



CONTRAPUNTOS Y ENTRELINEAS
SOBRE CULTURA, COMUNICACIÓN Y DISCURSO

Carlos del Valle Rojas
Rodrigo Browne Sartori
Luis Nitrihual Valdebenito
Javier Mayorga Rojel
V́ctor Silva Echeto

Editores

Ediciones Universidad de La Frontera



Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

CAPÍTULO 7

¿CÓMO SE ENFRENTA EL LIBERALISMO AL DESAFÍO DE LA MULTICULTURALIDAD?

Mar Llera Llorente

En la Modernidad Occidente estableció las garantías del contrato social sobre cimientos liberales, generando modelos progresivamente refinados, que han ido incorporando ingredientes de sus rivales –democráticos, socialistas y comunitaristas– para sobreponerse a las críticas y asegurar su viabilidad (Requejo, 1990). La hegemonía de las elites fue en parte suavizada –y reformulada– mediante la extensión del sufragio y la implementación de políticas sociales que impidieron que el sistema quebrara a causa de sus contradicciones. A la “política de la dignidad” se ha sumado recientemente la “política del reconocimiento” (Taylor, 1993); al igualitarismo, la afirmación de las diferencias. El liberalismo actual estudia fórmulas que posibiliten la unidad en la diversidad, la adecuada gestión de los flujos migratorios y la acomodación de los extranjeros, el respeto a los derechos de las minorías, su participación en la vida pública, la descentralización del poder... Los Estados democrático-liberales ya no pueden considerarse de un modo simplista Estados-nación: se saben y son cada vez más multiculturales (Glazer, 1998). Ante este panorama, algunos autores (Chung, 2004) abogan por un innovador modelo de ciudadanía cosmopolita, desligado del paradigma nacionalista clásico y abierto a nuevas formas de convivencia en el horizonte de una globalización reticular.

Ahora bien, ¿está el paradigma liberal a la altura de semejantes retos? Ante las actuales situaciones, los problemas y las críticas a que se enfrenta, ¿hemos de impugnarlo o cabe alguna reelaboración que respete sus logros históricos, perfeccionándolos y adaptándolos a las nuevas circunstancias? Para responder a estas cuestiones efectuaremos un breve repaso de la historia del liberalismo (I), mostrando que no es una doctrina monolítica y que no deben confundirse la tradición clásica con el revisionismo racionalista moderno, ni el libertarismo contemporáneo con el igualitarismo liberal o –mucho menos– con el culturalismo. A continuación, revisaremos las principales objeciones comunitaristas al liberalismo (II), para después añadir ciertos matices deconstruccionistas, incluyendo las polémicas acusaciones de Giovanni Sartori a las políticas del reconocimiento. Advertiremos así las posibilidades y los límites del *liberalismo culturalista* (III) en relación con algunos casos concretos (IV) que ilustran la problemática relación entre democracia liberal y particularismos etnoculturales.

I. El Liberalismo, una Filosofía Plural

Habitualmente, el liberalismo se caracteriza como una doctrina ético-política “individualista, en cuanto afirma la primacía moral de la persona frente a las exigencias de cualquier colectividad social; igualitaria, porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral; universalista, ya que mantiene la unidad moral de la especie humana; y *meliorista*, por su creencia en las posibilidades de

mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político" (Gray, 1994: 10-11).

Sin embargo, las investigaciones más sólidas demuestran que la corriente liberal no presenta una esencia única y permanente: su bagaje ha sido readaptado según las opciones ideológicas de sus pretendidos representantes y las exigencias sociales de cada momento; bebe de fuentes distintas e incluso contrapuestas, se ha plasmado en diversas formas históricas y ha adquirido un perfil específico según las culturas nacionales que le han dado vida.

Los antiguos entendieron la libertad sólo en el marco de su particular democracia. Tras las famosas reformas de Solón, la llamada "Gran Generación" – liderada por Pericles e ilustrada por la Sofística– estableció una serie de principios "igualitarios", "liberales" y parcialmente "individualistas", fundados en una especie de contrato social que distinguía el orden de la convención del orden de la naturaleza. Pero la libertad de los antiguos era -ante todo- una libertad "positiva": exigía participar en la toma de decisiones colectiva, en los asuntos de la *polis*.

En *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819) Benjamin Constant¹³⁷ advirtió que este concepto cambia radicalmente en la Modernidad, cuando nace su versión "negativa". A partir de entonces, la libertad se entiende como no-interferencia, como ausencia de obstáculos a la espontaneidad del individuo, legalmente reconocida. De la libertad "para" una finalidad política se pasa a la libertad "de" constreñimientos (Requejo, 1990).

Sin embargo, la dicotomía señalada por Constant no se sostiene históricamente en un sentido literal; sirve más bien para expresar que la libertad individual y la democracia popular mantienen una relación contingente (Gray, 1994: 43). Isaiah Berlin ha reformulado lúcidamente estas ideas en *Two Concepts of Liberty* (1958). Por otra parte, se ha afirmado frecuentemente que las tradiciones liberales inglesa y francesa son divergentes. La primera apela a antiguos derechos históricos ligados a la Constitución, leyes y tradiciones que remiten a una época anterior a la conquista normanda y que se inspiran en las Escrituras; la segunda rompe con el pasado feudal o absolutista y concibe los derechos naturales a partir de principios abstractos, aunque también invoca la experiencia inglesa. Los planteamientos norteamericanos manifiestan ambas influencias en sus variadas expresiones: desde el radicalismo de Jefferson, a la moderación de Madison o el *torismo* de Hamilton.

