

DIVERSIDAD CULTURAL Y GLOBALIZACIÓN PUNTOS DE CONVERGENCIA DE PLANTEOS ACTUALES

Adriana Arpini
CONICET - UNCuyo

*...en las ideas esenciales de dignidad y libertad se debe ser
espinudo como el erizo y recto como un pino.¹*

La segunda mitad del siglo XX ha estado signada por antagonismos etnoculturales. En efecto, la mayoría de los países albergan en la actualidad sociedades culturalmente diversas, lo que es causa de no pocos conflictos. De hecho, desde la finalización de la segunda guerra mundial, dichos conflictos se han convertido en la principal fuente de violencia política en el mundo. Constituyen, asimismo, el motivo central de muchas reflexiones que ponen en ejercicio formas teórico-prácticas de racionalidad con el propósito de echar luz sobre desafíos sociales y ético-políticos que habrán de afrontarse ineludiblemente en el siglo XXI. Otro aspecto, no menos conflictivo, de la actual situación está configurado por el complejo proceso de globalización que caracteriza el tránsito de un siglo a otro, basado en la autorregulación de los procesos económicos, la expansión del mercado mundial, el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y el ejercicio excluyente de una forma de racionalidad basada en la comprensión mercantil de las relaciones humanas.

“Diversidad cultural” y “globalización” son términos que caracterizan los extremos entre los cuales se teje una variada trama de tensiones que configuran el actual escenario social y político. El primero alude a los complejos procesos de identificación de las personas y los grupos sociales, lo cual conlleva la diversificación y consecuente fragmentación simbólica y material de la realidad; y el segundo se refiere a la progresiva integración de los mercados internacionales y a la mundialización de las comunicaciones, que involucran procesos más o menos sutiles tendientes a uniformar las relaciones materiales y simbólicas entre las personas y los colectivos sociales de acuerdo con el modelo de mercado. Ambos fenómenos se condicionan mutuamente. El refugio en las identidades tradicionales en más de una ocasión es una respuesta espontánea ante la incertidumbre de un futuro difícil de prever y de comprender con los esquemas conceptuales disponibles. Entre estos extremos y formando parte de la misma trama de tensiones, crece la conciencia acerca de la necesidad de universalizar la protección de los Derechos Humanos.

Podemos preguntarnos ¿cuáles son los desafíos éticos y políticos que plantea el reconocimiento de la diversidad cultural?, ¿cuáles son los límites del universalismo y cuáles los del particularismo cultural?, ¿es posible conjugar de manera no antagónica el reconocimiento de la diversidad de culturas y el respeto por un mínimo de principios universales?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para la coexistencia de culturas diversas en igualdad de derechos?, ¿el paradigma de los Derechos Humanos puede proporcionar un criterio que facilite la superación dia-léctica de los extremos negativos del particularismo y el universalismo?

Los interrogantes que surgen de la actual y compleja urdimbre social, cultural y política constituyen verdaderos desafíos para la razón práctica. En otros contextos históricos las respuestas pudieron elaborarse apelando a marcos cosmovisionales y axiológicos proporcionados por el poder unificador de la religión o de una determinada filosofía de la historia. En nuestros días, tras el desencanto de la razón y la sospecha acerca de la capacidad de fundamentación de los relatos metafísicos, sólo cabe contar en el punto de partida con una irreductible pluralidad de concepciones del mundo y de la vida; con lo cual, al mismo tiempo que se enriquece la reflexión, se entrevé la inutilidad de buscar soluciones unidireccionales y definitivas.

