

CAPÍTULO V

MULTICULTURALISMO, DIVERSIDAD CULTURAL E INTERCULTURALIDAD: CONSTRUYENDO UN PISO MÓVIL CON TRES PIERNAS

*Ángel Ruiz Tovar**

INTRODUCCIÓN

Gracias a todo lo que se ha discutido en los capítulos tercero y cuarto de este libro, en el presente argumentamos a favor de distinguir analíticamente tres tipos de multiculturalismo, con base en la función explicativa, comprensiva u operativa que proveen:

- a) El multiculturalismo como diagnóstico o caracterización de una realidad social.
- b) El multiculturalismo como postura filosófica.
- c) El multiculturalismo como teoría política.

Esta diferenciación responde al reto político planteado desde la pregunta de ¿qué hacer ante la diversidad en la arena pública? Nuestra respuesta a dicha pregunta no es la de dar una receta, sino la de articular los discursos de manera coherente. Lo ante-

* Profesor en Desarrollo y Gestión Interculturales. Doctorante en la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (angel.ruizt@outlook.com).

rior, a nuestro parecer, tiene tres momentos que se manifiestan en tres preguntas: ¿qué es la diversidad?, ¿por qué existe?, ¿qué hacemos con ella?

Las propuestas para reformar el Estado que han surgido en años recientes en algunos países de América Latina, suelen considerarse políticas dirigidas a la diversidad producto del *boom* del “multiculturalismo”. Esto se ha asociado a diversos programas de investigación, como los estudios culturales, poscoloniales, y decoloniales. Dichas asociaciones entre determinadas políticas y modas académicas no han sido del todo afortunadas y contienen varios errores de dominio, por lo que no es casual que hayan levantado resquemores en diferentes áreas de las humanidades (filosofía de la ciencia, filosofía política) y de las ciencias sociales (antropología, sociología, ciencias políticas).¹

Lo anterior, sostenemos, son confusiones de dominio y vicios políticos entre escuelas que buscan el rigor analítico sólo para la formulación de las propias ideas, mas no así para el enriquecimiento y la crítica constructiva de aquellas con las que no están de acuerdo. Errores de dominio, pues en muchos casos las discrepancias carecen de sentido una vez asentando en qué nivel discursivo se sostiene una idea. También ha habido un desfase y poca coordinación entre estudiosos de temas de diversidad cultural.

Por lo anterior, en los siguientes subapartados desarrollaremos una tipología de usos del término “multiculturalismo”, a fin de saber *de qué estamos hablando* cuando hablamos de multiculturalismo. En primera instancia nos referiremos al uso de “multiculturalismo como caracterización o diagnóstico de la realidad social”, resaltaremos la no-obviedad del mismo, y concluiremos que dicho uso es calificativo: nación multicultural,

¹ Respecto del relativismo cultural, *cfr.* Ulises Moulines, “La incoherencia dialógica del relativismo sociológico”, en *Ágora*, núm. 10, Santiago de Compostela, 1991, pp. 35-46.

Estado pluricultural, política intercultural, etc. En segundo lugar, desarrollaremos el uso de “multiculturalismo como teoría de la cultura”, que busca explicar o comprender la realidad multicultural desde un ámbito epistemológico y ontológico, o bien lingüístico. Damos razones por las cuales este uso del multiculturalismo se encuentra en espacios académicos en habla hispana, por lo que el desarrollo teórico anglosajón ignora estos aportes, con excepción de la epistemología feminista. En última instancia, comentaremos el uso más célebre: el de “multiculturalismo como teoría política”, a medio camino entre la filosofía política y la ciencia política, puesto que toma aportes de teoría de la justicia para asentar la importancia de la cultura allí, así como da pautas sobre las cuales plantear políticas para la diferencia. Sostenemos que este último uso es realmente el más controvertido, no por sí mismo, sino sobre todo en relación a los anteriores.

MULTICULTURAL COMO CARACTERIZACIÓN O DIAGNÓSTICO DE LA REALIDAD

El Artículo Segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define a la Nación como “pluricultural”. Esto quiere decir —prosigue el texto constitucional— que:

tiene [la Nación] una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Un primer paso para entender el uso más extendido del término “multiculturalismo” es comprender que lo anterior (el hecho de que la Nación mexicana tenga una composición plu-

ricultural, sustentada en ciertos pueblos con determinado grado de conservación de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas —o parte de ellas— antes de un periodo histórico específico) no es, ni mucho menos, obvio. La caracterización de la “realidad” social o política de un modo, y no de otro, es una de las labores más importantes de las ciencias sociales. Por lo tanto, “observar” la diversidad no es tan intuitivo como podría parecer.

Esto tiene una visión que podría ser adjetivada como superficial: si la realidad social siempre ha sido diversa —la diversidad cultural es un *continuum* histórico— nuestro conocimiento sobre ella sólo debe refinarse, mas ello no implica las discusiones éticas, políticas y epistemológicas que —muchos dicen— son aristas e implicaciones para tomar en serio la diversidad. Desde este punto de vista cualquier esfuerzo teórico, disciplinario o no, para trabajar con la diversidad cultural, en realidad puede hacer bastante poco, dado “que la diversidad está ahí”.

Podemos observar que nuestro español es distinto que el náhuatl, triqui o mixe que hablan otros habitantes en la Ciudad de México. A la vez, nuestro español difiere bastante del castellano hablado en Santiago de Compostela o Andalucía —y tenemos lingüistas que nos pueden explicar por qué nos parece lejano lo cercano—; podemos comprobar la extrañeza de nuestros hábitos alimenticios y nuestro sistema gastronómico para muchos habitantes del mundo, así como probar, sorprendidos, las similitudes del mismo con otros en Oriente Medio —y tenemos antropólogos e historiadores que nos explican por qué parece cercano lo lejano—; podemos aprender de sistemas de justicia basados en el testimonio y no en la ley positiva en el ámbito anglosajón, así como hacer lo mismo de usos y costumbres en el México —aún rural— que basan la justicia en la reparación del daño del agresor a la víctima — y tenemos filósofos y juristas que nos pueden explicar las implicaciones y problemáticas de posibles asimilaciones—; podemos escuchar sorprendidos

cómo sistemas musicales en China, Bali o la Huasteca Potosina cuestionan a nuestro oído dodecafónico —y tenemos etnomusicólogos que nos explican cómo nuestra audición se expande, cambia y aprende de la mano de la cultura—; podemos descubrir la eficiencia productiva y ecológica de un sistema agroecológico como la milpa *meepha* o el calpulli *aymara*, así como conocer las dificultades para empatarlos dentro de la demanda global de alimentos —y tenemos etnoecólogos, economistas e historiadores que nos lo pueden explicar—; podemos revisar nuestras formas de lenguaje para comprobar que el español tiene una prevalencia de fórmulas machistas —y las feministas y los lingüistas puede explicarnos cómo se ha delineado esto y, con un manejo adecuado, cómo evitarlo—; en fin, *podemos observar la diversidad cultural*, con el nivel de refinamiento que se prefiera. Pero, dado que ya tenemos el “diagnóstico” sólo hace falta echar mano de los especialistas para incluirlo en los análisis, investigaciones, proyectos o políticas pertinentes. Por lo tanto, hablar de una realidad multicultural es una obviedad. Así, un análisis de corte multicultural tiene sentido para el habla común, pero carece de sentido en términos analíticos o políticos.

Sostener lo anterior, sin embargo, no resulta tan fácil. La primera acepción que distinguimos de multiculturalismo no es el resultado de una falta de erudición de juristas, de la pereza de los teóricos o de una campaña de sensibilización para evitar la discriminación hacia los pueblos indígenas en México.² El término “pluricultural” del texto constitucional podría ser un pilar de la autonomía de los pueblos indígenas a los que hace referencia y, a la vez, negar que en México existe una diversidad cultural basada en otras cuestiones que no sean de corte étnico

² Ahí está el caso del Programa Nacional de Diversidad Cultural, cuyo producto principal es un mapa de costumbres y tradiciones de pueblos indígenas en el país, que aún se puede observar en la mayor parte de escuelas primarias y secundarias públicas de México.

ni tengan un refinamiento institucional como el de pueblos con una vida media de 500 años en el país. Pero esto no sucede porque como se verá, este “uso” del término multiculturalismo (del que hablamos en este apartado y del que surge el “pluri-cultural” de la Constitución) intenta hacer una doble operación: definir una concepción determinada de cultura como “grupo”, a la vez que trata de capturar un amplio abanico disciplinario, desde el cual captar las especificidades de la diversidad a la que se alude. Por ello, es fundamental distinguir el diagnóstico de la realidad como “multicultural”, de otras cuestiones más específicas.

