

CAPÍTULO 12

INMIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD: DEBATES TEÓRICOS SOBRE PRÁCTICAS Y MODELOS PARA LA CONVIVENCIA *

Pedro Albite

-Cuando yo digo una palabra -dijo Humpty Dumpty- significa lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos

-El problema -dijo Alice- es el siguiente, saber si usted puede conseguir que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes

-El problema -contestó Humpty Dumpty- consiste en saber quién manda

(Lewis Carroll, *A través del espejo*)

1. DIVERSIDAD CULTURAL Y DIFERENTES CONCEPTOS DE CULTURA

Las reflexiones y análisis sobre el origen y desarrollo de las diversas culturas y sus implicaciones tanto para las formas de estructuración, integración o convivencia social, como para los procesos civilizatorios, han estado presentes, en mayor o menor medida, en el conjunto de las ciencias sociales y humanas que emergieron en el contexto occidental y moderno.

Pero, es desde hace sobre todo dos décadas cuando este debate se renueva con fuerza como consecuencia de la confluencia de las reflexiones que se venían dando, por un lado, en la filosofía política en torno a "los fundamentos de la convivencia en las sociedades democráticas" y, por otro, en la antropología, la sociología, la politología o el derecho sobre lo que se ha venido definiendo como "la problemática de las minorías".

Dentro de este nuevo núcleo, uno de los temas centrales que ha dado y sigue dando, sobre todo en esta última década, más literatura en las ciencias humanas y sociales es el de

* Este trabajo se realizó a partir de la investigación titulada "Las estrategias de inserción de las y los inmigrantes en la sociedad vasca" (2002-2004), y realizada junto a los profesores de la UPV/EHU J. Miguel Apaolaza y Carmen Díez para el Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU. Así mismo, se realizó a partir de una primera versión de la ponencia presentada con el profesor de la Universidad de Granada Fernando Fernández-Llóbregas en el IX Congreso de Antropología de FAAEE.

la diversidad cultural y sus consecuencia para las teorías y modelos de integración y convivencia hasta ahora existentes en nuestras sociedades. El estudio del pluralismo cultural, y en especial del interculturalismo y del multiculturalismo, trata sobre el reconocimiento de la diversidad cultural y social como elemento constitutivo de nuestras democracias occidentales. El debate intelectual ha adquirido una fuerte intensidad debido, entre otras cuestiones, a que la propia definición de pluralismo cultural es polémica y diversa y a que, también, abarca formas muy diferentes de diversidad cultural, cada una de las cuales plantean sus propios desafíos.

En principio, es necesario resaltar que el concepto que se defiende de pluralismo cultural va a estar muy relacionado con la idea previa que se tenga de cultura.

Así, si el término cultura se refiere a aquellos valores que comparten toda una civilización (como por ejemplo la moderna que se caracteriza o, ya más exactamente abría que decir, se caracterizaba por su secularidad, industrialización y carácter urbano, en contraposición a las sociedades premodernas) se usaría una concepción omnicomprensiva que lleva a plantear la cuestión del pluralismo cultural dentro de la diversidad de tradiciones civilizatorias y políticas que hay en nuestras sociedades. Este es el caso, entre otros, del sociólogo Norbert Elias, del teórico escocés Alasdair MacIntyre, del antropólogo Clifford Geertz o del analista norteamericano Samuel Huntington.

Sin embargo, si por cultura se alude a las distintas costumbres o *ethos* de un grupo o asociación, como por ejemplo hace la teórica feminista Iris M. Young¹, estamos restringiendo el concepto; aunque, al mismo tiempo, se abre el campo de reflexión del pluralismo cultural al abarcar todo tipo de discriminación que sufren esos grupos sociales.

Pero también hay una tercera acepción del término cultura. Esta hace mención a las diferencias nacionales y étnicas en donde la cultura se identifica con la "nación" o el "pueblo". En este caso por "nación o etnia" se entiende un grupo intergeneracional, más o menos completo institucionalmente, que ocupa un territorio y comparte una lengua e historia específica. O también, al de las prácticas, símbolos, lenguas, ritos o usos y costumbres que determinados grupos migrados mantienen y reproducen en la sociedad de llegada. Este es el significado que autores como, Giovanni Sartori, Alain Touraine, Will Kymlicka o Charles Taylor le dan al término cultura, identificando el pluralismo cultural (y más específicamente el interculturalismo y el multiculturalismo) con aquellas políticas que hablan sobre la necesidad o no del reconocimiento de diferentes naciones, grupos indígenas, etnias y grupos de migrantes dentro de un mismo Estado.

Las diferencias entre unos y otros son relevantes ya que afectan a toda una amalgama de situaciones y problemáticas lo suficientemente diversas, así como de propuestas de integración o convivencia tan dispares, como para que se pueda decir que los términos de pluralismo cultural, interculturalismo o multiculturalismo y por tanto la misma idea de integración o convivencia, "puedan resultar confusas"².

Nosotros, a pesar de reconocer esa dificultad, pensamos que son conceptos decisivos en nuestras disciplinas, puesto que creemos que todos esos fenómenos hablan sobre cuestiones que sí tienen una problemática común en nuestras sociedades contemporáneas: la del reconocimiento o no de la diferencia cultural.

¹ El ejemplo paradigmático que plantea Irish Marie Young es el de las mujeres, así como otros grupos no étnicos pero discriminados por su identidad cultural. Véase Young, 1987.

² Véase Kymlicka, 1996b: 34.