Según el conocido estudio de John Gray *Liberalism*, "los elementos centrales de la visión liberal cristalizaron por primera vez en una tradición intelectual coherente, expresada en un poderoso movimiento político" (Gray, 1994: 29) en el gobierno de los *whig* que siguió a la Revolución Gloriosa y en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de John Locke (1690). Aunque para encontrar una formulación universal y sistemática de los principios y fundamentos del liberalismo es preciso remitirse a los escritos de los filósofos sociales y a los economistas políticos de la Ilustración escocesa –liderada por David Hume, Adam Smith, David Ricardo y Adam Ferguson (Gray, 1994: 46). Por otra parte, el término "liberal" no se aplica a un partido político más que a partir de 1812, con las Cortes de Cádiz. Hasta entonces se habían realizado importantes contribuciones –tanto prácticas como teóricas– para la afirmación política de la libertad, pero no podía hablarse de "liberalismo" en sentido estricto.

¹³⁷ Texto publicado en:

http://scolarité.sciencespo-bordeaux.fr/IMG/pdf/Benjamin_Constant.pdf (visitado en agosto de 2007).

Respecto a la célebre doctrina del *laissez faire* –habitualmente asociada al liberalismo– son precisos ciertos matices. La escuela escocesa propone una teoría sobre el derecho a la propiedad y la libertad que no prohíbe todas las actuaciones del Estado en la economía, sino sólo las estrictamente coercitivas. Tanto Adam Smith como sus colegas admiten la intervención estatal tanto en el terreno educativo como en otros servicios públicos:

“La tercera y última obligación del Soberano y del Estado es la de establecer y sostener aquellas instituciones y obras públicas que, aun siendo ventajosas en sumo grado a toda la sociedad, son, no obstante, de tal naturaleza que la utilidad nunca podría recompensar su costo a un individuo o a un corto número de ellos y, por lo mismo, no debe esperarse que éstos se aventuren a fundarlas ni a mantenerlas” (Smith, 1776/1958: 639).

En el siglo XIX el liberalismo experimenta un importante giro. Sus protagonistas son Jeremy Bentham y James Mill, quienes ofrecen una nueva versión del principio de utilidad. Éste no sólo sirve –como en la escuela de A. Smith– para explicar el origen de las instituciones sociales y valorar su eficacia en términos generales, sino que constituye un instrumento de precisión para medir el bienestar cuantitativamente y orientar la política desde la racionalidad. John Stuart Mill –hijo del citado James Mill– retomará algunos aspectos del liberalismo clásico, pero finalmente consumará la ruptura racionalista y revisionista que terminará legitimando el intervencionismo estatal.

Esta tendencia triunfa sobre todo tras la segunda Guerra Mundial, estimulada por las teorías económicas de J. M. Keynes. En Estados Unidos fragua con el New Deal de Roosevelt; en Gran Bretaña, con el Plan Beveridge; y en toda Europa occidental, con el ascenso de los partidos socialistas.

Sin embargo, desde 1970 se percibe un notable resurgimiento de la filosofía liberal, que se manifiesta en algunos autores de manera radical como libertarismo, mientras que en otros lleva una impronta socialdemócrata.

Una de las principales referencias teóricas del libertarismo es la obra de Robert Nozick *Anarchy, State and Utopia*, de 1974. Nozick quiere saber “cuánto espacio dejan los derechos humanos al Estado” (Nozick, 1974, ix) y cuáles son sus legítimas funciones. Se opone así tanto a la posición anarquista –pues defiende la necesidad de un Estado mínimo– como al igualitarismo liberal inspirado en Rawls, que comentaremos a continuación. Su modelo –llamado libertario por su defensa a ultranza de la libertad individual– es pluralista en un sentido extremo, ya que desprecia incluso la búsqueda de consenso y funda la unidad social en la autonomía de sus miembros, en la defensa del derecho individual a la propiedad y a la diferencia (Zapata-Barrero, 2001: 207-208). No es de extrañar que, por ello, se proponga como utopía, o más exactamente como meta-utopía: un espacio social donde quepan todas las utopías, porque cada individuo puede diseñar en él su propia y singular concepción de la vida buena.

Debido a este carácter utópico, en la práctica un Estado mínimo no sería coherente con la defensa liberal de los derechos (Gray, 1994: 116-119). Y aunque actualmente inspira la corriente equívocamente denominada “neoliberal”,¹³⁸ el

¹³⁸ El término “neoliberal” induce a equívoco porque sus principales tesis no significan una reedición de los liberalismos modernos, sino una ruptura neta: el neoliberalismo antepone los intereses corporativos a los derechos y las libertades individuales; además, conjuga hipócritamente el proteccionismo de los mercados más poderosos con la liberalización de los más débiles, vetando de modo sistemático los debates en la Organización

libertarismo no ha tenido tanta importancia como el igualitarismo liberal, que trata de adaptar este paradigma a las exigencias de la justicia social. Su principal exponente es John Rawls, cuya *Theory of Justice* –publicada en 1971– ha marcado un antes y un después en el pensamiento político contemporáneo.

El primer objetivo de Rawls es “construir una concepción moral practicable y sistemática” (Rawls, 1995: 9) que sustituya al utilitarismo predominante en la Modernidad, pues “cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. (...) No cabe que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. En una sociedad justa las iguales libertades de la ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no (deben estar) sujetos a regateos políticos ni a cálculo de intereses sociales” (Rawls, 1995: 17).

Desde estas premisas, la teoría moderna del contrato social es reelaborada en un alto grado de abstracción, a fin de ofrecer una concepción pública de la justicia de perfiles kantianos. Se trata de una justicia entendida como imparcialidad o equidad (*fairness*), no porque establezca una equivalencia entre estos conceptos, sino porque afirma que los principios de la justicia han de acordarse en una situación imparcial o equitativa. Tal situación no ha sido nunca real históricamente: se trata de una hipótesis construida en pro de la racionalidad argumental.