Este uso del término “multiculturalismo” es de los más célebres, pues además de ser el más intuitivamente aceptable, es el que suele ser la trinchera donde todo se debate: dependiendo de qué signifique el término cultura será la aceptación o reticencia contra ella. Una acepción de cultura que da preeminencia al núcleo duro de creencias y tradiciones que conforman a un grupo social establecerá pocas probabilidades de apertura y, con ello, reticencias fundadas en la posibilidad de validar fundamentalismos. Las fuentes de esta perspectiva suelen ser antropológicas y sociológicas, puesto que caracterizan la realidad social y política “del hecho de la diversidad cultural”. Dada la naturaleza de estas disciplinas sociales, esta caracterización no podría ser otra cosa que un diagnóstico refinado de las realidades con las que nos enfrentamos, pues solicitar una explicación causal del hecho cultural —y su expresión diversa— resulta bastante difícil.³ Sin embargo, sí resulta sumamente esclarecedor para conocer los mecanismos con que la

³ Un intento fallido de dar una explicación causal son las teorías del determinismo geográfico de De Pauw. Si se observa bien, el gran error que comete este determinismo es asociar las condicionantes físicas del espacio donde habitan las poblaciones, con un grado específico de “avance cultural”. Quitando el evolucionismo simplista de esto, observar la interacción de las poblaciones humanas con su medio físico resulta de suma importancia

diversidad se manifiesta, así como para un acercamiento a los fenómenos que se dan con ella.

Pensemos en un ejemplo: una teoría socio-antropológica de las migraciones que pone énfasis en la variable cultural dentro del proceso. Esta teoría nos mostraría la complejidad del fenómeno identitario, sobre todo cuando nos encontramos ante migraciones masivas dadas en contextos de ilegalidad. A la vez, establecería una serie de razones por las cuales un determinado contexto favorece o inhibe la violencia entre individuos o grupos dentro de la sociedad receptora de migrantes.

Una visión donde la realidad multicultural es algo obvio, atajaría los problemas de relación entre países receptores y expulsores de migrantes en clave económica o política: la falta de oportunidades de trabajo en un lugar y la oportunidad laboral en el otro; la persecución política o las condiciones extremas de violencia en un lugar y la estabilidad en el otro. De pedírsele que tratara de dar cuenta de la diversidad cultural dentro de los procesos de migración, se limitaría a inventariar el número de grupos étnicos que existen, tomando como referencia la lengua que éstos hablan. Y a menos de que hubiera preponderancia de un grupo determinado sobre el resto, esta diversidad sería poco o nada relevante para el análisis. Así, cuando se detecta un fenómeno de violencia entre grupos durante el proceso migratorio o en los lugares receptores, se necesita recurrir a otra teoría social o política para dar cuenta de ello, dado que esta situación (la violencia) no era esperada.

En nuestro ejemplo, lo importante no sería desarrollar una explicación que reúna todas las posibles causales de los fenómenos al incluir una “sensibilidad multicultural”. En primer lugar, porque esto no es posible dada la complejidad humana, y, en segundo, la primer y más importante función de un

para la teoría política y social, más aún, aquellas que valoren la diversidad cultural.

diagnóstico es poder saber el abanico de posibilidades, si bien no cuáles son exactamente. En nuestro ejemplo, esto quiere decir ser capaz de dar cuenta de las redes de parentesco que surgen en el contexto de migraciones masivas, u observar si existe algún elemento en la memoria colectiva de un pueblo o sociedad que podría producir o exacerbar situaciones de violencia. O más detalladamente, saber que en contextos migratorios es posible encontrar fenómenos de violencia intercultural, odio étnico, segregación, discriminación, así como redes no económicas de solidaridad que perpetúan las migraciones. O también, poner atención no sólo en las dinámicas que posibilitan la relación entre sociedades expulsoras y receptoras, sino mirar hacia las dinámicas en el sentido inverso (de sociedades receptoras a expulsoras).

¿Cuántos y cuáles elementos deberían tomarse para hacer un diagnóstico multicultural?

Es difícil, y muy seguramente innecesario, definirlo. En este texto, nos limitaremos a dar ejemplos de qué desarrollos teóricos lo posibilitan. Por ejemplo, el elemento “identidad”. No es que cualquier desarrollo teórico social, político o económico incurra en errores al no incluir la variable “identidad”. Sin embargo sería importante que la consideraran como una dimensión que existe y “podría ser” pertinente tener en cuenta. Podemos tomar el caso de las teorías identitarias de Zigmunt Bauman⁴ y Héctor Díaz-Polanco.⁵ Ambos coinciden en sostener una lectura detallada del fenómeno identitario, donde un sistema político-económico global que tiende a la homogeneización cultural produce, en contraposición, una proliferación de nuevas identidades y la exacerbación de las preexistentes.

⁴ Zigmunt Bauman, *Liquid modernity*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

⁵ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Si bien ambos autores difieren en la importancia que tienen unas u otras identidades (Díaz-Polanco sostiene que las nuevas identidades son “identidades de aparador”). El punto importante es el hecho de observar que el multiculturalismo surge como realidad ante un contexto económico-social específico, como lo es el capitalismo tardío. El comprender la fineza de los fenómenos culturales, como la cohesión comunitaria y la creación de redes de identidades en fenómenos migratorios, para seguir con el ejemplo anteriormente planteado, permite comprender qué iniciativas políticas están destinadas al fracaso al no darles su justa dimensión a los fenómenos sociales y culturales.

Si se concede que lo anterior es pertinente, podríamos definir al primer uso del término “multiculturalismo” como algo mucho más sencillo pero importante: una refinación analítica desde la sociología y la antropología para tomar nota de la diversidad cultural inherente a los procesos humanos. De hecho, podríamos decir que el sufijo (-ismo) es innecesario: para tomar en cuenta la dimensión multicultural de los fenómenos sociales no es necesario comprometerse, en un sentido fuerte, con una determinada teoría. Es decir, este uso de “multiculturalismo” podría ser meramente adjetivante: tal cuestión, proceso, Estado, nación es multicultural, como el caso del texto constitucional. Este nivel de diagnóstico iría entonces asociado con la diversidad cultural como “fenómeno” y, sobre todo, con aquellos otros que le imponen situaciones como violencia, desigualdad, o incomunicación.

Una lectura de largo alcance podría objetar que las caracterizaciones de los fenómenos o realidades “como multiculturales” provienen de un vicio de las teorías sociológicas y antropológicas, que hacen una lectura simplista de la teoría crítica al pensar que, a fin de cuentas, todas las problemáticas sociales y culturales pueden caracterizarse como “de clase”. Y, en efecto, muchos sociólogos y antropólogos han desarrollado

sus teorías en este sentido. Alan Touraine, por ejemplo, al verse rebasado por la ola de protestas de Mayo del 68 desarrolla una teoría política en torno a la pregunta de si podremos vivir juntos tras hacer análisis socioeconómicos de los obreros franceses de fábricas automotrices. El célebre ensayo de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* representó un hito para aquellos que pensaban que el análisis social era reducible al económico, y adquirió sentido cuando los proyectos de Estado del mal llamado “socialismo real” comenzaron a caer en los albores de la segunda mitad del siglo xx.

Sin embargo, resulta tremendamente injusto pensar que la sensibilidad multicultural proviene de un vicio. Al contrario, podría pensarse más bien que la variable cultural tiene un gran potencial heurístico, al visibilizar nuevos problemas en viejas teorías. Muchos desarrollos teóricos, por el contrario, más que pensar que la dimensión económica había perdido toda importancia analítica y, por ende, emancipadora, fueron reformulados pensando, precisamente, en que el diagnóstico de la realidad social revelaba que sujetos históricamente ignorados eran importantísimos para hacer una teoría social o antropológica consistente, pues la sutileza de la diferencia étnica o de género (por mencionar dos) dotaba de contenido grandes vacíos en la misma teoría.