En esta exposición, dado el motivo de este texto, nos vamos a centrar en la idea de pluralismo cultural que apela a la tercera idea de cultura de la que se ha hablado.

La razón principal por la que se toma este camino es que, si bien la expresión de pluralismo cultural tiene ese carácter vago y genérico, lo que se denomina como "políticas del reconocimiento de la diversidad cultural" sí que tiene una historia muy concreta que arranca en los años 70 en países democrático-occidentales con conflictos nacionales, producto de nacionalidades y etnias minorizadas, y/o con una diversidad etno-cultural y religiosa producto del asentamiento de grupos de inmigrantes.

Por tanto, la política de la diversidad cultural hace mención a realidades muy específicas que tiene como marco receptor, no cualquier país del mundo, sino países democrático-liberales. Éste no es un dato secundario para nuestro análisis ya que siempre que hablemos en esta exposición sobre el tema que nos trae aquí, se tendrá presente dicho contexto histórico y político, y no otro, referido a situaciones políticas y sociales diferentes.

2. PLURALISMO CULTURAL: INTERCULTURALISMO, MULTICULTURALISMO

2.1. Las políticas del pluralismo cultural

Hasta los años 60 se pensaba, y se esperaba además que fuera así, que los inmigrantes que iban a países como EEUU o Canadá, pero también a la Europa del Norte, "relegasen su trasfondo distintivo y se asimilasen a las normas culturales existentes"³. Era tal esta consideración que se llegaba a negar el acceso a estos países a aquellos inmigrantes que se consideraban como inasimilables. A esta política asimilacionista se le conoció con el nombre de angloconformidad. Así mismo, y especialmente en los EEUU, se planteó una propuesta más benigna que la anterior mediante la cual los grupos étnicos existentes deberían abandonar sus señas particulares y fusionarse en una nueva cultura única patriótica única. Es lo que se llamó la política del *melting pot*.

Naturalmente esto generó una serie de tensiones y conflictos que llevaron, tras un tiempo de fuerte presión social a cargo de los propios grupos inmigrantes y etnias minorizadas, a que los respectivos gobiernos tomaran medidas diferentes, teniendo que optar por una política más pluralista. Fueron estas nuevas iniciativas las que han caracterizado las exigencias del pluralismo cultural, el interculturalismo o el multiculturalismo.

Esta forma de diversidad cultural se denomina bajo la rúbrica de grupo étnico y no pretende la exclusión de la sociedad mayoritaria y receptora. En términos estrictos estos grupos étnicos no son ni naciones ni ocupan tierras natales, teniendo su especificidad cultural centrada en la vida familiar y en las asociaciones voluntarias. Estos grupos suelen, o tienen la intención de, participar en las instituciones públicas de las culturas mayoritarias, expresándose en la lengua del país que les recibe. No obstante, tampoco quieren ser asimilados y reivindican poder sostener determinadas prácticas culturales propias de manera diferenciada.

Pero este tipo de diversidad cultural, que Kymlicka define como realidad poliétnica, surgida por la inmigración individual y familiar, no es la única realidad a la que se va a referir la política del pluralismo cultural. Otra forma que también acompaña a los estudios

³ Kymlicka, 1996a: 16.

sobre la convivencia como consecuencia de la diversidad cultural, es la que surge de la "incorporación" de culturas a un Estado mayor, que previamente disfrutaban de autogobierno estando territorialmente concentradas como, por ejemplo, es el caso de los indios de América. O el caso de pueblos y culturas "subsumidas" en la de los estados-nación de Europa, como es el caso de vascos, bretones o galeses.

Esta forma de diversidad cultural se denomina como minorías nacionales e indígenas y tiene unos propósitos distintos a la de los grupos étnicos que conforman las minorías racializadas y los grupos de inmigrantes. No fueron ellos quienes llegaron al país correspondiente, sino, más bien, ya estaban allí cuando arribaron los que hoy conforman la sociedad predominante. Sus conflictos tienen que ver, unas veces, con razones histórico-políticas y, otras, con el puro colonialismo. Además, como ha señalado Kymlicka, todos estos grupos, ya sean de una o de otra forma, fueron incorporados involuntariamente, de tal modo que si hubiera habido una relación de fuerza distinta, a lo mejor no estaríamos hablando de algunos de ellos. Entre sus objetivos se encuentra, de manera emblemática, la exigencia de diversas formas de autonomía política, autogobierno o autodeterminación.

Unos y otros, a lo largo del planeta, pero específicamente en Occidente, están pugnando por su reconocimiento en el espacio público cuestionando los fundamentos básicos sobre los que se construyeron en estos países los fundamentos de los idearios de igualdad y libertad, las bases del Estado o la democracia o los modelos de integración y convivencia.

Son muchos los Estados que hoy reflejan estas tensiones. Unos tienen las referidas a los grupos étnicos y de inmigrantes, otros a los grupos indígenas y naciones minorizadas, otros ambas. Y todos ellos conviven con estos conflictos en sus políticas más cotidianas.

En este sentido, y de manera muy certera bajo nuestro punto de vista, los especialistas han convenido en denominar a aquellos Estados en donde hay un conflicto de minorías nacionales o indígenas o naciones minorizadas como Estados multinacionales. De este modo, muchas de las actuales democracias se pueden definir así. Por el contrario, aquellos en donde hay una problemática referida a los grupos étnicos y religiosos, especialmente producto de la inmigración, se les denomina Estados poliétnicos (y habría que decir también con más fuerza plurireligiosos). De la misma manera, y cada vez más, muchos de nuestras sociedades desarrolladas se pueden calificar como tales.

