globalización, hoy más que nunca el nacionalismo existe y genera consensos, aunque muchos hayan pronosticado su inminente final. Lo que tenemos que hacer es comprenderlo sin caer en los argumentos circulares que explican las reivindicaciones nacionalistas a partir de la existencia de sentimientos nacionalistas. Con esta finalidad puede ser útil retomar algunos de los puntos firmes en los que se ha basado la investigación histórica y que son frecuentemente ignorados por los corifeos del multiculturalismo o inadecuadamente entendidos en sus implicaciones. Un dato adquirido es que el nacionalismo es un fenómeno moderno, reciente en la historia de la humanidad, que surge en los últimos años del siglo XVIII y se encuentra originalmente circunscrito a una parte del mundo. Además, se trata de un fenómeno en gran medida «artificial», «inventado», «imaginado».²⁶ Las propias *lenguas*, constantemente en el centro de las reivindicaciones multiculturalistas, son en gran medida el producto de un artificio —y de una imposición. En efecto, antes del surgimiento de los Estados-Nación, no existían las lenguas consideradas «nacionales», es decir, utilizadas en un territorio de una cierta dimensión para la comunicación cotidiana.²⁷ Los diferentes idiomas convivían uno junto al otro al punto que, trasladarse unos cuantos kilómetros, podía suponer dificultades para entenderse o, al menos, implicaba enfrentarse a vocablos desconocidos, modos de hablar inusuales, inflexiones lingüísticas curiosas. Es aún más relevante el hecho de que no existía una correspondencia necesaria entre hablar una *lengua* y sentirse parte del mismo *pueblo* ya que, por lo general, este concepto era definido en términos histórico-políticos, con base en la existencia de una ley común.²⁸ Sólo después de la afirmación de los Estados-nacionales nace la exigencia de crear una lengua única, uniforme y estandarizada y se crean los medios necesarios para llevar a cabo esta difícil empresa (la escuela pública, el servicio militar, la stampa de masa y no sólo la literatura de gran envergadura, que durante mucho tiempo convivió con una multiplicidad de dialectos en uso).

En otras palabras, es el estado moderno el que «produce» la uniformidad lingüística en lugares en los que existía una gran cantidad de dialectos. Nada más alejado del mito romántico de la correspondencia ancestral entre una lengua y un pueblo, cuyo eco se escucha, a veces, en las páginas de los multiculturalistas contemporáneos.²⁹

También es importante señalar que las lenguas nacionales «construidas» y «fijadas» de este modo, a través del trabajo de los expertos en gramática, no tienen la misma función que los dialectos (*vernaculars*), a partir de los cuales fueron forjadas. Cuando Kymlicka sostiene que *democratic politics is politics in the vernacular* confunde planos diferentes: en la *polis* —a diferencia de en la familia o en la comunidad de vecinos— no se habla en dialecto. La política —que es el arte de la convivencia entre sujetos *diferentes*— tiene que echar mano, necesariamente, de un meta-lenguaje que permita a los ciudadanos entenderse cuando se encuentran frente a un tribunal, en la escuela, en el parlamento, aunque después puedan regresar a utilizar el dialecto en su vida privada y microsocioal.

En ocasiones, Kymlicka, demuestra que es conciente del carácter «construido» de las lenguas y las culturas nacionales. Él mismo recuerda la importancia de los procesos de *nation-building* que fueron puestos en marcha por los estados y reivindica derechos especiales para las minorías nacionales argumentando, precisamente, que dichas minorías deben activar políticas «promocionales» si no quieren sucumbir.³⁰ No obstante ello, el autor evita con cuidado la interrogante sobre el origen del impulso a «inventar» naciones y tradiciones, que volvió a manifestarse con fuerza en la última etapa del siglo veinte. Otros autores por lo menos han intentado enfrentar la cuestión. Hobsbawm, por ejemplo, al referirse precisamente a la «paradoja Québec» —el surgimiento de un movimiento autonomista, e incluso separatista, en un estado federal bilingüe en el que la minoría francoparlante no parece correr ningún peligro de extinción— retoma los profundos procesos de transformación social que han afectado a ese país desde los años sesenta. Crisis económica, caída de la adhesión masiva al catolicismo, disminución demográfica, aumento creciente de la inmigración: todos estos elementos ayudan a explicar por qué la propaganda de los partidos nacionalistas ha atrapado a una generación de francoparlantes desorientada e insegura.³¹ Obviamente no deseo extenderme en el caso de Québec; lo que me interesa sostener es que carece de sentido considerar la existencia de fuertes sentimientos nacionalistas sin preguntarse cuáles son sus puntos de apoyo y cuál es su relación con la situación política y social general. Tampoco se debe ignorar que, frecuentemente, el nacionalismo ha funcionado —y funciona— como válvula de escape para las tensiones políticas y sociales, hábilmente aprovechado por *élites* capaces de orientar la opinión pública en su propio beneficio (disfrutando en la actualidad los nuevos y eficaces medios de condicionamiento ideológico). Miedo, inseguridad, insatisfacción social son factores que se en-