Existe una lectura sobre este uso —multicultural— como contingente a la realidad política contemporánea, donde problemas de racismo, xenofobia, exclusión, segregación, y un triste etcétera son el pan de cada día en nuestras sociedades. Es decir, podría plantearse un escenario donde no fuera necesario un diagnóstico de este tipo sobre las realidades políticas y sociales, o bien porque nos encontramos en un panorama económico, social y político donde el conflicto no es la regla. Tal vez, inclusive, este uso sería contingente porque las humanidades y las ciencias sociales incorporaron la variable de la diversidad en un sentido amplio dentro de su quehacer. Esta lectura es válida, pero está lejos de ser realidad a corto plazo.

MULTICULTURALISMO COMO ABSTRACCIÓN DE LA REALIDAD

En un nivel más básico —pero no más simple— de abstracción se encuentra la pregunta *causal* por el *hecho* de la diversidad cultural, es decir, una caracterización del multiculturalismo en términos de teoría de la cultura. Dentro de este ámbito, el uso del término multiculturalismo se distinguiría de otros por el hecho de ser una teoría de la cultura *con* bases filosóficas, principalmente ontológicas y epistemológicas, para explicar por qué existe la diversidad cultural, y a partir de allí comenzar a plantear un marco normativo.

Un rasgo característico de este uso del término multiculturalismo suele ser la recuperación de la dimensión lingüística, para explicar el advenimiento y el papel determinante de la cultura en todos los aspectos de la vida humana. Si el rasgo más distintivo de la diversidad cultural está dado en términos de variación lingüística, y “si el lenguaje es condición para el pensamiento”, entonces se plantea un modelo de multiculturalismo que sirva de base ontológica y epistemológica para el trabajo con la diversidad cultural.⁶ Ontológico, por el hecho de decir que la realidad es de cierto modo: el mundo *es* culturalmente diverso. Epistemológico, por dar cuenta de cómo una de las conclusiones a la pregunta ¿cómo conoce el ser humano? es: conoce de maneras distintas. Las posturas derivadas de estas reflexiones suelen autodenominarse pluralistas, y se proponen

⁶En el primer apartado del capítulo VIII de este libro, donde hablamos sobre la disputa lenguaje-pensamiento, cuestionamos seriamente la pertinencia de ese debate para los temas de diversidad cultural. El argumento detrás es que esta diferencia no existe: cuanto más radical la propuesta, a la Chomsky o a la Fodor, se asocia una estructura mental como receptáculo del pensamiento, pero el aprendizaje cultural dado en buena medida desde un ámbito lingüístico es crucial para el desarrollo cognitivo de los seres humanos. No hay dilema del huevo y la gallina.

como solución a la falsa dicotomía en un nivel filosófico entre relativismo y universalismo.

Representantes de este uso son desarrollos que parten desde el ámbito lingüístico de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf. Numerosos autores desde la antropología social e, inclusive, desde la filosofía han fomentado el debate desde un terreno lingüístico.

Sin negar la dimensión del lenguaje, pero no siendo el elemento más importante para plantear un modelo multiculturalista, otro uso de “multiculturalismo” como abstracción de la realidad, está planteado también por una escuela iberoamericana, dominada principalmente por filósofos mexicanos, que buscan plantear el debate por y las implicaciones de la diversidad cultural desde un terreno ontológico y epistemológico. Tres autores mexicanos socorridos son León Olivé, Luis Villoro y Ambrosio Velasco.⁷

Es importante asentar que estas dos visiones del uso de “multiculturalismo”, la filosófica y la lingüística, no se siguen la una de la otra. Hay quien puede argumentar a favor del multiculturalismo desde una dimensión lingüística (o al menos, una visión lingüística no leída en clave culturalista), o bien, la visión desde el lenguaje, inclusive radicalmente, no tiene que llegar a asentar bases filosóficas para el multiculturalismo; más bien, una visión lingüística radical podría negar *de facto* cualquier

⁷ No entra aquí en esta clasificación Charles Taylor y su famoso ensayo *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Si bien Taylor, como teórico hermeneuta ha hecho planteamientos interesantes respecto al diálogo entre diferentes, su propuesta “multicultural” es más bien una teoría política, por lo que la tratamos en el tercer uso del “multiculturalismo”. De modo sugestivo resalta que en la literatura anglófona existan pocas referencias al “multiculturalismo” con esta densidad ontológica y epistemológica desde la filosofía; más bien, es un tema poco tratado desde la filosofía analítica, donde la epistemología feminista es la única que ha mantenido debates en este cariz. Hablaremos un poco de ella hacia el final del apartado.

base filosófica para el tratamiento entre culturas. De hecho, a pesar de la preeminencia del giro lingüístico en la investigación filosófica, en la segunda mitad del siglo xx, filósofos como Olivé⁸ o Villoro estarían en contra de los abusos que se han dado desde el terreno lingüístico hacia la creación de modelos multiculturales. En este apartado, no nos ocupamos de la dimensión lingüística y retomamos los aportes del multiculturalismo desde los enfoques epistemológico y axiológico.

Enfoque epistemológico y axiológico

Este enfoque, si bien no demerita la importancia de la dimensión lingüística de la cultura como forma particular de configurar la realidad, tiene mucho más cuidado en hacer generalizaciones rápidas sobre cómo la conocemos (la realidad) y, a partir de ahí, cómo nos ubicamos en el mundo. Esto porque el tema del “realismo” es un problema añejo en filosofía y hoy día precisa de mucha erudición científica, y porque es un debate abierto en filosofía sobre qué epistemología y qué ontología es la que es más preferible. Al tiempo que se reconoce que la lengua, si bien es el vehículo principal del pensamiento, no es el único mecanismo de explicación de la cognición humana, existe un consenso cada vez mayor para caracterizar al pen-

⁸ Las ventajas y desventajas del enfoque de Olivé, así como el de otra filósofa mexicana como Mónica Gómez Salazar, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, son discutidos de manera puntual en el capítulo VII por Luis Muñoz Oliveira. Si bien no coincidimos en todas las críticas hechas por Muñoz Oliveira a los autores, es un gran avance en el debate la precisión acerca de que la visión de Gómez y Olivé parte de una lectura parcial de Hilary Putnam, sobre todo de su realismo interno. Y es importante notar que una discusión sobre el realismo para asentar la importancia de la diversidad cultural lleva a más desencuentros que a entendimiento, por lo que evitamos tener una discusión de ese tipo aquí.

samiento humano alrededor de la idea de que no basta con asociar palabras y referentes de manera simple.

Así, sin dejar de lado los aportes lingüísticos,⁹ el uso del “multiculturalismo” desde la filosofía se ha preguntado más bien sobre qué es la racionalidad propiamente humana, así como cuál es el vehículo idóneo para reconstruir adecuadamente la vida en sociedad. Asimismo, centran la defensa de un modelo filosófico multicultural contextualizando la reflexión filosófica: si de comprender el conocimiento y la racionalidad se trata, sostiene el modelo filosófico multicultural, es preciso conocer cómo éste opera realmente. Por ello, los desarrollos del multiculturalismo como sistema filosófico nos permiten vislumbrar y asentar modelos pluralistas: desde un nivel epistémico (de conocimiento) y de valores (axiológico). Es decir, que ante la pregunta de “cómo es la realidad”, el multiculturalismo filosófico responde: “diversa”.

El espectro de esta escuela multiculturalista es sumamente amplio: desde discusiones basadas en el realismo¹⁰ pasando por concepciones hermenéuticas,¹¹ hasta una concepción epistemológica plural.¹² Comentaremos brevemente estos tres enfoques, que no necesariamente son excluyentes.

Para Olivé, como para nosotros, es necesario distinguir entre la concepción de hecho (la sociedad multicultural) de las razones por las cuales la cultura se manifiesta de modo distinto en los grupos humanos (el multiculturalismo).¹³ Por ello justo después de dar por hecha la diversidad cultural comienza a definir el multiculturalismo: “Ante esa diversidad de hecho

⁹ Y esto es importantísimo, puesto que es tan absurdo afirmar que todo es lenguaje como afirmar que nada lo es.

¹⁰ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2003.

¹¹ Ambrosio Velasco, *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

¹² Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1983.