Si bien esto puede ser considerado como algo evidente y, además, poco novedoso, no lo ha sido tanto si miramos a lo largo de nuestra historia. Y menos aún si profundizamos en la forma de enfrentarse políticamente a dichas cuestiones. Será justamente esto último lo que hoy cobra relevancia: cómo resolver o encauzar dichos conflictos democráticamente.

2.2. Derechos de las minorías: identidad y democracia

En este marco es cuando surgen los debates sobre los derechos de grupo o de las minorías para paliar el no-reconocimiento de los Estados hacia dichos grupos. Y es ahí en donde la polémica cobra sentido porque la cuestión será establecer si es posible compatibilizar los supuestos normativos de la democracia liberal, como es el del reconocimiento a toda la ciudadanía de derechos iguales que normalmente se formulan bajo la rúbrica de los derechos individuales y la neutralidad del Estado, con derechos específicos, particulares y diferenciados de grupos que actúan sólo sobre unos determinados sectores de la población

de un mismo territorio, "alterando" así la pretendida igualdad formal liberal de todos los individuos.

Esta presumible compatibilidad no sólo se enfrenta a cuestiones de índole institucional sino que está directamente relacionada con aspectos políticos, sociales y culturales como la asimilación o la convivencia, integración o la exclusión, y que entran de lleno en el concepto de ciudadanía democrática como hoy comenzamos a entenderla.

Así, el ámbito de reflexión, que empezó siendo un simple reconocimiento empírico de una situación de hecho, como es la pluralidad cultural reinante en nuestras sociedades democráticas, se ha desplazado llevándonos a cuestiones de hondo calado que afectan a aspectos vitales del planteamiento liberal de la democracia como es el de la igualdad ante la ley y la propia idea de ciudadanía. Pero para poder abordar esta compatibilidad o incompatibilidad es preciso partir del principio y ver cómo se estableció dicha polémica.

Charles Taylor, en su conocido trabajo sobre El multiculturalismo y "la política del reconocimiento de la diferencia", señala que hay dos niveles en el análisis. Uno, que se da en la esfera privada, "donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor"⁴. Como le ocurre al pensador canadiense, nosotros quisiéramos centrarnos principalmente en la esfera pública, lo que no significa restarle importancia al ámbito íntimo, al ámbito privado. Puesto que es ahí en donde realmente se juega la tensión entre igualdad y diferencia, entre universalidad y diversidad.

Según Taylor, la filosofía política moderna, al reflexionar sobre la política del pluralismo cultural, tiende a relacionar dos conceptos claves para la teoría democrática: el de identidad y reconocimiento. Con el advenimiento de las sociedades modernas, la justificación moral y política no viene dada ya por un agente externo (Dios o el Rey), sino que es la configuración del yo moral y político el que le otorga la conciencia a los ciudadanos. Este rastro histórico se encuentra en autores como Jean Jaques Rousseau, Johann Gottfried Herder y John Stuart Mill.

La tesis herderiana según la cual cada uno de nosotros tenemos un modo original de ser, queda manifiestamente expuesta en su sentencia de que "cada persona tiene su propia medida". Al igual, la idea de libertad de Stuart Mill se sustenta en que la voz que moldea nuestra forma de ser, sólo se puede encontrar dentro de cada quién. El pensador inglés decía que "si una persona posee una cantidad tolerable de sentido común y de experiencia, su propio modo de llevar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es el suyo propio"⁵. Con ello pretendía relacionar la libertad con la identidad de un@ mism@ y con la dignidad humana, ya que se reconocerán todas las originalidades que cada quién lleva consigo. Su pretensión es, por tanto, universalizable, pues todo ser humano tiene esa capacidad.

De este modo, ser fiel a uno mismo es ser fiel a su propia originalidad y especificidad, algo que sólo una persona libre puede articular. En el pensamiento liberal moderno queda ligado por tanto de manera indisoluble el yo individual, su expresión universal y la libertad.

⁴ Taylor, 1992: 59.

⁵ Mill, J. S., 1975: 83.

La diferencia versaba en que si para Mill la relación entre dignidad y reconocimiento es individual, para Herder tal conexión incorpora también a los grupos, en particular a las naciones.

Este ideal liberal, que siguiendo a Taylor lo vamos a denominar como ideal de autenticidad, es un bien básico del liberalismo que rompe con la antigua distinción entre ciudadanos de primera y segunda clase, al igualar la identidad moral de los sujetos, equiparando a las personas y a los grupos de manera universal según su propia especificidad.

Pero dicho ideal habla, al mismo tiempo, por tanto, de dos principios. Por un lado, está el de la dignidad igualitaria que establece unos derechos universales e iguales para todo el mundo, "una casta idéntica de derechos e inmunidades"⁶ como dice Taylor. Por otro, se encuentra la política de la diferencia, ya que solicita que sean reconocidos (no sólo en el ámbito privado, sino también en el ámbito público) la identidad única de cada individuo o grupo.

De este modo, el primer conflicto ante el que nos encontramos es el de universalidad frente a especificidad. Un conflicto superable, según el propio liberalismo, si se apela a la vieja distinción entre lo público y lo privado.