Los principios de la justicia así entendida se condensan en dos: 1) Cada persona está igualmente legitimada para reivindicar iguales derechos y libertades básicas, de modo compatible con la misma reivindicación para todos. 2) Las desigualdades sociales y económicas deben estar ligadas a puestos y cargos abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades. Además, deben proporcionar el mayor beneficio a los miembros de la sociedad menos aventajados (principio de diferencia). El primer principio tiene prioridad sobre el segundo; la libertad sólo puede restringirse en beneficio de la propia libertad. Los derechos, libertades y oportunidades básicas deben anteponerse a las reivindicaciones del bien general y es preciso garantizar su efectividad, no basta su reconocimiento formal (Rawls, 1993: 5-7).

De esta manera, Rawls se adhiere a las directrices del liberalismo igualitarista clásico, aportando matices que lo actualizan: acepta la desigualdad siempre que se parta de una situación de igualdad de oportunidades y se beneficie a quienes ocupan posiciones de desventaja. Ahora bien, nada garantiza que una sociedad así diseñada carezca de conflictos: ¿Qué hacer cuando las reivindicaciones de unos ciudadanos no sean compatibles con las de otros? ¿Cómo determinar cuáles son las libertades que deben restringirse y cuáles las que deben asegurarse para mantener el orden social? Tras exponer sus tesis sobre la justicia, descrita en términos más procedimentales que substantivos, Rawls aboga por un consenso logrado mediante el solapamiento (*overlapping consensus*) de las diversas formas de entender el bien por parte de los miembros de una sociedad. Pero dos décadas después de publicar su teoría, reconocerá la dificultad de esa meta:

“¿Cómo es posible que exista y se mantenga una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas religiosas,

Mundial de Comercio para obstaculizar la equidad y la transparencia en las políticas comerciales (cf. www.wto.org).

filosóficas y morales, razonables pero incompatibles? O dicho de otra manera: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas profundamente opuestas – aunque razonables- y que todas ellas afirmen la concepción política de un régimen constitucional?” (Rawls, 1993: xviii).

La respuesta debe buscarse en un “pluralismo razonable”. Éste se verifica cuando las creencias y cosmovisiones que mantienen los miembros de una sociedad no son irracionales, insensatas o agresivas, sino compatibles con los principios de la justicia.¹³⁹ He aquí la condición para que los regímenes liberal-democráticos puedan acoger en su seno la diferencia.

II. Los Límites de la Libertad

“La superficial retórica de nuestra cultura se complace en denominar a este fenómeno «pluralismo moral», pero la noción de pluralismo es demasiado imprecisa; puede igualmente aplicarse a un ordenado diálogo entre puntos de vista parcialmente coincidentes y a una disarmónica amalgama de fragmentos” (McIntyre, 1981: 10).

La cita está tomada de una de las obras de referencia para el pensamiento comunitarista: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, publicada en 1981. Las conclusiones de McIntyre sobre la calidad de nuestro espacio público son demoledoras: aunque nos empeñemos, no podemos alcanzar ningún consenso, porque nuestro lenguaje acerca de valores y principios está vacío; sólo mantenemos su retórica. Este gravísimo diagnóstico se sustenta sobre un análisis histórico que revela los variados orígenes de cada uno de nuestros argumentos y los intrincados marcos culturales –teóricos y prácticos- de donde procede su significado. Hemos descontextualizado los conceptos que utilizamos, separándolos de las obras, los pensadores y las circunstancias que les dieron vida, construyendo la ficción de un debate común donde todos parecen tratar de un mismo tema, cuando en realidad manejan interpretaciones inconmensurables. Por eso nos vemos enzarzados en interminables polémicas; no llegamos a un acuerdo sobre las exigencias de la justicia y carecemos de base para constituir una sólida comunidad política.

En la misma línea, Sandel se pregunta: “¿Qué tipo de sujetos hemos de ser para que tenga sentido nuestro discurso acerca de la justicia y de los derechos? (...) Muchas teorías sobre la justicia, hoy ampliamente aceptadas, se fundan en una interpretación del sujeto muy poco plausible, como un agente desencarnado” (Taylor, en la contraportada de Sandel, 1982). El liberalismo es individualista y atomista, entiende al sujeto como un sí mismo independiente, descontextualizado, previo a todo condicionamiento y carente de *telos*: afirma que su fin no preexiste al ejercicio de su libertad, sino que es determinado autónomamente. Pero esta interpretación fragmenta a la sociedad, porque antepone el interés propio al bien común y legitima el egoísmo. Además, asigna al Estado una función arbitral y neutral, incompatible con el sentimiento de pertenencia imprescindible para garantizar la lealtad de sus súbditos; la justicia liberal se sitúa por encima de toda concepción particular del bien, lo cual supone una abstracción ilegítima y –en último término- inconsistente.

¹³⁹ Lo cual significa que todas las concepciones del bien que defienden públicamente los miembros de una sociedad democrática deben enlazar de algún modo con la concepción política que sustenta a esa sociedad (Rawls, 1993: xix).

El comunitarismo considera, en cambio, que lo primordial en el sujeto humano no es la libertad, sino la identidad, y que ésta posee siempre un arraigo comunitario. Antes de preguntar "qué quiero ser" he de saber "quién soy", porque mi realidad actual compromete mis posibilidades futuras. La identidad se forja en un contexto geográfico, histórico, cultural... previo y condicionante de toda elección. La libertad está siempre limitada, orientada desde el ser, el poder y el deber. El bien individual ha de definirse desde el compromiso con el bien común, y no viceversa, porque la lealtad al Estado nace de un sentido de pertenencia y solidaridad comunal, no del simple monopolio de la violencia ni de la racional voluntariedad de un contrato.