¹³ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, 2012, p. 52.

comienzan las verdaderas dificultades, ¿Hay un único punto de vista correcto?, ¿o más de uno pueden ser válidos?, ¿o son igualmente válidos?”¹⁴

Olivé sostiene que ante la pregunta anterior se nos dan a elegir dos alternativas: o existe un punto de vista correcto, o hay varios que son válidos. El extremo de estas posiciones son un universalismo o un relativismo, que respectivamente sostienen un único punto de vista correcto (los otros dejan de existir al ser incorrectos) o todos los puntos de vista lo son (y no hay un criterio de corrección más que el propio por lo que se pierde la crítica racional). Este dilema se refina cuando definimos lo que es cultura, y para Olivé es todo aquello que cumpla con el requisito antropológico de cultura: “alude a una comunidad que tiene una tradición cultivada a lo largo de varias generaciones y que comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas (educativas, religiosas, tecnológicas, etc.): mantiene expectativas comunes y se propone desarrollar un proyecto común”.¹⁵ Si esto es así, el dilema se replantea de este modo: o existe un criterio de corrección que “trasciende” a toda cultura, o todo criterio tiene al final un “trasfondo cultural”.

Por “criterio” nuestros autores aludirán constantemente a formas de evaluar las creencias, las normas, los valores, etc., de una cultura determinada; es decir, un criterio desde el cual un determinado punto de vista puede ser considerado racional. Aquellos que se adecuen al canon racional serán racionales, y aquellos que difieran de él, irracionales. Claramente, un criterio único sería mucho más restrictivo para considerar racional la acción de alguien, y varios criterios tendrían el problema intrínseco de la mutua evaluación, es decir, cuál pesa más.

Para Olivé, la variedad de criterios de racionalidad no es relativista, por diversas razones. La primera de ellas es que, en

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

un examen de una racionalidad única, esta concepción está avalada para ser intolerante hacia la diversidad. La segunda es que, siguiendo un argumento de filosofía de la ciencia, las tradiciones racionales que muchos reconocen como mejores (la ciencia, como ejemplo paradigmático) no han tenido un criterio de corrección y evaluación de creencias universal, sino que éste ha variado sincrónica y diacrónicamente, inclusive entre disciplinas y campos del conocimiento, lo que hace justo que la ciencia, de algún modo, mejore. La última razón no la dice nuestro autor pero nosotros la identificamos: la concepción de racionalidad está ligada a los criterios que provee la cultura, y la concepción de cultura de Olivé es sumamente restrictiva: una lengua, unas normas históricamente dadas, un proyecto común. De hecho, la asociación lengua-cultura, aparte de acarrear los problemas que asentamos más arriba, deja fuera a muchos grupos culturales.¹⁶ Es también el pluralismo de racionalidad el que le permite trazar una línea entre aspectos epistemológicos y éticos concernientes a la diversidad cultural.

La concepción del multiculturalismo de Velasco es una defensa humanística de la importancia de la tradición, especialmente desde la hermenéutica.¹⁷ En virtud de lo anterior, la tradición no es un anacronismo que marca las pautas sociales y los referentes culturales de los grupos sociales acríticamente, sino el marco epistémico, político y social que en la vida de los grupos pueda ocurrir. Velasco retoma los aportes de Gadamer en *Verdad y método*, así como de las que él llama

¹⁶ Olivé hace claramente la distinción donde, por ejemplo, tomar como grupo cultural a “grupos de inmigrantes que sólo tienen en común la nacionalidad de sus antepasados” es uno de los tantos que hay para “ridiculizar al multiculturalismo”, como la asociación de cultura a grupos de fanáticos de fútbol. *Cfr. Ibid.*

¹⁷ Véase el segundo capítulo de este libro.

las dos tradiciones hermenéuticas (filosófica y metodológica),¹⁸ para dar cuenta de cómo el *sensus communis*, las concepciones sustantivas del ser, el marco cultural, etc., son la condición de posibilidad de la vida de individuos y grupos. Esto es que lejos de ser la tradición un impedimento para la concepción crítica del individuo, resulta el marco que hace posible que éste aprenda, comprenda y eventualmente critique los marcos en que se da la vida en sociedad. ¿Por qué? Porque la cultura es la que provee el repertorio de valores, normas, identidades, etc., que hacen posible la vida humana; es decir, la tradición es la primera instancia que provee el esquema de racionalidad para las personas. Desde esta concepción, no nos encontramos ante un relativismo que impide la comunicación entre culturas, arguyendo supuestas concepciones y/o marcos de referencia universales, dado que cualquier cuestión transcultural es resultado de un aprendizaje histórico del que hay que dar cuenta. Nuestro autor identifica los diversos tratamientos de “cultura” en distintas tradiciones en ciencias sociales y humanidades, argumenta que los elementos comunes a toda acepción de dicho término son dos: un componente intangible, conformado por conocimientos, valores, normas; y un componente tangible, de producción cultural propia. La cultura provee entonces de un marco empírico-descriptivo (para estar y dar cuenta del mundo) y a la vez normativo-crítico (para operar en el mundo y revisar los propios prejuicios). Éste es el paso donde el mul-

¹⁸ Cfr. Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México, UNAM, 2000. Allí, Velasco distingue entre las tradiciones hermenéuticas de corte filosófico (Ricoeur, Gadamer) y las de corte metodológico (Schultz, Weber, Winch). Las primeras tienen la característica de proponer un método totalmente empático para conocer los significados de la tradición, mientras que la segunda provee mecanismos más refinados que incluso nos permiten hacer crítica de la misma tradición.

ticulturalismo, a la vez que teoría de la cultura, puede pasar a ser teoría política, pero ese paso lo haremos más adelante.

Por último, uno de los principales objetivos de Villoro, desde sus desarrollos epistemológicos en filosofía analítica, fue el plantear la plausibilidad del pluralismo epistemológico y axiológico: la existencia de distintos tipos de conocimiento y de valores. Ello nos da la posibilidad de ampliar la noción de racionalidad hacia un pluralismo. Recordemos que la definición platónica debía contener tres condiciones para que algo pudiera ser considerado conocimiento: *a)* ser una creencia; *b)* ser verdadera; y *c)* estar justificada. Por ello es sencillo afirmar que la definición más correcta de conocimiento era precisamente la de “creencia verdadera justificada”. Cada condición tiene profundas implicaciones: la creencia nos liga al conocimiento credencial, es decir, a la pregunta, sobre las razones por las cuales nos inclinamos hacia un juicio favorable o plausible sobre algo; la verdad nos liga al realismo, es decir, a la reflexión sobre el asentamiento en la realidad y las posibilidad que tenemos de afirmar que el juicio al que nos inclinamos anteriormente esté, en efecto, ahí.

Para ello, Villoro¹⁹ propuso una visión alternativa, al observarse que las condiciones clásicas del conocimiento eran demasiado exigentes o azarosas para mucho del conocimiento común. Ésta reza que las condiciones necesarias y suficientes para que pudiera haber conocimiento serían las siguientes: *a)* ser una creencia; *b)* tener razones objetivamente suficientes para justificarla. Como podemos observar, la propuesta que hace es dar un criterio estructural, a fin de que la justificación obedezca a contextos específicos de validación. Este punto fue uno de los más discutidos, y que aún conlleva varios desencuentros entre propuestas filosóficas. De hecho, las críticas desde el estructuralismo y el realismo interno eran antagónicas en ese sentido:

¹⁹ Villoro, *op. cit.*

por un lado, la definición sería demasiado laxa por no incluir la condición de verdad dentro de la definición y por otro, demasiado rigurosa por incluir una dimensión objetiva en ella. Ambas críticas, dentro de la propuesta de Villoro serían infundadas: la cuestión de la verdad estaría en un ámbito metateórico que debería ser secundaria a la aceptación del conocimiento, pues de otro modo tendríamos serios problemas para aceptar mucho del conocimiento común, y exigir cuestiones que salen del dominio de los mismos; y la objetividad obedece, precisamente, a reglas necesarias que dan una coherencia interna que, independientemente de los contextos, deben seguirse, no una objetividad pensada exclusivamente desde una óptica realista ni lógico-semántica. Así, podremos observar que existe una amplia gama de conocimientos que crean los seres humanos al operar y transformar el entorno: conocimientos tradicionales de comunidades indígenas y campesinas, conocimientos tácitos dados en entornos de producciones específicas, conocimientos especializados dados por la práctica de actividades, que requieren el refinamiento de los sentidos, conocimientos dados por la especialización dentro de ramos del saber, y una riqueza que puede ser objeto de reflexión desde las propuestas epistemológicas anteriormente descritas.