Autores como John Rawls, Ronald Dworkin o, más recientemente, Alain Touraine y Giovanni Sartori, dirán que la esfera pública ha de establecer la universalidad de tales derechos y respetar la individualidad de todo ciudadano en su vida íntima. El Estado ha de ser lo suficientemente abstracto como para que permita reconocer la diferencia de cada quién y, a la vez, no vulnere los derechos iguales para todos. El Estado democrático, así visto, es la garantía del reconocimiento de la dignidad de las personas. Esta dignidad no es, ni puede ser, vulnerada por ningún grupo o individuo ya que su libertad personal y el reconocimiento de sus derechos públicos es su propio aval.

En este esquema teórico la dicotomía universalidad y especificidad se resuelve a través del reconocimiento de la dignidad individual: todos tenemos los mismos derechos y, al mismo tiempo, la libertad para desarrollar nuestra propia originalidad. La dignidad queda respetada en el ámbito público pero, a la vez, desplazada de éste en su sentido fuerte.

Pero ¿y cuando la dignidad de las personas es algo que no puede restringirse al ámbito privado, invadiendo la misma esfera pública, como el caso del velo o de la comunicación en una lengua diferente?, ¿qué ocurre cuando la dignidad individual y privada de un ciudadano está directamente relacionada con sustancias públicas, como por ejemplo ser quebequés en Canadá o senegalés en un país occidental o musulmán en un estado laico de tradición católica o protestante?, ¿debe ser ciego el Estado democrático liberal a tal requerimiento de reconocimiento del derecho a la diferencia?. Es aquí cuando las políticas del pluralismo cultural, del interculturalismo o del multiculturalismo o cobra fuerza política o la pierde. Y es aquí donde se sitúa las estrategias entorno al modelo de integración o de convivencia que realmente se articule en supuestos democráticos.

3. LIBERALISMO, CULTURA Y ESTADO

Cuando se cruza la polémica universalidad versus especificidad con la de individual versus grupal es cuando las grietas del ideal de autenticidad presente en el pensamiento

⁶ Taylor, 1992: 61.

liberal clásico se abren, puesto que lo que se reconoce para unos, no se hace para los otros, resquebrajándose no ya el principio de diferenciación, sino el de igualdad.

Llegados a este punto, es preciso hacerse una serie de preguntas que pueden ayudarnos a situar estos dilemas: ¿es cierta la dicotomía en la democracia liberal entre universalidad y especificidad?, ¿es verdad que la configuración del ámbito público-institucional del liberalismo ha supuesto un choque entre principios abstractos y específicos?, ¿cuál ha sido el ámbito en el que se han construido y defendido estos derechos universales?, ¿los derechos universales han sido tales o, por el contrario, se han desarrollado siempre bajo el paraguas del Estado-nación, por lo que más que universales han sido nacionales?. En definitiva, y como muy bien ha indicado Kymlicka, ¿cuál es la relación dentro del pensamiento liberal entre libertad y cultura?

Si ocurriera que hay una relación estrecha entre la Libertad, con mayúsculas, y los derechos de los ciudadanos nacionales, puede resultar que la especificidad no sea tan extraña, sino más bien que lo excepcional sea, precisamente, la universalidad.

Esta cuestión es uno de los bastiones característicos de las reflexiones entorno a las políticas del pluralismo cultural ya que su respuesta dará sentido a la primera gran división que se produce dentro de los estudiosos: aquellos que no establecen ninguna relación entre una cultura específica y las libertades democráticas y los que sí lo hacen.

3.1. La relación entre cultura y libertad

Michael Walzer en su Comentario al trabajo de Taylor sobre la multiculturalidad, ha distinguido entre dos tipos de liberalismo. El "liberalismo 1", así es como lo llama el profesor estadounidense, estaría comprometido de manera vigorosa con los derechos individuales y, casi por deducción, con un Estado rigurosamente neutral que no apoya ninguna meta colectiva específica, más allá de las referidas a la libertad y la seguridad. Representantes de este primer liberalismo serían autores como los anteriormente citados Dworkin, Rawls Giovanni Sartori o de una manera más taimada Alain Touraine o Michel Wieviorka. Para los tres primeros, no habría posibilidad de que el pluralismo cultural existente se expresara en un pluralismo político, ya que la democracia liberal articula suficientes mecanismos universales para canalizar las demandas de los ciudadanos en el ámbito público y tolera o permite sus afinidades culturales y religiosas particulares en el ámbito privado. Por ello, para estos, las políticas de integración implican de facto la asimilación cultural (en el Estado español Mikel Azurmendi). Para los segundos, Touraine y Wieviorka, la democracia debe reconocer la diversidad cultural existente en los grupos, pero debe poner el acento en aquello que es universal a los sujetos. Estos verían la integración como la articulación de un espacio intercultural (en el Estado español Carlos Jiménez)

La otra concepción de la relación entre libertad individual y cultura grupal en democracia, según Taylor, sería la que él califica de "liberalismo 2". Esta, por su parte, permite un compromiso con el florecimiento de una cultura o un limitado conjunto de culturas, reconociendo al mismo tiempo los derechos individuales. Sus representantes más conocidos son Charles Taylor y, en cierta medida, el mismo Walzer. La opción que toman estos autores no es exactamente la de un camino ajeno a las propias raíces del "liberalismo 1". Más bien asumen el "liberalismo 2" por su carácter opcional ya que permite sopesar tanto los derechos igualitarios de los individuos, como la supervivencia cultural de los grupos. Esto no implica un compromiso absoluto con la neutralidad y los derechos individuales, como tampoco con lo contrario, sino más bien un compromiso conflictivo con ambas

ideas. Estos autores partirían de modelos de integración a partir del reconocimiento del Estado del derecho de estos ciudadanos y grupos culturales minorizados a participar en pie de igualdad en el espacio público y a la par a reconocer su diferencia. Estos autores, más que de modelo de integración, hablarían de mecanismos y recursos para la convivencia multicultural.