En este trabajo procuramos esclarecer la relación entre la diversidad de identidades culturales y la posibilidad y/o necesidad de reconocer ciertos criterios universales que configuren un marco de referencia para afrontar los desafíos sociales y ético-políticos emergentes de aquella diversidad cultural en el contexto de la globalización. Para ello consideramos dos tipos de planteos y sus correspondientes vías de solución, cada uno de los cuales surge en condiciones socio-históricas diferentes. Uno es el caso de Jürgen Habermas, quien considera la posibilidad de conciliar la universalidad de los principios sobre los que se asientan las constituciones de las sociedades democráticas con la diversidad de formas de vida y tradiciones. Afronta así la problemática candente en Europa acerca de los derechos y obligaciones relativos a la integración de inmigrantes con identidades culturales diversas de las de las sociedades de acogida. Su respuesta se orienta hacia una comprensión deliberativa y cosmopolita de las relaciones políticas (I). Otro es el caso de pensadores latinoamericanos, tales como los mexicanos Luis Villoro, Fernando Salmerón y León Olivé, quienes encaran la problemática de la pluralidad de culturas en el contexto socio-histórico signado por el conflicto de Chiapas, el cual puso de manifiesto las contradicciones sociales, políticas y

¹ José Martí, *Escenas norteamericanas*, en: *La Nación*, Buenos Aires, 15 de julio de 1885. (O.C., 10, 239-252).

culturales de la globalización. Lo que estos pensadores ponen en juego en sus respectivos análisis es la raíz ética y antropológica de conflictos socio-políticos que involucran la determinación cultural de las necesidades y de sus satisfactores en orden al igual respeto por la dignidad de las personas y los grupos (II). A pesar del contraste entre las circunstancias en las que surgen ambas líneas de reflexión, y de que cada una de ellas problematiza y dialoga en el marco de universos discursivos diferentes, en buena medida signados por el tipo de problemas que asumen; es posible señalar puntos de convergencia que, a nuestro juicio, resultan ineludibles a la hora de plantear cuestiones en las que están en juego las identidades culturales en el contexto de la globalización. Los mismos giran en torno a ciertas categorías de valor -"dignidad" e "identidad"- y sus relaciones; así como a procedimientos y actitudes a ellas vinculados -disposición al diálogo, tolerancia, solidaridad- (III).

I.

...aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad.²

La cuestión en torno a la que giran los trabajos que Habermas reúne en su libro *La inclusión del otro*³ atiende a las consecuencias del contenido universalista de los principios republicanos en relación con la intensificación de las divergencias en las sociedades pluralistas y con la constitución de unidades supranacionales. El marco conceptual de su reflexión está constituido por el contenido racional de una moral basada en el igual respeto para cada uno y la responsabilidad solidaria universal. Propone un “universalismo bien entendido” y “altamente sensible a las diferencias”, donde *inclusión* no es sinónimo de *asimilación* o *nivelación* del otro; se trata por el contrario, de *acogerlo en su alteridad*: “El trato igual –dice Habermas– es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia. El punto de vista de que las personas como tales son iguales a todas las demás no se puede hacer valer *a costa* del otro punto de vista según el cual como individuos son al tiempo absolutamente distintos de todos los demás” (Habermas, 1999, 72). Si bien estas afirmaciones suponen la forma reflexiva de la *acción comunicativa* y de argumentaciones que procuran colocarse por encima de cosmovisiones particulares; cabe advertir, sin embargo, que

² Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Traducción de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1946.

³ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. (Título original: *Die Einbeziehung des Anderen*), Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca. Barcelona, Paidós, 1999.

presentan dificultad para superar un punto de vista condicionado por el contexto socio-histórico de un *nosotros* que se autopercebe como receptor del *otro extraño*. Aun cuando los límites de la comunidad receptora sean lo suficientemente abiertos como para acoger, reconocer y respetar al extraño que quiere seguir siéndolo; el lazo que se entabla no deja de ser unilateral y nada impide sospechar que derive en relaciones no igualitarias de hecho.

A pesar del riesgo señalado, la reflexión habermasiana interesa para nuestro propósito porque, por una parte, proporciona elementos para superar la noción esencialista de nación, reconociendo al mismo tiempo los procesos sociales en los que se configuran las identidades de las personas; y por otra parte, proporciona herramientas conceptuales para abordar la protección de los Derechos Humanos tanto en el interior de los Estados como en el ámbito supranacional, lo que implica recuperar la idea kantiana de la progresiva transformación del Derecho Internacional en Derecho Cosmopolita.