Podemos concluir, entonces, que las diferencias del uso del término “multiculturalismo” son aún más importantes desde aquí, que desde el uso del mismo como diagnóstico o caracterización de la realidad. Si bien existe una discusión de fondo que no tratamos en este capítulo (la que concierne al realismo y las consecuencias de un enfoque lingüístico), no es menor que entonces los principales detractores del uso del término multiculturalismo, para este caso, centren sus críticas en la relación lenguaje-pensamiento, al argüir que el lenguaje es sucedáneo en el desarrollo de la cognición humana, por lo que la importancia que se da al ámbito cultural es realmente innecesaria para una teoría y filosofía de la cultura. La pertinencia desde este

enfoque (lenguaje-pensamiento) para los problemas de diversidad cultural exceden a estas páginas, pero una revisión cabal del tema está contenida en el último capítulo de este libro.

Si bien lo anterior pareciera demasiado básico, proponemos aquí que no lo es, pues el no reconocimiento de las diferencias entre usos de “multiculturalismo” —como adjetivo para la realidad o como escuela teórica— lleva a pensar que de un supuesto filosófico de cómo es la realidad, o de una caracterización sociológica de la misma, basta sólo un pequeño desarrollo de cómo debería ser ésta. De hecho, proponemos pensar que tanto el uso del “multiculturalismo como diagnóstico o caracterización de la realidad”, como el “multiculturalismo como teoría de la cultura” muchas veces fallan al pensar que hacer una teoría política desde allí, o más aún, que dar principios para la creación de una política pública, es algo sencillo y un mero desarrollo posterior de la argumentación. Enseguida, proponemos pensar la complejidad del multiculturalismo como teoría política.

MULTICULTURALISMO COMO TEORÍA POLÍTICA

Por último, el multiculturalismo ha sido sumamente controvertido en su paso como teoría política. Este uso del término multiculturalismo ha sido el más fuertemente cuestionado o aplaudido y, a su vez, el más conocido. Para gran parte del público es el único uso de “multiculturalismo” que existe o reconoce. Las críticas a este multiculturalismo, sostenemos, no necesariamente han sido por sus propuestas intrínsecas, sino por la coherencia y consecuencias que puede tener con base en los usos anteriores del término.

El rasgo más importante de este uso del multiculturalismo es que propone una teoría para el manejo del poder, como guía de acción en el trabajo con la diversidad cultural. Por ello se debaten en torno a la idea del Estado reconociendo el “derecho

a la diferencia”, o alguna de sus variantes: el derecho a la cultura, los derechos de grupos, etc. A diferencia del diagnóstico del fenómeno o la explicación o comprensión del hecho, aquí multiculturalismo sí busca tener incidencia directa sobre una realidad específica, por lo cual la matriz de contraste para este caso no sólo será de corte epistémico y axiológico sino, sobre todo, de naturaleza política.

No será difícil advertir que aquí la diversidad de propuestas suele dispararse *ad infinitum* y, a su vez, duplicarse: muchos autores que han trabajado con los usos anteriores suelen modelar desde ahí una cierta propuesta política; tal es el caso de Villoro,²⁰ Olivé,²¹ y Velasco,²² para tomar la línea teórica que hemos desarrollado más cabalmente. Esto, en virtud de que se acepte un punto de vista de pluralismo axiológico o epistemológico, es decir, de qué tanto se adentre en el multiculturalismo como lo entendimos en el apartado anterior.

A fin de hacer asequible la diversidad propondremos como guía la clasificación que en filosofía política puede hacerse entre liberalismo, comunitarismo y republicanismo. Los detractores de este uso del término multiculturalismo no suelen provenir del liberalismo político como es común pensar —de hecho, el liberalismo político fue de los primeros en proponer el término de multiculturalismo y los autores principales, como Charles Taylor, son liberales—²³ sino de las filas del marxismo y la teoría crítica en general, debido a la determinación que se

²⁰ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998; y *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

²¹ Olivé, *Interculturalismo y justicia social...*; Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*

²² Ambrosio Velasco, “Pluralidad de tradiciones, racionalidad y multiculturalismo”, en *Estudios Filosóficos*, 2007, p. 60; y *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014.

²³ Así también lo entiende Enrique Camacho en el tercer capítulo de este volumen.

establece desde ahí, de la esfera económica hacia otras esferas de la sociedad. Así como las críticas para las bases onto-epistemológicas del multiculturalismo se centraban en decir que dicha valoración de la cultura era exagerada, porque se “inflaban” los problemas del lenguaje, las críticas para un modelo político multicultural desde cierto tipo de marxismo, aparte de exagerado resulta sumamente problemático, pues se sostiene que este uso “indiscriminado” de la cultura oculta verdaderas causas de violencia y desigualdad.²⁴ De estos problemas nos ocupamos al final del apartado.

¿Cómo se plantea el multiculturalismo como teoría política entonces? Todo planteamiento multiculturalista como teoría política sostendrá, en mayor o menor grado, que la cultura tiene algún papel al momento de plantearnos un modelo político pretendidamente justo. De menor a mayor importancia, el multiculturalismo liberal de Will Kymlicka o Joseph Raz planteará que la cultura tiene importancia debido a que es precondition para el desarrollo libre del individuo, hasta llegar al comunitarismo de Charles Taylor que sostiene que la pertenencia cultural tiene tal arraigo, que el reconocimiento de ella es un derecho tan importante como el de la libertad individual.

Liberalismo político

Mucho ha avanzado el liberalismo político desde estas primeras formulaciones del multiculturalismo, incorporando las críticas pertinentes. Uno de los primeros puntos de crítica y posterior corrección que se planteaba del multiculturalismo clásico al liberalismo, era la diferencia entre lo público y lo privado en términos culturales. Según una visión clásica, las propias ideas sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto,

²⁴ Fredric Jameson, “Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism”, en *Studies*, 1984, pp. 29 y 54.

“no tenían lugar” en el ámbito público, dado que esto viciaba el ejercicio político. Así, la cultura era relegada de la política. Interpretaciones como éstas se hicieron desde las lecturas de la idea del “velo de la ignorancia” de John Rawls: los problemas políticos han de resolverlos “velando” nuestros propios juicios a fin de hacer planteamientos más justos. Una de las salidas a esto ha sido el cambio por la neutralidad del Estado hacia la imparcialidad del mismo.

Las teorías multiculturalistas liberales han sido mejor desarrolladas por Will Kymlicka²⁵ y Joseph Raz,²⁶ y son en las que nos centramos en este subapartado; Villoro tiene una propuesta más refinada en una crítica a los derechos humanos, que veremos posteriormente. El planteamiento básico es que la autonomía individual, que debe proteger toda política liberal tiene precondiciones y una fundamental es la cultura. La autonomía de los individuos depende de los grupos de adscripción en que dichos individuos se desarrollan, sobre todo en culturas donde el componente colectivo es sumamente importante; tal es el caso de numerosos pueblos indígenas alrededor del mundo. Si lo anterior es válido, y para el multiculturalismo de Kymlicka y Raz lo es, aunque con sus debidas apostillas, entonces la teoría política liberal debe decir algo respecto de cómo proteger al grupo, en términos abstractos, y a la cultura, en términos particulares.²⁷

²⁵ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

²⁶ Joseph Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

²⁷ Luis Villoro desarrolla este punto de manera más detallada e importante para la tutela de derechos a la que el Estado está obligado, al incluir la crítica multicultural del liberalismo político en un terreno de derechos humanos: los derechos humanos más importantes reconocidos por la Declaración de 1945 son los de la libertad y la vida; si reconocemos que para asegurar el mantenimiento de la libertad y la vida es una precondición reconocer la importancia de la cultura, entonces, la cultura de los individuos

La argumentación es poderosa. Para comprenderla mejor, recuperamos la caracterización que Anchústegui hace de la posición multiculturalista liberal de Kymlicka, que sostiene el supuesto “la libertad tiene prerequisites culturales”:

- 1) El liberalismo tiene como idea central la libertad de los individuos para la elección de su vida.
- 2) Esta libertad presupone disponer de opciones vitales (formas de vida), opciones encarnadas en redes densas de prácticas sociales interrelacionadas, cuyo conocimiento y significado es accesible mediante la comprensión de un “vocabulario compartido”, constituido por una lengua y una historia.
- 3) Esto quiere decir que en último término la libertad de elección tiene como precondition un substrato cultural, porque sólo a través de la socialización en una cultura puede uno disponer de las opciones que dan significado a la vida. La cultura, por tanto, determina el horizonte de las posibilidades de los individuos.²⁸

Queremos enfatizar que estos planteamientos siguen siendo liberales por una razón importante: la cultura no tiene un valor por sí misma, y sólo es necesario considerarla debido a que es la que permite el desarrollo de los individuos. Pero esta consideración no es menor. Resulta que del abrevadero colectivo surgen los repertorios necesarios para la vida pública, justamente:

se debe respetar por cuestiones de derechos humanos. *Cfr.* Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*

²⁸ Esteban Anchústegui, “Debate en torno al multiculturalismo. Ciudadanía y pluralidad cultural”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, núm. 26, 2011, pp. 46-67.