cuentran también, con toda probabilidad, en el origen de otros nacionalismos, menos «liberales» de los que interesan a Kymlicka, el cual dedica pocas menciones a la ex-Yugoslavia, o a los Países Vascos y evita cautelosamente cuestionarse acerca de la raíz común de la que surgen el nacionalismo «bueno» y el nacionalismo «malo».³²

6. Concluyo. Kymlicka utiliza la teoría de las culturas como «contextos de elección» para defender una amplia gama de derechos diferenciados sobre la base de la (presunta) pertenencia de los individuos a grupos étnicos o nacionales: derechos de autogobierno, de representación especial, «poliétnicos» (como el derecho a ser exentos, por motivos religiosos, de ciertas obligaciones acerca del uso de determinadas vestimentas o a celebrar cierto día festivo).³³ He intentado explicar porque no me convence el modo en el que Kymlicka justifica estos derechos, pero debo agregar que también tengo mis dudas sobre el rango de «derechos fundamentales» que el propio Kymlicka les otorga.³⁴ Lo cual no significa que algunos de los problemas que la teoría de los «derechos culturales» pretende enfrentar no sean problemas reales y no deban enfrentarse con instrumentos específicos.

Sintéticamente: creo que algunos de los que Kymlicka llama «derechos poliétnicos» y algunos de los que él llama «derechos de representación especial» pueden justificarse si se conciben como medidas contingentes, dirigidas a remover obstáculos que impiden a los miembros de ciertas minorías oprimidas tener las mismas posibilidades de autodeterminación no solamente en la esfera privada (derechos poliétnicos) sino también en la esfera pública (los derechos de representación especial) que los demás. ¿Qué es el «derecho» a ir a la escuela usando el *foulard* islámico sino una especificación de un derecho fundamental de libertad (que, como tal, ya está previsto por las Constituciones liberales, o debería serlo)?³⁵ ¿Qué cosa es —o debería ser— el «derecho» a contar con algunos asientos en la asamblea legislativa sino un medio para hacer efectivo el goce de los derechos políticos cuando se presentan desigualdades injustas al respecto? Así las cosas, algunos de los derechos que Kymlicka llama «derechos culturales» son medidas que pueden incluirse en el modelo de las políticas de «acción afirmativa», que tienen como finalidad remover *desigualdades* y sólo indirectamente valorizar *diferencias* (de hecho, una vez restablecidas las condiciones básicas de igualdad, bastan los derechos de libertad para garantizar la plena expresión de las diferentes identidades, y bastan los derechos políticos a garantizar la representación).³⁶

En cuanto a los derechos de autogobierno, también me parece que son justificables sobre la base de argumentos utilitaristas y prudenciales: no existen *razones* para trazar «aquí» o «allá» una frontera entre una y otra unidad político-administrativa; pero, también sigue siendo necesario trazarla en algún lado hasta que la utopía de un mundo sin fronteras deje de ser tal. Lo importante es

no justificar las fronteras entre estados o regiones a partir de la concepción mítica de la nación elaborada por los ideólogos del nacionalismo, que no es conciliable con la primacía de la persona humana, independientemente de su nacimiento, recogida en las *Declaraciones de derechos* de la época moderna. También los derechos lingüísticos pueden defenderse, pragmáticamente, en respuesta a las exigencias que surgen en las sociedades caracterizadas por el multilingüismo, sin necesidad de apelar a Herder y a la concepción romántica de la lengua.