La doctrina liberal debe ser impugnada por su elitismo y pseudo-igualitarismo. Elitismo, porque establece cánones ético-políticos y lo hace desde la perspectiva de las clases más cualificadas, que logran influir sobre los discursos públicos garantizando su hegemonía simbólica. Pseudo-igualitarismo, porque esa hegemonía se hace invisible al lograr la aquiescencia de la mayoría de los afectados mediante una retórica omnívora. Ofreciendo cauces representativos al conjunto social en un sistema nominalmente democrático, el liberalismo asegura su autorreproducción; se perpetúa sobre las bases de una presunta legitimidad que la realidad fáctica desmiente.

En el terreno específicamente cultural, el régimen liberal se declara *ciego* respecto de las diferencias de clase, etnia, género... Deja de lado los particularismos y se adhiere a la noción clásica de cultura en cuanto "cultivo" de lo humano o ideal civilizador, fundado sobre valores universales. Ahora bien, los críticos denuncian la equivocidad de esta acepción: sostienen que no existe "lo humano" en un sentido genérico y desvinculado de todo lazo de pertenencia. Hablar de "el" hombre es una abstracción; de hecho, el lenguaje en que se desarrolla ese discurso es siempre un idioma concreto, forjado en un contexto social, cultural, económico y político determinado. Las exigencias éticas varían en cada persona según sus capacidades, necesidades y deseos; sus competencias, su grado de responsabilidad; su educación, hábitos y conocimientos. Y no sólo eso: la pluralidad de opciones vitales refleja la diversidad de deberes, fines y caminos hacia la autorrealización que definen a la existencia humana en su calidoscópica complejidad.

El liberalismo tiene, por tanto, dificultades para conciliar sus aspiraciones universalistas con los aspectos particularistas, contingentes y convencionales que conlleva su realización. Aún le es más complicado escapar de las acusaciones de etnocentrismo, debido al carácter quasi tautológico de ese fenómeno, ya que -por definición- *no es posible ver más que desde el propio punto de vista* (Sampedro y Llera, 2003). Los supuestos adalides de las libertades no parecen disponer de argumentos frente a quienes denuncian sus estrategias de dominio, que en un alarde de refinamiento se revisten de necesidad y se universalizan.

Bajo el peso de estas críticas, ¿ha quedado el liberalismo definitivamente impugnado? Quienes lo defienden procuran hoy flexibilizar y hacer más complejos sus planteamientos para demostrar que siguen siendo válidos.

III. El Liberalismo Culturalista

Desde 1989 "la abrumadora mayoría de los debates sobre los derechos de las minorías no son debates entre una mayoría liberal y un conjunto de minorías comunitaristas, sino debates entre liberales acerca del significado del liberalismo. Son debates entre individuos y grupos que aceptan el consenso liberal-

democrático básico, pero que están en desacuerdo respecto de la interpretación de esos principios en las sociedades multiétnicas –en particular, disienten en cuanto al adecuado papel de la lengua, la nacionalidad y las identidades étnicas en el seno de las sociedades y las instituciones liberales democráticas” (Kymlicka, 2003: 34).¹⁴⁰

El liberalismo contemporáneo ha llegado a entender que todo fenómeno colectivo –las sociedades y las culturas- es resultado de un conjunto de acciones individuales, pero que éstas dependen de sujetos cuya identidad les viene parcialmente dada en función de sus orígenes y sus lazos de pertenencia, aunque algunas de sus expresiones sean elegidas o construidas deliberadamente. Tales elecciones no responden sólo a las preferencias de cada actor social, sino a la cultura donde se ha formado; ésta le brinda un conjunto más o menos delimitado de posibilidades. En otras palabras, el individuo sólo puede elegir aquello que ya en parte le constituye, aquello que configura su identidad. Por eso, la neutralidad del Estado liberal no debe interpretarse como inacción, sino como la intervención necesaria para garantizar que todos los sujetos –individuales y colectivos- que integran la ciudadanía pueden vivir, pensar y expresarse de un modo libre, acorde con sus preferencias, creencias o convicciones, aunque siempre dentro del marco de la ley. Esto implica velar por aquellos derechos comunitarios que aseguran la supervivencia y/o el desarrollo de culturas que amplían el abanico de posibilidades de autorrealización y autoconstrucción identitaria. Evidentemente, un liberalismo de este tipo es a la vez *ciego* a las cuestiones culturales, y sensible a ellas (Seth, 2001: 70).

Estas reflexiones ponen de manifiesto que si la teorización logra un adecuado nivel de complejidad y sutileza, si se atreve a jugar con una lógica paraconsistente (García Gutiérrez, 2007) que no trata de reducir la multiplicidad a unidad, sino que reconoce simultáneamente diversas posibilidades, el liberalismo es capaz de defenestrar a sus rivales. Pero hemos de reconocer que para alcanzar esta meta, la doctrina liberal se finge despojada de todo bagaje substantivo, se presenta a sí misma en un plano meramente procedimental, tan inconsistente como falaz. Dice limitarse a establecer las reglas que permitan dirimir cuestiones en litigio y tomar decisiones entre varias alternativas, afirmando únicamente un esquema formal de alcance universal –o universalizable-, capaz de trascender los particularismos e integrar en su seno diversas opciones. Asegura no entrar en cuestiones de contenido, no rechazar ni afirmar valor alguno; ahora bien, en la realidad fáctica esto no es nunca cierto:

“La adopción del multiculturalismo como modelo por parte del Estado exige un liberalismo despojado en gran medida de su contenido substantivo. Los inmigrantes no tienen por qué asimilarse en todo a la sociedad de acogida; ya no hay tantos aspectos esenciales y no negociables (...). Sin embargo, la línea de demarcación permanece: la diversidad puede ser pensada y posibilitada sólo dentro de un marco de valores que dibujan una frontera que no puede ser cuestionada ni traspasada” (Seth, 2001: 76).