Nuestra capacidad de formar y de revisar un concepto del bien está íntimamente ligada a una cultura societal, puesto que el contexto de elección individual consiste en la gama de opciones que nos ha llegado a través de la cultura. Decidir cómo guiar nuestras vidas conlleva, en primera instancia, explorar las posibilidades que nuestra cultura nos proporciona.²⁹

Justo en este punto es donde comienzan los problemas, pues, ¿qué tan importante es la cultura entonces? Entre más tendamos a pensar que el papel de la cultura para el individuo es meramente instrumental (puede elegirla como decide qué va a desayunar por la mañana) iremos hacia un liberalismo de corte más clásico y entre más pensemos que la cultura es tan importante, que plantear un derecho de salida es un absurdo (no se puede “salir” de la cultura, puesto que nuestras concepciones sustantivas del bien dependen de ella) tenderemos hacia un liberalismo que roza el comunitarismo.

Así, las dos críticas más importantes al liberalismo clásico que conforman al liberalismo multicultural están intrínsecamente relacionadas: *a)* la no nítida separación entre el ámbito público y privado; y *b)* el reconocimiento de la cultura como precondition de la autonomía individual. A partir de estos dos supuestos es donde más se ha atacado a la teoría política liberal, llegando a acusársele de etnocentrista, e inclusive de promover un Estado represor ante las diferencias. Estas críticas tendrían sentido si el liberalismo no hubiera dado respuesta a ellas ya, pues de ser así, claro que se reconocería que la promoción de Estado neutral realmente sería la promoción de Estado con cierto corte cultural (y tal es la crítica con la promoción de una cultura política protestante en la potencia liberal más importante del planeta, que es Estados Unidos de América).

²⁹ Kymlicka, *op. cit.*, p. 177.

Sin embargo, el liberalismo sí ha dado respuesta a estas dos críticas, que en el fondo son correctas. Si son suficientes o no, lo discutiremos poco, pero lo cierto es que ya no es posible que nos peleemos con un “hombre de paja liberal” para formular una crítica multicultural. Y las respuestas son en un orden contrario al que son formuladas las críticas.

La primera respuesta es de corte instrumental, y se deriva directamente de las propuestas de Kymlicka y Raz: *a)* existen mecanismos de discriminación positiva en los que se pueden incluir las demandas de los grupos con reivindicaciones multiculturales, al darles derechos de representación política que se les han negado históricamente (una política de compensación); y *b)* a partir de la inclusión de dichos grupos en la arena pública, se garantizará la inclusión de sus propias concepciones sustantivas del bien en el marco estatal.

La segunda es de corte estructural, y proviene de una relectura de John Rawls, retomando sus últimos desarrollos en *Justice as Fairness*³⁰ (“justicia como equidad”). Según Rawls, la justicia se construye a partir de dos principios fundamentales:

1. Un principio de igualdad: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”; y
2. Un principio de diferencia: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.³¹

³⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia (extractos)*, México, FCE, 1991.

³¹ *Ibid.*, pp. 67 y 68.

Lo que es interesante es que justo donde entra la crítica tradicional al “velo de la ignorancia” rawlsiano puede encontrarse la salida al dilema multicultural que se plantea. Acorde con Rawls, el primer principio tiene prevalencia sobre el segundo, de modo que no se pueden intentar atajar las desigualdades sociales y económicas de manera que se atente contra las libertades básicas. Pero ninguna libertad básica es absoluta, puesto que una libertad se puede acotar cuando están en juego otras libertades básicas; más aún “es difícil, quizá imposible, dar una especificación completa de estas libertades con independencia de las particulares circunstancias sociales, económicas y tecnológicas de una sociedad dada”.³² La única exclusión válida del repertorio de libertades básicas para Rawls es la de la doctrina de *laissez-faire* y de la propiedad de los medios de producción; estas libertades pasan al segundo principio. En términos del segundo principio, la riqueza, el ingreso, y el acceso a los puestos y cargos de responsabilidad “deben de ser consistentes tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades”.³³ Por ello, la formulación general de la justicia para Rawls sería la siguiente: “Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”.³⁴

Esa distribución “igualitariamente desigual” hace compatible las políticas de compensación como las acciones afirmativas (políticas de discriminación positiva); y la formulación general de esta idea de la justicia lleva de transitar de una posición “neutral” del Estado a las diferencias de una posición “imparcial” del mismo hacia las diferencias. Así, el Estado “no debe ser ciego” ante

³² *Ibid.*, p. 69.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

las diferencias, sino “no tomar partido” por alguna concepción particular sustantiva del bien de cierto individuo o grupo. Desgraciadamente, esta segunda respuesta sólo se ha desarrollado en un nivel teórico, y no existen hasta ahora mecanismos formales que puedan derivarse directamente de ella, más que de formación cívica y patrones de conducta que deben seguir quienes toman decisiones estatales. Tal es el caso de las desigualdades ya identificadas, como sucede con la participación política de las mujeres; a partir de su identificación se plantea una serie de mecanismos para que desde el Estado no se perpetúen dichas desigualdades.

Como sostiene Andrés Moles, en el cuarto capítulo de este libro, el multiculturalismo entendido por Kymlicka y por Raz tiene mucho más que ver entonces con teorías de discriminación positiva, que con teorías de justicia distributiva. Por ejemplo, la teoría del *handicap* es explicada desde la sociología norteamericana y podría derivarse de las propuestas planteadas por el liberalismo político, incluso en sus alas más críticas. *Handicap* es, literalmente, lisiado. Esto tiene una connotación de daño, según la cual el individuo tiene una afectación que debe ser tratada para estar en condiciones de igualdad. Por ello la política que puede trazarse desde aquí carga con el mismo estigma —de lo que se trata es de “compensar” el daño del individuo— y por ello, la línea transversal de la política es la compensación. Ésta es de hecho la primera característica de las políticas diferenciadas.

Una explicación más cabal de cómo se establecen —y con base en qué— las políticas diferenciadas, permitirá captar la complejidad que se adquiere en el paso a la práctica política. Asimismo, permite comprender cómo, a pesar de las diferencias teóricas que pueden tener distintas escuelas de filosofía o teoría política, en la formulación de política pública no resultan tan claras dichas distinciones en términos de escuelas.

La segunda característica se vierte de la primera, pero tiene su propio dominio y consecuencias. Y es que al estar incapacitados³⁵ algunos individuos de cierto modo, se hace patente la intervención de un tercero en los programas, planes y políticas³⁶ que lo favorecerán. Así, en el diseño de las políticas diferenciadas sus destinatarios son excluidos para, curiosamente, poder ser incluidos.

Si bien en términos abstractos las implicaciones son bastante graves, pues se formula un tipo ideal de ser humano, en términos pragmáticos las consecuencias son también hondas. Surge entonces un elemento discriminatorio, pero a la inversa: en virtud de la diferencia ya no se excluye, sino se “prioriza”. Por ello, a la política que tiene esta orientación se le llama de “discriminación positiva”.

Ejemplos de este tipo de política son muchos, pero entre los más conocidos —y criticados— se encuentran las cuotas de género y los apoyos económicos tradicionales —por ejemplo, apoyos a la producción agrícola— con públicos preferenciales: poblaciones indígenas, femeninas, de la tercera edad, etcétera.

Si notamos bien, la política tiene un fin específico: los diferentes *son* sujetos vulnerables, pero en aras de erradicar esa diferencia, la vulnerabilidad puede inhibirse también. La diferencia, desde aquí, trae la desigualdad. La situación real de las poblaciones con características distintas tradicionalmente aceptadas, complica el pensar que esto puede tener fin: las poblaciones indígenas que quisieron ser incluidas al proyecto nacional, mediante la política indigenista terminaron propugnando por el derecho a la autonomía. Las mujeres que acceden a curules de poder, en virtud de las cuotas de género, son las primeras en contradecir las reivindicaciones de igualdad del feminismo. Los grupos de discapacidad a los que se les quiso

³⁵ Nótese la diferencia entre los sufijos: *-in* y *-dis*.