Para estos últimos autores, con esta diferenciación queda claro que la disyuntiva consiste en elegir entre derechos individuales y colectivos. Pero como hay razones para abrazar, en determinados momentos, a ambos, no hay motivo por el cual tengamos que optar apriorísticamente, por lo que el mejor camino es el que deja las puertas más abiertas, es decir, el "liberalismo 2".

Y aquí habría dos matices importantes. Mientras que para Ch. Taylor no hay de hecho una separación en los Estados modernos entre etnicidad y política, Para Walzer el liberalismo implica "un claro divorcio entre Estado y etnicidad", de tal modo que el Estado democrático no defiende un modelo concreto de culturalidad, sino que es la defensa de unos principios abstractos políticos, tales como la igualdad, la libertad, etc. El ejemplo que se suele invocar como valedor de la ciudadanía cívica es el estadounidense. En el lado opuesto está el caso alemán que representa la idea de ciudadanía étnica.

El problema, de esta última posición, según ha indicado Will Kymlicka en su conocido trabajo Ciudadanía multicultural, es tanto que la consideración de que existe un divorcio entre el Estado y la etnicidad, así como que EEUU es su mejor expresión, es históricamente falso.

Para Kymlicka, este planteamiento es engañoso porque no es verdad que el gobierno norteamericano, por seguir con el mismo ejemplo, no promueva, ni haya promovido a lo largo de su historia, de forma activa una cultura común. En este sentido, en JUL "es un requisito legal que los niños aprendan inglés e historia americana en las escuelas"⁷, siéndolo también para los migrantes aprender inglés e historia americana a fin de adquirir la ciudadanía americana.

Por tanto, no son sólo principios abstractos los que configuran la ciudadanía, sino que está definida por aspectos culturales, históricos y políticos muy específicos, que además son difíciles que desaparezcan, a no ser que no haya escuelas, ni papeles, ni organismos oficiales.

Si bien el énfasis en los principios políticos afectó y sigue afectando a la cultura nacional emergente, no llegan a sustituir el componente cultural de la identidad nacional. Pero, reconocer esto, significa partir de una premisa bien diferente a la indicada por Walzer: que no hay divorcio entre Estado y etnicidad en las sociedades democráticas, es decir, que cada Estado pretende configurar un marco cultural específico que no es neutral. Y cuando en una determinada sociedad hay más de una tradición cultural, como ocurre en EEUU con los indios o los chicanos, lo que se produce es el choque entre una cultura nacional mayoritaria y otras minoritarias, ya sean éstas minorías nacionales o grupos étnicos.

Para este punto de vista, el Estado moderno no sólo no es neutral, sino que difícilmente puede llegar a serlo porque desde el principio propone unos principios y valores sobre otros. A no ser que se quiera tirar por la borda su propio marco jurídico-político como es

⁷ Kymlicka, 1996a: 167.

el Estado-nación o, cuanto menos, alcanzar cotas de contradicción tales que le hacen prácticamente insostenible.

Esto es lo que le ocurre a la propuesta de patriotismo constitucional de Jürgen Habermas⁸, en la que se combina una ciudadanía independiente de características etnoculturales e históricas específicas, como puede ser el idioma, con la pretensión de que para que haya una sociedad democrática es indispensable una única lengua común, algo francamente difícil de congeniar.

Por tanto, para situarse más allá de estas contradicciones, será preciso partir del supuesto de que sí hay una conexión directa entre libertad y cultura. O si se prefiere, de manera más específica, que hay relación entre Estado democrático e identidad nacional, entre ciudadanía e identidad.

Kymlicka continuará diciendo, en esa crítica, que dicha vinculación no sólo es algo coyuntural e histórico sino que se encuentra en una de las raíces más poderosas del propio pensamiento liberal, pero también de los estados democráticos históricamente constituidos.

3.2. Culturas societales y reconocimiento institucional

Para entender esto, y trascender los principios rimbombantes de neutralidad positiva y asepsia de los estados democráticos que pregona el pensamiento liberal, sería preciso traer a colación el concepto de cultura societal expuesto por este autor canadiense. Según él, las culturas societales se definen por ser culturas que proporcionan "a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas públicas y privadas. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente y se basan en una lengua compartida"⁹. Son hijas del proceso de modernización que ha caracterizado a las sociedades modernas, entroncando con el despegue económico, cultural, educativo y político de esta civilización, que tiene su plasmación, entre otras cosas, en la solidaridad establecida dentro de los Estados democráticos y el reconocimiento de la igualdad de oportunidades.

Es verdad, como ha señalado Tzevetan Todorov¹⁰, que no toda cultura es necesariamente estatal-nacional, e incluso que lo es en menor cantidad que otras formas de cultura identitaria. Una cultura puede pertenecer a una región, o a un ámbito inferior, o incluso a un pequeño segmento de la misma, pero en las sociedades modernas las culturas tienen una poderosa tendencia a caracterizarse por su rasgo estatal-nacional. Es por ello que las culturas societales son una idea típicamente moderna, estrechamente vinculadas a su expresión estatal-nacional, ya sea como cultura nacional mayoritaria, como minoría nacional o como grupo poliétnico. Pero, de cualquier manera, el liberalismo se ha caracterizado históricamente por establecer nexos inexcusables entre su lucha por la libertad y su apego a una realidad nacional-cultural y la constitución de un entramado político que garantice a ambos.