Por otra parte, algo que en el plano teórico puede alcanzar una resolución cuando se emplean las herramientas adecuadas, no elimina en la práctica los nudos aparentemente gordianos que derivan de tal complejidad. Las diferencias

¹⁴⁰ En sus últimos trabajos, Will Kymlicka, Joseph Raz, David Miller, Yael Tamir y Jeff Spinner –entre muchos otros- abordan estas cuestiones.

en una sociedad democrática son frecuentemente irreconciliables e incommensurables; no constituyen un efecto accidental, sino intrínseco al ejercicio de la libertad y la racionalidad. Además, ¿quién está legitimado para determinar cuáles son los valores culturales que deben ser protegidos e incluso fomentados, cuáles han de ser sólo tolerados y cuáles amenazan los fundamentos del orden liberal procedimental? Ni siquiera está claro que se puedan deslindar con nitidez los aspectos formales de las cuestiones substantivas; el análisis crítico del concepto kantiano y poskantiano de racionalidad así lo manifiesta.¹⁴¹

"¿Puede el liberalismo que se inspira en Kant reconocer simultáneamente la irreducible pluralidad moral del mundo, y –sin embargo– mostrar que los valores liberales merecen consideración y pueden desempeñar una función regulativa respecto de todos los demás valores? Para responder a esta cuestión es preciso analizar el multiculturalismo dentro de las fronteras de un Estado liberal" (Seth, 2001: 68).

IV. Multiculturalismos Diversos

En septiembre de 1999, Thabo Mbeki, entonces Vicepresidente de la República Sudafricana, asistió –junto a otros líderes políticos, intelectuales y juristas de reconocido prestigio– a un congreso nacional sobre brujería, para discutir sobre la problemática que plantean las diversas tradiciones etnoculturales del país en relación con el marco constitucional (Comaroff, 2003: 448-449). Los multiculturalistas hablaban de "genocidio cultural" y los hechiceros protestaban ante el avance implacable de la ciencia médica, pero la abundancia de muertes relacionadas con la superstición indigna todavía hoy a las organizaciones de derechos humanos. Por ello la policía sudafricana dispone de una unidad criminal especializada en delitos relacionados con las prácticas mágicas tradicionales.

En muchas ciudades de este país existen grupos de vigilancia que velan por el respeto de la moralidad según los códigos islámicos; el derecho consuetudinario legitima modos "alternativos" de hacer justicia; la confrontación entre comunidades etnoculturales se traduce a veces en luchas cruentas; numerosos grupos indígenas claman por el reconocimiento de sus tradiciones patrilineales y las comunidades *rastafari* reivindican el uso de drogas prohibidas por la ley...

En tal contexto, la Carta Magna sudafricana es frecuentemente ensalzada como arquetipo de un *liberalismo culturalista* capaz de respetar simultáneamente los estándares del universalismo igualitario y las exigencias diferenciadas de cada comunidad particular. Muchos hogares disponen de un ejemplar impreso del texto constitucional, al que reservan un lugar preferente junto a la Biblia... aunque eso no significa que lo lean o tengan siquiera capacidad para entenderlo. De hecho, su traducción a las lenguas nativas deja mucho que desear, pues responde a concepciones jurídico-políticas importadas de Europa y Norteamérica. Por otra parte, aquello que sobre el papel puede parecer más o menos coherente, se enfrenta en su aplicación práctica a obstáculos de difícil resolución; el sujeto político en este sistema poscolonial se encuentra fracturado, intrínsecamente

¹⁴¹ El propio Habermas ha comenzado a asumir esta crítica, reformulando su interpretación de la Modernidad para que las democracias occidentales puedan dar cabida a comunidades con tradiciones etnoculturales diversas. En sus últimos escritos el académico alemán se está distanciando del racionalismo, hasta el punto de señalar la necesidad de una "genealogía de la razón" en una línea próxima al posestructuralismo (Habermas, 2006 y Llera, 2007).

disociado en su doble condición de ciudadano y miembro de una comunidad etnocultural particular.

El *policulturalismo*¹⁴² sudafricano revela tanto el potencial como las limitaciones de la doctrina liberal para gestionar la diversidad en una sociedad altamente compleja, que amalgama fragmentos de una Modernidad cada día más posmoderna, sin haber eliminado su sustrato tribal.

El caso de Sudáfrica -como tantos otros- pone de manifiesto que el denominado *liberalismo culturalista* no garantiza la correcta gestión de la diversidad, ni dispone de un modelo único o predeterminado para este fin.

En este sentido, Yolanda Onghena (Sampedro & Llera, 2003: cap. II) previene contra la ingenuidad de considerar neutrales, unívocos u objetivos los términos que habitualmente se utilizan para tratar estos temas. Nuestras categorías "normalizan" lo que queda dentro de nuestros espacios discursivos y discriminan lo que juzgamos extraño o ajeno; nos protegemos de la crítica, la duda o la incertidumbre reafirmando una y otra vez nuestros artefactos conceptuales, por muy endeblés o misceláneos que sean sus fundamentos. Por otra parte, reutilizamos moldes antiguos o elaboramos moldes nuevos con una actitud instrumentalista, que se autovalida casi tautológicamente: parece que *esto es así* simplemente porque *lo denominamos así*. Acuñamos "conceptos-maletín" donde insertamos una gran diversidad de fenómenos y experiencias, a veces opuestos o incongruentes; es lo que sucede, por ejemplo, con "multiculturalismo", "identidad", "etnocentrismo", "diversidad", "tolerancia", "pluralismo"...