³⁶ En orden ascendente de complejidad.

dar trato preferente en la implementación de tecnologías terminaron propugnando por el reconocimiento de la lengua de señas mexicana, como otra lengua más en el país.

Republicanism and communitarianism

Una diferencia importante del multiculturalismo, entendido desde modelos republicanos o comunitaristas, es que el abrevadero desde donde se plantean no es una posición teórica o política específica, sino la obligación de dar respuesta a una necesidad reconocida en la realidad. Si bien el comunitarismo de Charles Taylor es el gran parteaguas que permite plantear estas problemáticas, el desarrollo de autores iberoamericanos como Ambrosio Velasco, León Olivé o Luis Villoro, siempre tiene como referente la realidad multicultural de México y América Latina.

Para Taylor, el problema principal de la política liberal tradicional es que no se da cuenta de que la ausencia de reconocimiento de individuos, en virtud de su identidad cultural implica la exclusión política de ellos en el marco estatal.

Ante la pregunta que habíamos planteado desde el liberalismo político sobre qué tan importante es entonces la cultura, el comunitarismo esgrimirá que es la condición de posibilidad del individuo; el yo independiente de un contexto es un sinsentido, ya que un “individuo en estado de naturaleza nunca podría alcanzar la identidad y, por tanto, nunca podría crear por contrato una sociedad que lo respete. Más bien, el individuo libre que se afirma como tal ya tiene una obligación de completar, de restaurar o de mantener la sociedad dentro de la cual es posible alcanzar esta identidad”.³⁷ La importancia de la pertenencia cultural para un planteamiento comunitarista, y en buena medida

³⁷ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1990, p. 124.

para un planteamiento republicano, tiene consecuencias directas sobre el acceso a la ciudadanía. Por ello, para León Olivé, la negación del reconocimiento de los grupos culturales diferenciados en el marco estatal constituye una violación fundamental a un principio básico de justicia social.³⁸

Vemos entonces cómo el planteamiento compartido del republicanismo y el comunitarismo se podrían distinguir del liberalismo político, ya que ambos dan tal importancia a la tradición, que no puede darse un mero uso instrumental de ella. La imparcialidad como ideal del Estado para la impartición de justicia podría parecer clara en el nivel judicial, pero comienza a tornarse más complicada conforme vamos hacia ámbitos estructurales del Estado.

El problema más importante que tiene el modelo comunitarista es la carencia de instrumentos específicos que permitan la convivencia de grupos culturales distintos dentro de un mismo marco estatal; de hecho, el seguimiento de un planteamiento comunitarista es uno de los insumos más importantes para planteamientos soberanistas e independentistas. De allí las críticas liberales de que la idea de cultura para el comunitarismo es de una mónada, hermética e impermeable.

El republicanismo, por otra parte, reconoce la importancia de la cultura y la tradición, justo por un reconocimiento de que todos los intentos que se han hecho de eliminarlas de la arena pública han resultado catastróficos. Comparte la crítica al individualismo clásico del liberalismo político, pero difiere en que la vinculación al pasado y la cultura es una atadura, ya que el reconocimiento de la importancia de la cultura y la tradición es procedimental: de la importancia de las manifestaciones culturales en la práctica política actual. La comunidad política no está de antemano, sino que debe construirse y para ello, las concepciones sustantivas del bien particulares son de suma importancia.

³⁸ Olivé, *Interculturalismo...*

Así, para un planteamiento republicano resulta tan absurdo eliminar las particularidades (son la fuente de la política) como el permitir que un único punto de vista se trate como universal; pues de lo que se trata es de asegurar la participación de todos para la existencia real de “la cosa pública”. Resulta muy seductora entonces la idea de ciudadanía como institución principal del modelo republicano, ésta tiene un doble sentido: “como conjunto de miembros libres de la sociedad política y como la condición que cada uno de ellos ostenta en tanto que componente soberano del cuerpo político”.³⁹

Así, la pluralidad de concepciones sustantivas del bien es una condición para un ejercicio democrático en el que la comunidad política se propone como fin. El multiculturalismo republicano, así desarrollado, resulta perfectamente coherente como proceso de formación de dicha comunidad política. Es por eso que de principio no se puede excluir ningún punto de vista particular en el debate público⁴⁰ y, para ello, deben refinarse y apuntalarse todo tipo de mecanismos de acceso a la ciudadanía en virtud de la pertenencia cultural.

³⁹ Esteban Anchústegui, “Ciudadanía e integración: los derechos sociales y la globalización”, en *Revista Co-herencia*, vol. 9, núm. 16, enero-junio de 2012, p. 195.

⁴⁰ De allí la importancia de principios como el de equidad epistémica que plantea Ambrosio Velasco: “todas las tradiciones culturales socialmente relevantes en una comunidad determinada, son igualmente dignas de respeto, y ninguna de ellas tiene por sí misma derechos especiales en el ámbito político. Lo anterior significa que si en un Estado nacional coexisten comunidades que tienen creencias y prácticas epistémicamente distintas [...] ninguna de estas comunidades tiene derecho a imponer sobre la otra sus creencias y tradiciones, bajo el supuesto de la superioridad epistémica o de algún otro tipo”. Ambrosio Velasco, “Cómo defender la democracia multicultural de la ciencia”, en Ana Rosa Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco [coords.], *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, México, UNAM, 2011, p. 227.

Es importante establecer esta diferencia entre principios y procesos, porque queda claro que la exclusión *de principio* es la que resulta incompatible, desde el punto de vista republicano. Sin embargo, la exclusión de ciertas normas o prácticas culturales⁴¹ sí podría plantearse como resultado de un proceso de deliberación pública en el que se garantizara acceso a todos los grupos e individuos implicados. Así, parafraseando a Habermas, es que los derechos que se establecen en este modelo son tanto preconditiones como resultado de la democracia.⁴²

Una cuestión de fondo es el problema entre modelo normativo y acción política. Se tienen muchas reticencias con la visión del liberalismo “clásico” y “ampliado”, dado el reconocimiento de que toda formación política parte de una visión ética específica (dada por una cultura específica), es difícil evaluar la efectividad del modelo político expuesto en términos teóricos. Un ejemplo de esto es el caso siempre recurrente de las mujeres en el Islam.

Si partimos de los principios de la defensa irreductible de la autonomía individual del liberalismo clásico, parecería que ciertos factores culturales impiden que las mujeres disfruten de sus derechos políticos (participación pública y elegibilidad en cargos públicos) y económicos (el derecho a la propiedad). Esto haría que, para efectos de justicia, los derechos del individuo (de la mujer) tendrían prevalencia sobre los derechos de grupo en torno a una identidad islámica (visión del libera-

⁴¹ Tales como la ablación del clítoris o el derecho humano a la propiedad.

⁴² Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 627.

lismo actualizado), y así resultaría pernicioso buscar siquiera la protección de derechos colectivos, pues son éstos los que trastocan los derechos fundamentales de la mujer (visión del liberalismo clásico). Ante ese panorama, un programa comunitarista o republicano buscaría conocer a profundidad si aquello a lo que llamamos “impedir derechos políticos y económicos” tiene la misma connotación para las mujeres en el Islam. Si lo tiene, entonces estaríamos justificados a sostener la crítica de ambos liberales y ejercer algún tipo de acción en defensa de los derechos de la mujer. Pero desde otro punto de vista: justamente el contacto cultural y aprendizaje de distintas formas culturales es lo que nos permite observar y diagnosticar esas formas de opresión hacia la mujer. De otro modo, no tendríamos idea de si hacemos una defensa de derechos, o bien, reproducimos algún otro tipo de violencia cultural. Notemos que todas esas posiciones son consistentes, y que el conflicto versa sobre las implicaciones que tiene el acceso al “punto de vista” de las mujeres musulmanas.