Según este razonar, no es exacto que haya un único liberalismo que tiene una subdivisión principal con relación a su consideración sobre los derechos colectivos frente a los

⁸ Habermas, 1989.

⁹ Kymlicka, 1996a: 112.

¹⁰ Todorov, 1991.

individuales, sino que el liberalismo se ha caracterizado mayoritariamente, tanto histórica como teóricamente -como lo demuestran los casos estadounidense, inglés o francés- por reconocer que existe una vinculación directa y estrecha entre democracia y cultura.

Es cierto que existen otros liberalismos distantes de estos planteamientos, pero, según Kymlicka, se puede decir que, de manera generalizada, los teóricos liberales han coincidido en reconocer "que las unidades básicas de la teoría política liberal son las culturas o las naciones"¹¹, articuladas en un estado democrático. En este sentido, tiene razón Yael Tamir cuando afirma que "la mayoría de los liberales son liberales nacionalistas"¹².

Es tal esta consideración que, incluso, la mayoría de los liberales han actuado, y actúan todavía, como si hubiera una única cultura común que se extiende por cada esquina de cada Estado. Pero tal pretensión uniformizadora es errónea ya que, junto a la cultura mayoritaria, hay otras de carácter minoritario que conforman, todas ellas, nuestras sociedades. Por tanto, no existe una única cultura común, y dentro de ella subculturas, sino más bien lo que hay son diferentes y genuinas culturas societales que habitan en un mismo territorio, aunque dicha convivencia sea conflictiva y desigual. Y justamente, porque la cultura mayoritaria es la que presiona para que las demás se acomoden a sus pretensiones, es por lo que la definición de cultura societal se torna en algo relevante.

En este sentido, Ronald Dworkin entiende las culturas societales como simples expresiones de un "vocabulario compartido de tradición y convención"¹³, no otorgándole ninguna base institucional. Pero esta consideración, a diferencia de la postulada por Kymlicka, tiene el peligro de dejar el ritmo de culturización en manos de la cultura mayoritaria porque, a la postre, ésta va a ser la única con base institucional para poder desarrollar sus propósitos. Realmente, la tesis de Dworkin, así como la de Sartori, lo que hace es aplicar la ley del más fuerte: aquella cultura que se sostenga viva, será la que termine sobreviviendo. Pero no habla de la ventaja de la que parte la cultura mayoritaria que sí tiene, en la práctica, un evidente referente político-institucional que es quien precisamente gestiona los derechos. Un claro ejemplo de la limitación de esta consideración, lo tenemos en lo referente a la educación normativizada y la cuestión de la lengua. El no reconocimiento institucional de la diversidad de lenguas que configuran un territorio, conlleva el debilitamiento o incluso a la pérdida de la lengua menos afianzada porque "toda lengua que no sea pública se convierte en algo tan marginal que es probable que únicamente sobreviva entre una pequeña élite, o de una forma ritualizada, pero no como una lengua viva y en desarrollo, propia de una cultura viva"¹⁴. Es decir, no sólo deja de ser expresión de la identidad del grupo que la habla, sino que también deja de ser instrumento de comunicación.

Pero esta pérdida no habla ya sólo de cuestiones grupales, sino también individuales, porque cuando alguien pierde involuntaria y desmerecidamente una parte de su cultura, como por ejemplo la lengua, deja atrás una parte de su individualidad. Ha sido y es el liberalismo quien ha defendido que si una cultura (en su caso estatal-nacional) no goza del respeto general, entonces la dignidad y el respeto de sus miembros individuales, también están amenazados. Luego, si esta argumentación ha estado presente en la defensa

¹¹ Kymlicka, 1996a: 133.

¹² Tamir, 1993: 139.

¹³ Dworkin, 1985: 231.

¹⁴ Kymlicka, 1996a: 115.

democrática de la propia cultura nacional-estatal mayoritaria, como ocurre cuando se habla sobre la riqueza del castellano o del francés ¿por qué esto no puede valer también para las minoritarias o más bien para las minorizadas como el bereber, el árabe o el catalán y el gallego?.

3.3. Los retos democráticos de la autenticidad

Si queremos ser coherentes con los principios democráticos no tenemos más remedio que responder afirmativamente a esta cuestión, a no ser que o bien creamos que no hay tal conexión entre cultura y libertades democráticas, o bien pensemos que ésta es válida sólo para la cultura mayoritaria y no para las demás.

Como ya se ha visto, el primer camino es el que toman Rawls y Sartori, para quienes el ciudadano actúa en el ámbito público, sólo como ciudadano universal y cosmopolita. En este sentido, para estos pensadores, la identidad cultural de las personas se construyen primero en el ámbito privado y asocial, desplazándose más tarde hacia su referencia colectiva y pública. Es esta consideración la que le lleva a ubicar la dignidad moral en el ámbito privado.

Pero hay otra forma de responder a los envites que nos lanza el ideal de la autenticidad del yo individual. Una respuesta según la cual la identidad de la ciudadanía es algo que se configura al mismo tiempo en el terreno personal y en el grupal; simultáneamente en el individual y el colectivo. Lo que significa reformular las premisas básicas del análisis de las políticas del pluralismo cultural y de la misma convivencia democrática.