Con respecto a lo primero, Habermas llama la atención sobre la vitalidad con que en las últimas décadas se han renovado diversos planteos acerca de la nacionalidad, sintetizados en el término “etnonacionalismo”. Término con el que se alude a la conciencia de una identidad cultural entre personas que comparten la creencia de un origen común, desconociendo el origen jurídico positivo del Estado de derecho democrático y borrando, de este modo, las diferencias entre las comunidades prepolíticas organizadas según relaciones de parentesco y las naciones constituidas estatalmente. Lo que está en juego es la contraposición entre una idea de pertenencia nacional adscripta y la de una pertenencia libremente elegida y garantizada mediante legislación positiva. Se trata en el fondo de la contraposición entre dos formas de entender la nación: una de inspiración romántica según la cual el pueblo se proyecta en el pasado como algo que se ha desarrollado orgánicamente; y otra de origen ilustrado que supone un pueblo que se organiza como estado dándose una constitución. En el primer sentido la idea de nación apunta al supuesto de que el *demos* de los ciudadanos tiene que estar enraizado en un *ethnos* de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica. La lealtad de los ciudadanos no se concibe como posible sino en referencia a la conciencia de pertenencia a un pueblo y a un destino histórico común; la fuerza vinculante de una comunidad republicana no resulta suficiente. En esta línea se inscribe la concepción de Carl Schmitt⁴, quien considera que la homogeneidad nacional es una condición para el ejercicio democrático del poder político y establece el principio según el cual "una nación constituye un Estado y un Estado

constituye una nación". Así, la nación es puesta como substrato natural de la organización estatal, la igualdad democrática se resuelve como igualdad substancial y la voluntad política no es más que el contenido expresivo del espíritu del pueblo, sin necesidad de proceder a la discusión pública y racional de la normatividad.

Habermas problematiza la concepción schmittiana sosteniendo que, a pesar de su papel catalizador, el nacionalismo no es un supuesto necesario para un proceso democrático; la progresiva inclusión de la población en la condición de *ciudadano* provee al Estado de una fuente secular de legitimación y de un ámbito de integración mediado por el derecho. De modo que el proceso democrático puede asumir la responsabilidad de impulsar la integración de una sociedad cada vez más diferenciada mediante procedimientos de formación de la voluntad política y de comunicación pública, prescindiendo del presupuesto de un pueblo culturalmente homogéneo. La formación de la opinión y la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños. El proceso democrático puede, en virtud de sus procedimientos, garantizar la legitimidad y suplir la carencia de integración social. Tales procedimientos tendientes a la formación política de la opinión y la voluntad se desarrollan según el modelo de la discusión pública, apoyado en el concepto de interacción comunicativa, que apunta a la aceptabilidad racional de las regulaciones a la luz de intereses generalizados, orientaciones valorativas compartidas y principios fundamentados.

Ahora bien, cabe considerar la posibilidad de superar la contraposición entre la condición de "miembro natural de una comunidad" y la de "ciudadano" de una sociedad republicana. El primer concepto está referido a formas de organización social -premodernas- en la que un conjunto suficientemente estable de valores y normas satisface las necesidades de la vida buena tanto en la dimensión privada como pública. De esta manera se establece una suerte de continuidad entre lo que es bueno para cada uno, es decir lo conducente a la *felicidad* personal, y lo que es bueno para el conjunto de la comunidad política, que puede ser entendido como la dimensión pública de la *justicia*. La creciente complejidad de las sociedades modernas obliga a reconocer la convivencia de una pluralidad de concepciones de la vida buena en el marco de una organización política que las abarque. Las instituciones jurídicas y políticas son, entonces, las encargadas de garantizar la *justicia* para todos; lo cual requiere considerar a cada uno desde un ángulo común: tal es la condición abstracta de "ciudadano" en las sociedades republicanas modernas. Se produce, así, una desconexión, e

⁴ Cfr. Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1983.