Dado lo anterior, el liberalismo suele, por su compromiso político, preferir actuar que no hacerlo. Esto porque la autonomía individual es a fin de cuentas el único motivo por el que nos preocupamos por los derechos grupales o por la pervivencia de la cultura. El comunitarismo y el republicanismo, en cambio, tienen una especie de *impasse* que les dice que a falta de información poco pueden decir al respecto. Sin embargo, valdría la pena preguntarse qué tan difícil es tener acceso a aquello que piensan “esos otros grupos”. Para nuestro ejemplo, muchos grupos feministas musulmanes han tenido una seria reflexión sobre su propia cultura, lo que ha generado posicionamientos que ponen en entredicho la efectividad de los modelos hasta ahora propuestos (liberal, comunitarista, republicano) no por trastocar sus principios fundamentales, sino por asumir *de facto* una visión pasiva por parte de individuos y grupos. Esto se ha planteado gracias al constante

flujo migratorio y el debate entre mujeres islámicas, con acceso a educación superior, sobre todo en países europeos, donde los problemas multiculturales suelen tener este tipo de manifestaciones. Así, las mujeres musulmanas se han preguntado, en primera instancia, si la religión que profesan sostiene en sí misma una posición en contra de la mujer, razón que ha traído un debate muy fructífero en torno a la literalidad o constante actualización de los textos sagrados, así como de detectar usos políticos de determinados pasajes del Corán, al tiempo que ignoran otros. Pero su problema fundamental no ha sido ése, como podría creer un liberal, republicano o multiculturalista, que a pesar de ser abierto al punto de vista de los otros, sostiene principios éticos firmes, al menos para su propia cultura. El problema primordial es la legitimidad de que otros grupos y países entren, en aras de defender los derechos fundamentales de las mujeres, a su cotidianeidad y trastoquen con extrema violencia el tejido social de sus comunidades; es decir, que la llamada “defensa occidental de las mujeres musulmanas”, sostienen ellas, mediante la invasión externa con lujo de violencia en los países árabes, son los que han recrudecido puntos de vista tradicionalistas y sesgados en el Islam. En resumidos términos, sostienen las feministas islámicas que una de las causas principales del no reconocimiento de los derechos de la mujer en el Islam son todas aquellas defensas occidentales de dichos derechos.

La pregunta interesante que surge con lo anterior es, ¿el modelo político tiene algo que ver en cómo se lleva a cabo? O bien, ¿podemos distinguir claramente entre el uso político de un determinado modelo y cómo se debería llevar a cabo idealmente? Muchos dirían que no, con una buena justificación de que están moviéndose fuera de su dominio, lo que atajan buscando erudición y constante actualización en los temas. Sin embargo, resalta el hecho de que el caso de las feministas islámicas es la excepción que confirma la regla: sucede que

en los entornos donde la discusión es más interesante, más difícil es el acceso a la información pertinente para dirimir los conflictos. Al parecer, la evaluación se queda en suspenso por la falta de insumos de información y conocimiento empírico de las realidades culturales. En algún punto, un aporte multiculturalista debe hacer un diagnóstico más detallado de cómo trabajar en entornos de ignorancia e incertidumbre, pues es ahí donde son más necesarios modelos democráticos.

CONCLUSIONES

Hasta aquí, podríamos sostener que una de las conclusiones principales es el salto de dominios entre humanidades (filosofía, filología, lingüística) y ciencias sociales (ciencia política, economía, sociología), y a su vez, entre las mismas ciencias sociales, al momento de dar respuesta a realidades como las de la diversidad cultural. Sin embargo, al mismo tiempo, resulta fundamental iniciar un diálogo crítico entre teoría y disciplinas para dar cuenta de los fenómenos multiculturales, y proponer acciones coherentes y consistentes para paliar las condiciones de desigualdad que se encuentran en buena parte de ellos. Una revisión crítica de los errores de interpretación entre distintos tipos y niveles de multiculturalismo revela, al mismo tiempo, que el aislamiento y una perspectiva única de cuáles son los problemas termina siendo contraproducente para la resolución de los mismos.

¿Cómo tratar con estos errores de modo que resulte fructífero para el propio desarrollo teórico y al mismo tiempo amplíe la discusión en el ámbito más práctico de la gestión intercultural, o bien, cualquier trabajo empírico en problemas de diversidad cultural?

A lo largo del presente capítulo hemos clasificado un entramado teórico bajo la lente del “multiculturalismo” en tres niveles, desde lo evidente hasta lo no-evidente:

- a) *Multicultural* como caracterización o diagnóstico de la realidad.
- b) *Multiculturalismo* como abstracción de la realidad.
- c) *Multiculturalismo* como teoría política.

Si esto parece consistente, no resultará difícil aceptar que podemos clasificar al espectro multicultural con una serie de tipificaciones, con sus respectivas fuentes:

Multiculturalismo tipo I. *Multicultural* es un diagnóstico de la realidad como culturalmente diversa. Consiste en una refinación analítica desde la sociología y la antropología.

Multiculturalismo tipo II. *Multiculturalismo* es una abstracción sobre las razones e implicaciones de una realidad culturalmente diversa. Consiste en teoría sociológica, antropológica o filosófica de la cultura.

Multiculturalismo tipo III. *Multiculturalismo* es una guía de acción para el trabajo con una realidad culturalmente diversa. Consiste en una teoría política para el trabajo con la diversidad cultural.

Individualmente, cada tipología podría no ser consistente y así descartarse. Pero esta crítica se complicaría si transitáramos de Tipo III hacia Tipo I de multiculturalismo: pues no resulta tan sencillo plantear una caracterización de la realidad alternativa que dé cuenta de la complejidad humana como “multicultural”, como el dar modelos políticos que tomen en cuenta o no la dimensión cultural siempre y cuando resuelvan los problemas políticos reconocidos por una diversidad de actores sociales.

Respecto a desarrollos Tipo II de multiculturalismo, pareciera que pueden descartarse completamente, puesto que es un problema no relevante, tanto para las ciencias sociales que trabajan en el tipo I, o bien, para la filosofía y teoría políticas que hacen desarrollos del Tipo II. Muchos teóricos se muestran agnósticos al respecto tras observar las inconsistencias que pueden presentarse a partir de ellos, como es el caso de

la revisión que hace Muñoz Oliveria en este libro sobre el multiculturalismo de León Olivé. La conclusión de Muñoz Oliveira lo hace aceptar un pluralismo axiológico, pero no ocuparse seriamente de un pluralismo epistemológico. La propuesta de Andrés Moles, en otro capítulo de este libro, manifiesta una idea similar que es más humilde, pero menos satisfactoria a nuestro modo de ver:

La teoría que defiendo en este capítulo está inspirada en la igualdad de recursos de Roland Dworkin. Esta teoría propone una forma de distribuir la posesión de recursos externos de forma tal que se minimice ex ante los efectos de la (mala) suerte bruta. En tanto que es una teoría sobre la distribución de recursos externos las implicaciones que tiene para resolver cuestiones de igualdad política o representación democrática son poco claras. Por esta razón, el argumento que desarrollo en este capítulo sufre de la misma limitación. Algunos argumentos en favor del multiculturalismo están basados en la falta de representación política de los grupos minoritarios o en la desigualdad política entre las mayorías y las minorías culturales. El argumento que desarrollo en este capítulo deja estas cuestiones de lado.

El planteamiento de Moles es más humilde dado que acepta que la legitimidad o la representación política podrían tratarse a otro nivel, pero él prefiere quedarse con uno en el que sea consistente con un planteamiento liberal. Pero parece más problemático dado que nuestra única objeción, junto con los desarrollos Tipo II de multiculturalismo es que la falta de representación política o de igualdad democrática son, tal vez, dos de los problemas principales que buscamos resolver. Para esto último es que necesitamos al multiculturalismo como una teoría de la cultura compatible con un pluralismo axiológico y epistemológico. Claro que esto puede ser más arriesgado y problemático, pero eso, a nuestro humilde parecer, no es un argumento suficiente para no hacerlo.

Una respuesta a una objeción de este tipo (el debate de política multicultural no pasa por problemas epistémicos), podría desarrollarse en una línea argumental totalmente distinta: lo que buscamos, planteando la tipología I, II, y III como *continuum*, es dar cuenta de algo que es reconocido en la filosofía de las ciencias sociales: la densidad descriptiva y normativa de los conceptos propuestos.

Así, una conclusión principal es que una crítica suficientemente consistente para cambiar la óptica en temas de diversidad cultural tendría que decir algo sobre cada uno de estos niveles en conjunto: cómo se va de la filosofía y teoría políticas hacia la epistemología y teorías del conocimiento, y cómo se puede ser consistente teóricamente en dichos sentidos, de ida y vuelta.