Según este punto de vista, ya no podemos enfrentar al ciudadano universal con el específico, sino que discutimos sobre ciudadanos concretos. Como ha dicho Ernest Barker, la causa de la libertad de los individuos, a menudo, "encuentra sus bases en la autonomía de un grupo nacional"¹⁵. En filosofía política, siempre se habla de ciudadanos y nunca de individuos en general. Es justamente este reconocimiento concreto el que nos lleva a hablar de que hay diversas culturas políticas dentro de un mismo Estado y no "individuos a-culturales" que defienden los derechos universales de todos, frente a "ciudadanos etnicizados" que luchan por sus derechos particulares.

Evidentemente, puede ocurrir que haya grupos que no contemplan derechos individuales básicos, negando cualquier ápice de libertad o diferencia interna. Es decir, elevando al máximo las que Kimlicka ha definido, de una manera innovadora y decisiva, como "restricciones" internas al propio grupo para el respeto de los derechos de los individuos que forman ese grupo. Es verdad, que en nombre de esta culturalidad se producen exclusiones y vejaciones injustificables. Por eso, para poder salir airo@s de tal envite, es preciso entrar más de lleno en esta compleja relación para ver cómo y cuando ésta se establece de manera positiva y cuando no se produce dicha relación o es simplemente denunciabile.

3.4. Ciudadanía étnica y ciudadanía política: un falso dilema

Entre los analistas ha sido común considerar la diferenciación entre ciudadanía étnica y ciudadanía política como uno de los ejes reguladores de esta reflexión. Según este planteamiento, las naciones cívicas, que son el prototipo liberal de ciudadanía, se caracterizan por ser neutrales con relación a sus identidades etnoculturales, definiendo la pertenencia

¹⁵ Barker , 1948: 248.

nacional sólo en términos de adhesión a ciertos principios democráticos. Por el contrario, las naciones étnicas tienen como base sustantiva la reproducción de una cultura y de una identidad etnocultural específica.

Las sociedades democráticas se caracterizan por ser abiertas a cualquier identidad etnocultural, mientras que las no democráticas son culturas cerradas incapaces de incorporar la otredad, la alteridad. De este modo, la única forma que hay de que una sociedad respete los derechos y libertades individuales democráticos, es negando precisamente negando su rasgo cultural. Pero ¿y si nos encontramos con que hay sociedades democráticas, con una evidente carga etnocultural, en donde el acceso a la ciudadanía no es cerrado?. Si fuera así, entonces tendríamos que decir que la dicotomía ciudadanía cívica versus ciudadanía étnica, tal y como ha sido planteada, no es certera, teniendo que cuestionarnos la tesis liberal según la cual lo etnocultural es sinónimo de exclusión.

Tomemos, por seguir con el mismo ejemplo de antes, el caso norteamericano, el cual no es ni por asomo una excepción dentro del panorama político contemporáneo, sino más bien el inspirador de muchas de las actuales democracias. El acceso a la ciudadanía en los EEUU no ha requerido nunca de cuestiones sanguíneas ni raciales, como sí ha ocurrido, todavía hoy, por ejemplo, en Alemania. Pero esta idea de ciudadanía no nos puede llevar a obviar su apuesta, como la de otros Estados, por una cultura societal específica. No se puede negar por más tiempo que, incluso en los EEUU, se tomó la decisión deliberada de apoyar históricamente a una sólo cultura societal como fue la anglófona, herencia que todavía hoy sigue muy presente. Por consiguiente, hay una parte considerable de la realidad democrática hija de dicha dualidad en donde el carácter cultural de la ciudadanía no es sinónimo de biologización.

Cierto es que, muchas veces, con la intención de defender postulados democráticos, se ha rechazado esta dualidad. Pero pensamos que esto le hace un flaco favor a la teoría de la democracia porque o bien desvirtúa la propia tradición democrática o bien expresa actitudes prejuiciosas que asumen, de manera natural, nuestro bagaje cultural despreciando o desvalorizando el de los demás.

Por todo, parece de interés la reconsideración realizada por autores contemporáneos que, dentro de este debate se inclinan por definir la cuestión de la ciudadanía de una manera diferente. Una redefinición que vuelve a marcar diferencias, dentro de esta polémica y de nuestra disciplina, entre quienes se ubican en la terminología clásica, tal y como hacen autores muy contemporáneos como John Rawls o Jürgen Habermas, y los que apuestan por una nueva conceptualización, como son Charles Taylor o Will Kymlicka.

Para estos pensadores, lo que distingue realmente a las naciones cívicas de las étnicas no es la ausencia de todo componente cultural en la identidad nacional, sino que estén abiertas a cualquiera que viva en el territorio en la medida en que aprenda la historia y la cultura de la sociedad, lo que supone un clima de respeto tanto hacia la cultura mayoritaria como hacia las minoritarias. Es verdad que este respeto no se da hoy en algunas democracias occidentales. Pero esta desconsideración no se debe a que no postulen una ciudadanía abstraída de cualquier carácter étnico, sino más bien a que la relación entre cultura y ciudadanía es de carácter cerrado.

Por tanto, la búsqueda de caminos habitables para la ciudadanía no debe ir acompañada ni de la cerrazón etnocultural ni de la aculturización ilustrada, sino de una reconsideración crítica y abierta del fenómeno cultural. Y es que nos movemos en el conflicto y desde él actuamos.

Pero una vez que se ha aclarado, someramente, esta cuestión es preciso seguir profundizando porque los retos de la política del multiculturalismo son todavía más hondos si cabe.