incluso una contraposición, entre la dimensión moral particular de las diversas concepciones de la vida buena y la dimensión pública política que exige principios éticos formales y universales. En este nivel de análisis se presenta una dicotomía, un antagonismo a primera vista imposible de resolver como no sea mediante la imposición más o menos violenta de una de las concepciones sobre la otra. Efectivamente el conflicto resultaría insalvable en proporción idéntica al ensimismamiento y cerrazón de las posiciones. Habermas recuerda, a modo de ejemplo, que el surgimiento de los estados nacionales bajo el signo etnonacional estuvo siempre acompañado de sangrientos rituales de limpieza y sometimiento de las minorías. Podríamos, por nuestra parte, recordar que en América Latina, en los procesos no menos violentos de constitución de los estados nacionales, se niveló bajo la noción abstracta de "ciudadano", enlazada con la idea de "civilización", a una multiplicidad de identidades culturales confinadas al polo negativo de la "barbarie". Desde la perspectiva de las concepciones comunitarias indigenistas, las instituciones universalistas resultan indiferentes al reconocimiento de los vínculos solidarios entre *sujetos concretos culturalmente afines*. Tal indiferencia es caracterizada por Giacomo Marramao como "el gran frío" y, ante la tentación de considerar al comunitarismo como reacción anacrónica frente a las conquistas de la democracia, pone en cuestión la posibilidad de estar seguros que la solidaridad sea un vínculo adecuadamente integrado en las concepciones universalistas⁵.

Desde la perspectiva habermasiana el antagonismo planteado constituye una falsa disyuntiva, pues el marco conceptual republicano presenta amplitud suficiente para admitir la dimensión social de la formación de las identidades: "Es propio del carácter social de las personas -dice Habermas- que crezcan en el marco de formas de vida intersubjetivamente compartidas y que establezcan su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco. Por tanto también, desde el punto de vista jurídico la persona singular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de sus procesos de formación... Desde la perspectiva de Kant y de Rousseau la autodeterminación democrática... tiene el sentido inclusivo de una autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada" (Habermas, 1999, 118).

Por otra parte, una *inclusión sensible a las diferencias* como surge de la propuesta de Habermas, toma en cuenta el problema de las sociedades democráticas donde la cultura

⁵ Giacomo Marramao, *Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica*. En: Salvador Giner y Ricardo Sacartezini (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza, 1996.

mayoritaria, políticamente dominante impone su forma de vida haciendo fracasar la igualdad de derechos efectiva de ciudadanos con diversa procedencia cultural. En estos casos entran en juego valoraciones que dependen de tradiciones compartidas por grupos específicos: lengua, creencias, formas de organización familiar, de educación, etc.; las cuales han de ser tomadas en cuenta por un estado democrático de derecho, ofreciendo alternativas que garanticen una *inclusión sensible* mediante repartición federal de poderes, descentralización de las competencias estatales, reconocimiento de autonomías culturales y derechos específicos de los grupos, políticas sociales de igualación y otros mecanismos de protección efectiva. La coexistencia en igualdad de derechos de diferentes comunidades étnicas no puede lograrse al precio de la fragmentación de la sociedad, pero al mismo tiempo, las fuerzas vinculantes de la cultura política común tiene que ser lo suficientemente fuertes como para no permitir el desmoronamiento de la nación de ciudadanos.

Si la propuesta habermasiana de una *inclusión sensible a las diferencias* puede ser entendida a partir de una comprensión no abstracta de la ciudadanía, es decir, si es posible concebir a los ciudadanos como *sujetos concretos solidariamente vinculados en torno a una identidad cultural*, entonces es posible contar con un criterio adecuado para la superación de los antagonismos antes referidos y, al mismo tiempo, enlazar con una política supranacional de protección efectiva de los Derechos Humanos. En este sentido, también Habermas reconoce la necesidad de una agenda política internacional que apueste por una política para la paz; por el fortalecimiento de una economía sostenida, de condiciones sociales decorosas, de la participación democrática igualitaria y de una cultura de la tolerancia; igualmente señala la necesidad de crear organizaciones capaces de acción política en un plano supranacional.