NOTAS

1. Traducción: Pedro Salazar Ugarte.
2. Cfr. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 47-48. Por *liberal culturalism* Kymlicka entiende «the view that liberal-democratic states should not only uphold the familiar set of common civil and political rights of citizenship which are protected in all liberal democracies; they must also adopt various group-specific rights or policies which are intended to recognize and accommodate the distinctive identities and needs of ethnocultural groups» (*op. cit.*, p. 42). Lo que hace que dichas teorías sean «liberales» es, esencialmente, el rechazo de mandatos que vinculen a los miembros de los grupos étnicos y nacionales con su cultura originaria.
3. Utilizo el concepto *liberalismo* en una acepción bastante vaga, pero que se ha vuelto común en el debate contemporáneo, para designar una teoría que reivindica la primacía de la autonomía individual sobre los fines colectivos.
4. Cfr. Por ejemplo el debate entre Kymlicka y Kukhatas que se desarrolla en las páginas de *Political Theory*: C. Kukhatas, «Are there any Cultural Rights?», *Political Theory*, 20, 1 (1992), pp. 105-139; W. Kymlicka, «The Rights of Minority Cultures. A Reply to Kukhatas», *ibid.*, pp. 140-145; C. Kukhatas, «Cultural Rights Again: a Rejoinder to Kymlicka», *Political Theory*, 20, 4 (1992), pp. 674-680.
5. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 165.
6. Cfr. Margalit y Raz, «National Self-Determination», *Journal of Philosophy*, 87, 9 (1990), p. 449. Citado in Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cit., p. 227 (y en muchos otros lugares).
7. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cit., p. 227.
8. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995; tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 35.
9. Cfr. la definición de «societal culture» propuesta en la p. 53 de *Politics in the Vernacular*: «a set of institutions, covering both public and private life, with a common language, which has historically developed over time in a given territory, which provides people with a wide range of choices about how to lead their lives». Cfr. también *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 134.
10. Cfr. Z. Bauman, *Missing Community*; tr. it. *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 105. También Nancy Frazer ha insistido en la necesidad de no separar las cuestiones de reconocimiento de las cuestiones redistributivas. Cfr. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation* en G.B. Peterson (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, The University of Utah Press, Salt Lake City 1998, pp. 1-67. La referencia a las condiciones de desventaja social en las que se encuentran muchas minorías nacionales también es tomada en cuenta en la obra de Kymlicka, quién elabora un segundo

argumento en defensa de los derechos culturales inspirado en ideales igualitarios. Kymlicka, sin embargo, evade enfrentar la cuestión en términos redistributivos. Ver el cap. 6 de *La cittadinanza multiculturale*, cit.

11. Sobre el concepto de desculturización y su relación con el subdesarrollo, cfr. S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformation planétaire*, La Découverte, París 1989, cap. 3; tr. it. *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Turín 1994.

12. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, cit., p. 166.

13. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart and Winston Inc., Nueva York 1944; tr. It. *La grande trasformazione*, Einaudi, Turín 1974, p. 202.

14. *Ibid.*, pp. 202 y ss. También puede verse Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, cit., sobre «grandes hombres» de la selva de los altiplanos de Nueva Guinea obligados a vivir en las *bidonvilles*: «Esta gran transformación se observa en la apariencia de los interesados: la postración del cuerpo, la tristeza en la mirada. Las poblaciones de espléndidos atletas convertidos en degenerados esclavos del alcoholismo y del vicio ...» (p. 74).

15. Cfr. W. Kymlicka, *Theorizing Indigenous Rights*, in *Politics in the Vernacular*, cit., pp. 120-132.

16. *Ibid.*, p. 127.

17. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 35. En realidad la idea de que cada pueblo le corresponde una lengua, un territorio, una historia es un postulado adoptado acríticamente por los teóricos del multiculturalismo, sin ningún fundamento empírico. Cfr. al respecto M. Bovero, *Europa 2001. Tra unità e divisioni*, «Teoria politica», XVII, n.º 3, 2001, p. 69.

18. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cit., cap. 15. Si para Kymlicka «cultura» es sinónimo de «nación», la expresión «nacionalismo multiculturale» (p. 283) debería ser equivalente a la de «nacionalismo multinacional»: una identidad más bien oscura. La confusión terminológica es en realidad el indicio de un grave problema, conceptual y práctico: el de la relación entre nacionalismo «en grande» y «en pequeño». Se recomienda ver lo que sostiene M. Bovero acerca de las «minorías culturales»: «Hago notar que, por un lado, también estas comunidades minoritarias son frecuentemente llamadas “naciones” [...]; y que, por el otro lado, estas mismas “naciones menores” son consideradas en conflicto, potencial o real, con la nación mayor. No es difícil caer en cuenta de que, así las cosas, las nociones mismas de “comunidad”, “pueblo”, “nación” se desquebrajan y se evaporan en una espiral de aporías: ¿en qué sentido la comunidad mayor podrá ser una “comunidad” para los (supuestos) miembros de las (presuntas) comunidades menores? Y, ¿en el conflicto con las naciones menores, como podrá percibirse como “mayor”, es decir más comprensiva, la (pretendida) nación mayor?». Cfr. M. Bovero, *Europa 2001*, cit., p. 66.

19. En realidad, la legislación de Québec —entidad bilingüe— también establece la prohibición, muy poco liberal, de que los inmigrantes inscriban a sus hijos en escuelas de idioma inglés.

20. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cit., p. 213.

21. Acerca de la injustificada disparidad en el trato a las minorías nacionales y a los grupos étnicos se recomienda consultar: E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 156.

22. Ver el cap. 13 de *Politics in the Vernacular*, cit., titulado *The Paradox of Liberal Nationalism*.

23. *Ibid.*, pp. 256-257. Cfr. también *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 154.

24. *Politics in the Vernacular*, cit., p. 262.

25. *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 154.

26. Cfr. Hobsbawm y T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Turín 1987; B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londres-Nueva York 1983; tr. it. *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma, 1996; E. Gellner,

Nations and Nationalism, Basic Blackwell, Oxford 1983; tr. it. *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985.

27. Cfr. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Londres 1990; tr. it. *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, Einaudi, Turín 1991, pp. 60-72.

28. *Ibid.*, pp. 66-68.

29. Al respecto conviene leer la conclusión de Hobsbawm cuando hace referencia al nacionalismo lingüístico (*op. cit.*, p. 67): «la identificación casi mística entre la nacionalidad y una especie de idea platónica de la lengua, que existía más allá y por encima de sus diferentes variantes y versiones imperfectas, parece más bien el fruto de una construcción ideológica de intelectuales nacionalistas, entre los cuales Herder sería el profeta, y no la creación de los usuarios ordinarios de la lengua».

30. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cit., p. 229.

31. E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo*, cit., pp. 195-197.

32. La distinción entre la versión liberal, pacífica, tolerante de nacionalismo y aquella agresiva y xenófoba que tantas veces se ha presentado en la historia, aparece continuamente en la obra de Kymlicka. Cfr. *Politics, in the Vernacular*, cit., pp. 208-209.

33. Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, cit., pp. 48-61.

34. Cfr. particularmente el ensayo *Human Rights and Ethnocultural Justice*, in *Politics in the Vernacular*, cit., pp. 69-90, en el que se argumenta que el catálogo de derechos humanos reconocido a nivel internacional es ampliamente incompleto y debe complementarse con la lista de «collective rights» (o también llamados «group rights», «minority rights», «cultural rights»).

35. En clara contradicción con este derecho se encuentra la ley francesa sobre el velo, expresión de un republicanismo nacionalista ciertamente no acorde con los principios de la laicidad y del liberalismo.

36. «Constitucionalismo y universalismo de los derechos —escribe L. Ferrajoli— en vez de oponerse al multiculturalismo, son su [...] principal garantía. Los clásicos derechos de libertad equivalen a iguales derechos a la propia identidad y a las propias diferencias culturales.» Pero, a condición de que lo relevante sea efectivamente la manifestación de la diferencia *individual*... Cfr. L. Ferrajoli, *Quali sono i diritti fondamentali?*, en E. Vitale (a cargo de), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Rosenberg y Sellier, Turín 2000, p. 115.

Valentina Pazé es profesora de la Universidad de Turín. Ha publicado «Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea» (2002) e «Il comunitarismo» (2004).