4. CONSIDERACIONES FINALES: LA DIFÍCIL NEUTRALIDAD

Según hemos ido apuntando las diferentes corrientes, plurales en su propio seno, que existen en la filosofía política contemporánea a la hora de abordar dicha cuestión podríamos, a grandes rasgos, en las siguientes.

La primera es la que podríamos denominar como defensora del liberalismo pluralista, que se caracteriza por plantear que no hay, y no debe de haber, una relación directa entre cultura y política, entre etnicidad y Estado. Esta corriente se conoce por defender la tesis típicamente liberal de la omisión bienintencionada. Según este parecer es verdad que hay una diversidad de culturas, pero su respeto y reconocimiento viene dado por la plasmación de los derechos civiles y políticos democráticos, los cuales son ciegos a cualquier diferenciación. Es la igualdad de trato, de la que habla Dworkin, lo que garantiza que no haya discriminaciones por razón de etnia, sexo o creencia religiosa. A veces, hay autores que para situaciones específicas llegan a reconocer algunos derechos de grupo, pero siempre como algo puntual.

Los pensadores que conforman esta corriente son variados y numerosos; los hay típicamente liberales, como Rawls o Dworkin, liberal-comunitaristas como Walzer, pragmatistas como Rorty, liberales de derecha como Glazer, etc. Entre sus diferencias se encuentran sus consideraciones sobre el Estado-nación. Por ejemplo, Walzer expresa que el modelo a seguir es el norteamericano, siendo más crítico, que Rawls y Dworkin, con otros países.

La segunda corriente parte de unos supuestos diferentes. Para esta perspectiva, que la podemos denominar como liberalismo de grupo, no hay tal separación en los Estados modernos entre etnicidad y política. Se sostiene que los Estados liberales no han sido neutrales y que tienen dificultades serias para poder serlo porque la etnicidad ha conformado parte de su propia idiosincrasia. Se argumenta que, a diferencia de la religión, toda política gubernamental implica una toma de partido por una opción político-cultural. Si bien un Estado puede ser neutral respecto a la religión, no hay Estado que sea neutral con relación a la cultura porque al tomar medidas sobre la lengua, la educación, etc... lo que está es inclinándose hacia una de las culturas societales existentes.

Dentro de este planteamiento hay dos grandes subcorrientes. Así, para Charles Taylor o Sheldon Wolin la negación de la neutralidad lleva pareja la defensa de una idea determinada de bien común por parte de la sociedad democrática. La no neutralidad implica apostar por una idea de vida buena dentro de los Estados democráticos, que debe ser lo más inclusiva posible. Se reconoce que hay una tensión entre los derechos individuales y los de grupo, forjando toda una concepción teórica y práctica capaz de aglutinar a ambos. Esto significa que este liberalismo se fundamenta "en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas"¹⁶.

¹⁶ Taylor, 1992: 91.

La otra subcorriente es la representada, entre otros, por Will Kymlicka para quién la relación existente entre etnicidad y Estado es tal que no podemos preguntarnos "si los Estados deben o no implicarse en la reproducción de las identidades etnoculturales, sino más bien cómo deberían hacerlo"¹⁷, habida cuenta que es imposible diferenciar entre la propia defensa de los derechos democráticos y su nexos cultural. Pero tal consideración no le lleva a abandonar la idea de neutralidad o imparcialidad, sino más bien a decir que su defensa es la que exige que se les concedan las mismas prestaciones a todos los grupos etnoculturales.

De cualquier forma, y ya para terminar, es preciso plantear, habida cuenta de la complejidad de lo señalado, si es posible desde el pensamiento liberal alcanzar la tan propagada neutralidad. Porque si no fuera así, como mucho nos tememos, entonces y en la línea que plantea C. Geertz u otros, nos tendríamos que poner a pensar desde otro rincón de nuestro teatro que aún está en pleno proceso de construcción.

BIBLIOGRAFÍA

- BENHABIB, S. (1990): "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en BENHABIB, S. y CORNELL, D. (eds.): *Teoría feminista y Teoría crítica*, Valencia, Alfons El Magnànim.
- DWORKIN, R. (1985): *A Matter of Principle*, London, Harvard University Press.
- ELIAS, N. (1989): *El proceso civilizatorio*, México, FCE.
- GEERTZ, C. (1992): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós..
- HABERMAS, J. (1989): *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos.
- KYMLICKA, W. (1996a): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- (1996b): "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", Isegoría, 14, Madrid, CSIC.
- MACINTYRE, A. (1994a): *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA.
- (1994b): "Nietzsche or Aristotle?" (interview), en *The American Philosopher*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- MILL, J. S. (1975): *Three Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS, J. (1985): *A Theory of Justice*, Londres, Oxford University Press.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.
- TAMIR, Y. (1993): *Liberal Nationalism*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- TOURAINÉ, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid, PPC.
- TAYLOR, CH. (1992): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TODOROV, T. (1991): *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.
- WALZER, M. (1992): "Comentario", en TAYLOR, C. H.: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEST, C. (1989): *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.

¹⁷ Kymlicka, 1996a: 246.

WOLIN, S. (1989): *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.

(1995): “Democracia, diferencia y re-conocimiento”, *La Política*, nº 1, Barcelona, Paidós.

YOUNG, I. (1987): “Impartiality and the Civic Public”, en BENHABIB, S. y CORNELL, D. (eds.): *Feminism as Critique*, Minneapolis, Minn, University of Minnesota Press.