El multiculturalismo que denuncia Giovanni Sartori (2001) no tiene nada que ver con el que propugna Will Kymlicka (2003); la identidad del sujeto en Alain Touraine (1997) es una salvaguarda contra las identidades excluyentes; la subsistencia de las sociedades requiere alguna dosis de etnocentrismo (Onghena, en Sampedro & Llera, 2003); el reconocimiento de la diversidad no impide, sino más bien complementa las políticas igualitaristas (Taylor, 1993); hablar de tolerancia supone en el fondo cierta intolerancia (Onghena, en Sampedro & Llera, 2003); el pluralismo es lo contrario del multiculturalismo (Sartori, 2001) y para ser un pluralismo liberal ha de ser también un pluralismo *razonable* (Rawls, 1995, 1993).

En esta controversia uno de los principales caballos de batalla es el multiculturalismo. Para algunos autores designa una situación de hecho; para otros, una propuesta normativa compatible o no con el liberalismo, según el punto de vista adoptado. Existen tantas variedades que podemos revertir sobre él el adjetivo "multicultural". En países como Canadá, caracterizados como multiculturales o incluso multinacionales, la respuesta a la cuestión: "¿qué significa ser un ciudadano canadiense?", dista mucho de ser obvia (Stasiulis, 2002). Parece insuficiente hablar de "libertad, democracia, igualdad y bilingüismo".¹⁴³ Aunque suela juzgarse un rasgo inclusivo, lo cierto es que la existencia de sólo dos lenguas oficiales supone la exclusión de otros grupos lingüísticos. Tampoco están garantizados los mecanismos de participación democrática, ni la igualdad en la libertad, dados los intereses particularistas que subyacen en numerosas medidas políticas consideradas multiculturales.

¹⁴² El prefijo "poli" alude aquí tanto a la intrínseca diversidad cultural de la sociedad sudafricana como a la politización de este fenómeno (Comaroff, 2003: 456).

¹⁴³ *Citizenship and Immigration, Canada*, "Citizenship: Fact Sheet", Junio de 1997, publicado en <http://www.cic.gc.ca/english/newcomer/fact09e.html> (visitado el 5 de septiembre de 2002).

Canadá carece de una memoria colectiva, de un sentimiento compartido acerca de su destino histórico, de una narrativa nacional o un conjunto de símbolos capaces de aglutinar al conjunto de la población bajo una misma bandera. Para paliar tales carencias, los gobiernos han procurado diseñar políticas sociales que favorezcan la cohesión. Pero hoy ya no se redactan cartas de derechos y obligaciones que comprometen al Estado con los individuos; sino que se desarrollan procesos de negociación –y de contestación– entre actores sociales de distintos niveles: mercados y trabajadores, vecinos y familias, comunidades étnicas... La ciudadanía canadiense es una realidad cada vez más compleja y polisémica. De hecho, coexisten diversos modelos alternativos que compiten entre sí para lograr reconocimiento: sorprende –sobre todo– el contraste entre la definición federal de ciudadanía y la que perfilan los tratados de convivencia con la población indígena. El caso de Québec también es peculiar. La identidad cívica en esa provincia se ha sustentado en cada momento histórico sobre bases diversas –religión, lengua, etnicidad, cultura...–, en función de los grupos dominantes, la estructura social y las tendencias culturales del momento.

Debido a esta complejidad, es necesario *Repensar el multiculturalismo*.¹⁴⁴ Existen muchos multiculturalismos distintos, algunos incluso incompatibles entre sí. El *multiculturalismo esencialista* fija o reifica ciertas propiedades que considera distintivas de un grupo particular, excluyendo a quienes no pertenecen a él. En cambio, los conservadores entienden el multiculturalismo como un fenómeno transitorio, sobre el cual hay que intervenir hasta lograr la asimilación o la adaptación de las comunidades foráneas a la sociedad de acogida.

La insistencia del liberalismo en que todos los individuos comparten una igualdad natural y una misma condición humana –aunque integren grupos socioculturales diversos– inspira políticas multiculturales que suavizan el potencial de la diferencia: ésta es interpretada desde códigos occidentales que invisibilizan la alteridad en su sentido más radical. Incluso los multiculturalistas más atentos a la diferencia tratan de establecer criterios para gestionarla racionalmente y garantizar la estabilidad social. En otras palabras, si el liberalismo se presenta como un marco capaz de permitir la expresión de las diferencias y la gestión del disenso es porque interpreta tales diferencias bajo la óptica de la semejanza. No las concibe como diferencias inconmensurables, sino aptas para ser examinadas desde una común perspectiva.

“Es decir, el reconocimiento y la valoración de la diversidad presuponen la comprensión de todas las diferencias bajo el signo de la *Mismidad*. Por el hecho mismo de recibir “acomodo”, las diferencias son reformuladas y redefinidas. Consiguientemente, lo que se respeta y valora es la *pluralidad* (que entiende todas las cosas como variaciones de un mismo tema, susceptibles por ello de ser ordenadas y comparadas). No se valora la *diferencia* en sentido estricto, pues ésta implica la posibilidad de que las cosas sean inconmensurables, que no pertenezcan a un mismo espacio y no puedan ser representadas en un mismo gráfico. Esta hipótesis puede explicar el fracaso del liberalismo para permitir la posibilidad de una diferencia radical” (Seth, 2001: 74).