II.

*De la gran Tierra Firme somos ciertos que nuestros españoles por sus crueldades y nefandas obras han despoblado y asolado y que aún están hoy desiertas, estando llenas de **hombres racionales**, más de diez reinos mayores que toda España.*⁶

Con el epígrafe tomado de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, hemos querido señalar la magnitud, complejidad y antigüedad de la problemática del reconocimiento del otro en América Latina. Nuestros pensadores y hombres de acción no han

⁶ Fray Bartolomé de Las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En: *Tratados I*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 21.

sido indiferentes a la misma. Antes bien, cabría seguir el hilo de una dilatada tradición humanista latinoamericana, para la cual la problemática del reconocimiento de identidades culturales diversas constituye el eje en torno al que se articula la comprensión de la "dignidad humana". Tradición que se inicia precisamente con los escritos de Bartolomé de Las Casas y reconoce autores como José Martí, Eugenio María de Hostos, José Carlos Mariátegui, Fernando Ortiz, entre muchos otros.

La problemática es particularmente compleja, no sólo por la histórica convivencia de identidades culturales diferentes en variadas relaciones de dominación, sino también por el modo en que esta policroma realidad fue afectada y modelada por decisiones políticas muchas veces arbitrarias y conflictivas. Efectivamente, en el siglo XIX, el ideario modernizador que movilizó hegemónicamente la organización política de nuestras naciones, articuló su discurso en torno a la dicotomía "civilización - barbarie", confinando -como ya dijimos- al polo negativo de la "barbarie" una multiplicidad de formas culturales que fueron consideradas como obstáculos para la "civilización". Se trató de asimilar la diferencia o de eliminarla mediante métodos que fueron desde el exterminio y la violencia física, la discriminación social y económica, hasta la inculcación de pautas culturales a través de un sistema educativo decididamente homogeneizador.

En el contexto socio-histórico de la última década del siglo XX, en que el conflicto de Chiapas devino emblemático en América Latina por cuanto puso de manifiesto las contradicciones de la globalización, varias voces se han alzado haciéndose cargo de los desafíos políticos, éticos y antropológicos del reconocimiento de la diversidad de culturas y de su coexistencia en igualdad de derechos. Uno es el caso de Luis Villoro, quien desarrolla en recientes publicaciones la cuestión de la pluralidad de culturas y la posibilidad de un estado plural⁷ (a); por su parte, Fernando Salmerón considera los problemas morales de la diversidad cultural y el sentido de la *tolerancia* entre grupos culturales diversos en el interior de un Estado nacional⁸ (b); también León Olivé proporciona herramientas para la comprensión de la noción de identidad colectiva y sus consecuencias en el análisis del cambio social⁹ (c).

⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós - UNAM, 1998; del mismo autor: *Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios*, en: *Revista Internacional de Filosofía Política [RIFP]*, N° 11, 1998 (66-78).

⁸ Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós - UNAM, 1998.

⁹ León Olivé, *Identidad colectiva. El cambio social en las sociedades tradicionales y en las sociedades modernas*, en: Manuel Cruz (ed.), *Individuo, modernidad, historia*, Madrid, Tecnos, 1993 (78-94).