Existe también el *multiculturalismo corporativo*, que examina las diferencias socioculturales con el objetivo de afinar sus estrategias mercantiles.

Finalmente, abunda un *multiculturalismo crítico* que pretende conocer cómo se produce la dominación entre grupos etnoculturales diversos, cómo se

¹⁴⁴ Kincheloe, J. L. & Steinberg, S. R.: *Repensar el multiculturalismo*. Octaedro, Barcelona, 1999.

configuran sus relaciones y sus identidades, qué papel juegan en estos procesos las categorías de clase social y de clase económica, las creencias religiosas o los rasgos de género... Sin embargo, es preciso reconocer que esta crítica muchas veces reproduce subrepticamente las mismas dinámicas que cuestiona, generando bucles recursivos de índole sistémica.

Otra referencia importante en el tema que nos ocupa es la polémica obra de Sartori *La sociedad multiétnica. Pluralismo, culturalismo y extranjeros* (2001), interpretada por muchos críticos como una impugnación del comunitarismo y el multiculturalismo desde la filosofía liberal. Sartori emplea duras palabras. Llega a afirmar que el proyecto multicultural "invierte la dirección de marcha pluralista que sustancia a la civilización liberal. Es verdaderamente singular que esta ruptura la propugnen y legitimen filósofos que se autoproclaman liberales en el sentido anglosajón del término.¹⁴⁵ (...) Los liberales del multiculturalismo (...) son liberales comunitarios que anteponen la igualdad a la libertad. Y así realmente llegan a sepultar el liberalismo en su nombre. Verdaderamente, es una extraña paradoja" (Sartori, 2001: 129-130).

Sartori sostiene esto porque piensa que el multiculturalismo constituye un obstáculo al pluralismo. Mientras el segundo significa una conquista lograda pacientemente por la humanidad en el curso de su maduración, el primero es una construcción voluntarista y rupturista. El proyecto pluralista aspira a alcanzar la concordia en la diferencia y, por tanto, subraya la interculturalidad; en cambio, el multiculturalista insiste tanto en la diferencia que llega a reificarla, balcanizando a las sociedades. El pluralismo entiende que las culturas -sus fronteras, sus límites- se entrecruzan y solapan; el multiculturalismo las demarca y refuerza. Las sociedades plurales se basan en pertenencias voluntarias; las multiculturales, en pertenencias involuntarias -aunque no inmutables- a un género, un pueblo, una raza... En los Estados pluralistas se fomentan las políticas de integración por encima de las políticas de reconocimiento diferencial. Sus sociedades son abiertas y liberales, capaces de gestionar un importante grado de heterogeneidad, porque se asientan sobre aquello que une a los ciudadanos y no sobre aquello que los separa. En contraste, las sociedades multiculturales poseen un conjunto de comunidades cerradas y recíprocamente excluyentes, cada una de ellas caracterizada por un importante grado de homogeneidad; de ahí su fragmentación y desmembramiento.

Indudablemente, el tono apocalíptico de Sartori no responde a la polisémica variedad de los sistemas multiculturales dentro de la democracia liberal, pero no se puede negar que nuestras sociedades se hallan divididas entre unas redes impersonales que nos instrumentalizan y unas comunidades que nos encierran en nosotros mismos,¹⁴⁶ obstaculizando la comunicación con los "otros" (Touraine, 1997: 26).

¹⁴⁵ Sartori parece referirse aquí a autores como Taylor, Walzer o Kymlicka.

¹⁴⁶ Un claro ejemplo de comunidades autoclausuradas son los "etnofascismos", que Alberto Spektorowski (2003) denuncia al tratar sobre la nueva derecha francesa de Alain de Benoist. Según este autor, lo más peligroso del fenómeno es su retórica ambivalente, que pretende eludir las categorías tradicionales de izquierda y derecha, describiendo a sus seguidores como "gramscianos de la derecha", rechazando el imperialismo colonial y el nacionalismo de Estado típicamente conservadores, y promoviendo un nacionalismo regionalista y un pluralismo cultural sólo aparentemente progresistas.

V. Lo que la Historia Enseña

La historia de los desarrollos teóricos de la doctrina liberal revela una diversidad tan amplia, que resulta difícil señalar un área nítida de coincidencia entre las distintas corrientes. En este sentido, cabe concluir que las críticas comunitaristas al liberalismo no yerran porque mantengan concepciones erróneas acerca del sujeto político, sino porque su blanco es una abstracción, tan inconsistente como la que ellos mismos denuncian en la posición liberal. Cada autor y cada sistema cultural ofrecen sus propias particularidades y merecen análisis específicos. También los discursos que tratan sobre la diferencia, las políticas del reconocimiento o el multiculturalismo deben ser contextualizados, en correspondencia con las realidades concretas a las que se refieren en cada caso. Sólo así podremos descubrir cómo -efectivamente- los regímenes autodenominados "liberales" encuentran problemas a la hora de gestionar la diversidad etnocultural; cómo se han visto obligados a incorporar progresivamente muchas interpretaciones de sus adversarios para asegurar su supervivencia; y cómo -a pesar de todo- se enfrentan hoy a una complejidad que no puede resolver con las herramientas disponibles.

"Los crecientes debates sobre el papel de la lengua, la cultura, la etnicidad y la nacionalidad en las democracias liberales están intentando resolver -en mi opinión de forma fructífera- las verdaderas cuestiones a las que se enfrentan las sociedades etnoculturalmente plurales de nuestros días. Pero tener más claras las preguntas no nos garantiza que vayamos a tener más claras las respuestas y, de hecho, no veo razón alguna para esperar que estos debates se resuelvan pronto" (Kymlicka, 2003: 58).

Ahora bien, esto no significa que se haya de impugnar la doctrina sobre los derechos y las libertades fundamentales, arraigadas en la dignidad inviolable de la persona, que tantos comunitarismos excluyentes pretenden negar, amparándose en diferencias erróneamente concebidas.

DATOS SOBRE LA AUTORA

Mar Llera Llorente

Profesora en el Dpto. Periodismo I de la Universidad de Sevilla. Lleva varios años dedicando su docencia e investigación a cuestiones relativas a la globalización y las cuestiones culturales, en relación con los departamentos de periodismo y estudios internacionales de la Universidad de Columbia (Nueva York). También participa en diversos proyectos de la Consejería de Igualdad y Bienestar Social de la Junta de Andalucía sobre solidaridad, Tercer Sector e inmigración. Entre sus trabajos más recientes destacan dos libros de próxima publicación: *Blanco, negro y todo lo contrario. Desenvolverse en el laberinto de las culturas*; y *Palabras comprometidas. La solidaridad en la información local*, este último realizado conjuntamente con F. Sierra. Sus últimos artículos abordan posibles estrategias de construcción identitaria y expresiones políticas de la diferencia. Uno de ellos, sobre la confrontación entre derechos individuales y derechos etnoculturales en sociedades complejas, fue premiado en el II Congreso Internacional sobre Migraciones y Desarrollo (ETSI-UPM, Madrid, 2006).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIZADEH, Arash (2002): "Does Liberal Democracy presuppose a Cultural Nation? Four Arguments". *American Political Science Review*, vol. 96, n. 3, September 2002.
- AKAN, Murat (2003): "Contextualizing Multiculturalism". *Studies in Comparative International Development*, Summer 2003, vol. 38, n. 2: 57-75.
- COMAROFF, Jean & John (2003): "Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-ology: Citizenship and Difference in South Africa". *Social Identities*, vol. 9, n. 4: 445-473.
- CHUNG, Ryoa (2004): « The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship », *61 cri09, qxd*, January 2004: 135-153.
- CONSTANT, Benjamin (1819): *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Discours prononcé à l'Athénée Royal de Paris. Texto publicado en: http://scolarite.sciencespobordeaux.fr/IMG/pdf/Benjamin_Constant.pdf (visitado en agosto de 2007).
- DELANNOI, Gill, & Taguieff, Pierre André (comps.) (1993): *Teorías del nacionalismo*. Paidós, Barcelona.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. Penguin Books, London.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio (2007): *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona: Anthropos.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York. (Traducido como *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 5ª reimp., 1992).
- GIDDENS, Anthony (1995): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona.
- GIDDENS, Anthony (2000): *The Third Way and its Critics*. Polity Press, Cambridge.
- GLAZER, Nathan (1998): *We are all multiculturalists now*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. (etc.).
- GRAY, John (1994): *Liberalismo*. Alianza, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (2001): *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (2006): "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n. 1: 1-25.
- KINCHELOE, J. L., & Steinberg, S. R. (1999): *Repensar el multiculturalismo*. Octaedro, Barcelona.
- KYMLICKA, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford.
- KYMLICKA, Will (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona.
- LLERA, Mar (2003): "Pragmatic Approaches to Intercultural Ethics: The Basis for fostering Communication among Nationalist Groups". *Sign Systems Studies*, 31.1 (2003).
- LLERA, Mar (2007) (*en prensa*): "Por distintas razones. La confrontación de derechos individuales y derechos etnoculturales en sociedades complejas". *Actas del IX Congreso Internacional Ibercom*, Universidad de Sevilla.
- MCINTYRE, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Duckworth, London.

- PANIAGUA, J. M. R. (1996-1997): *Historia del pensamiento jurídico*. (Vols. I-II). Universidad Complutense, Madrid.
- RAWLS, John (1993): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- RAWLS, John (1995): *Teorías de la justicia*. FCE, México. (Publicado por primera vez en 1971).
- REQUEJO, Ferrán (1990): *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*. Ariel, Barcelona.
- SAMPEDRO, Víctor, & Llera, Mar (eds.) (2003): *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*. Bellaterra, Barcelona.
- SANDEL, Michael J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge (etc.), Cambridge University Press.
- SARTORI, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, culturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.
- SARTORI, Giovanni (2002): *Extranjeros e islámicos. Apéndice de "La sociedad multiétnica"*. Taurus, Madrid.
- SETH, Sanjay (2001): "Liberalism and the politics of (multi)culture: or, plurality is not difference". *Postcolonial Studies*, vol. 4, n. 1: 65-77.
- SMITH, Adam (1776/1848): *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Aberdeen & London: George Clark & Son (Publishers).
- SMITH, Adam (1776/1958): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. FCE, México.
- SPEKTOROWSKI, Alberto (2003): "The New Right: Ethno-regionalism, Ethno-pluralism and the Emergente of a Neo-fascist «Third Way»", *Journal of Political Ideologies*, vol. 8, n. 1: 111-130.
- STASIULIS, Daiva (2002): "Introduction: Reconfiguring Canadian Citizenship". *Citizenship Studies*, vol. 6, n. 4: 365-375.
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. FCE, México.
- TAYLOR, Charles (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. PPC, Madrid.
- VVAA: *Citizenship and Immigration, Canada*, "Citizenship: Fact Sheet", Junio de 1997, publicado en [http:// www.cic.gc.ca/english/newcomer/fact_09e.html](http://www.cic.gc.ca/english/newcomer/fact_09e.html) (visitado en septiembre de 2002).
- ZAPATA-BARRERO, Ricard (2001): *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Anthropos, Barcelona.