a) Las ideas de Estado-nación y de progreso hacia una cultura racional, características de la modernidad, han entrado a fines del siglo XX en franco proceso de descomposición en virtud de acontecimientos que pusieron al planeta al borde de la destrucción. La posibilidad de ver al mundo como una unidad de pueblos, regiones y etnias y de comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas depende de las condiciones para transitar desde la ficción de estados nacionales homogéneos hacia la concreción de la idea de estado plural. En la perspectiva defendida por Villoro, pertenecer a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, sino ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, aceptarse como parte de un destino común: "Nación es un grupo humano que decide perdurar como comunidad". En América Latina las repúblicas se constituyeron mediante la imposición a las comunidades indígenas de una idea de Estado compartida por el grupo criollo y mestizo. La voz de los pueblos indios no fue tomada en cuenta a la hora de sellar el pacto constitucional. Ahora bien, toda asociación política libremente consentida supone un conjunto de valores o condiciones previas compartidas por las partes que se asocian. Estas condiciones no surgen como consecuencia de la asociación, sino que la preceden, de modo que la decisión de entrar en la asociación supone la aceptación de estas condiciones, cuyo núcleo conceptual -ético-político- consiste en el reconocimiento de los otros como sujetos. Incluye el respeto a la vida del otro; la aceptación de su autonomía tanto como capacidad de elegir conforme a valores propios, como de ejercer esa elección; la aceptación de la igualdad de condiciones en el diálogo conducente al convenio y la ausencia de coacción. Estas *condiciones* "corresponden a una situación ideal que nunca se da en pureza. Pero en la medida que no se cumplan..., el resultado no será una asociación voluntaria sino una imposición, al menos parcial de una de las partes sobre otra" (Villoro, [RIFP], 1998, 67).

Dado que en América Latina, de hecho, el convenio resultó de la imposición de un grupo sobre otro, la posibilidad de pasar a uno libremente decidido implica incluir en las condiciones previas el *reconocimiento* de la autonomía de los sujetos del convenio. Ya que el derecho de los pueblos a la autodeterminación es anterior a la constitución del Estado-nación, el orden jurídico no puede otorgarlo, sino *reconocerlo*. Para Villoro el "problema" indígena sólo tiene una solución: *el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios*. Al hablar de *autonomía* de un grupo social se está haciendo referencia al derecho que éste tiene de dictar sus propias normas en un ámbito limitado de competencia; es decir el derecho a convenir las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblo. En este sentido

autonomía no es equivalente a *soberanía*. Muchas comunidades indígenas ejercen la autonomía en los hechos, en la medida que eligen sus propias autoridades, mantiene un sistema de cargos, se rigen por usos y costumbres y participan en la vida comunitaria. Razón por la cual el reconocimiento de las autonomías de los grupos indígenas debería tomar como punto de partida su organización política básica, la comunidad, dotándola de entidad jurídica mediante un proceso paulatino y flexible.

Las afirmaciones anteriores parecen entrar en contradicción con el concepto de *ciudadanía*, ligado a la concepción del Estado-nación moderno. La ciudadanía se predica de los individuos iguales en derechos y obligaciones frente al Estado, eliminando las diferencias basadas en la sangre, el cargo o la pertenencia. Los derechos del ciudadano son posteriores a la constitución del Estado y en ella fundan su legitimidad. El problema se plantea al aceptar la posibilidad de un Estado multicultural, es decir, la existencia de un marco político común para distintas nacionalidades o etnias, ya que en este caso el reconocimiento de los derechos de las etnias serían condiciones de la constitución del Estado homogéneo; mientras que la ciudadanía sería una consecuencia de dicha constitución. Se plantea así un dilema: “mantener derechos autónomos distintos a costa de diferenciar el concepto de *ciudadanía* o bien conservar el concepto tradicional de *ciudadanía* a riesgo de socavar las pretensiones de autonomía de los pueblos” (Villoro, [RIFP], 1998,73).

Villoro propone que para satisfacer las exigencias de autonomía cultural bastaría con realizar plenamente la igualdad de derechos proclamada por la noción de ciudadanía común. Esta idea es opuesta a la existencia de derechos diferenciados; pero, puesto que concede a todos la misma libertad, tiene que respetar las diferencias que derivan de su ejercicio por cada cual: *el derecho a la igualdad implica también el derecho a la diferencia*. De modo que el ejercicio de la libertad por parte de cada ciudadano implica la posibilidad de elegir una lengua, unas creencias, en fin, un modo de vida en el abanico de posibilidades culturales disponibles en los países con identidades múltiples. Para garantizar ese derecho ha de considerarse, junto a la vigencia de derechos comunes a todos los hombres en sociedad, el reconocimiento en pie de igualdad de los derechos de los pueblos, previos a la constitución del Estado, que permiten la realización de los individuos. “Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomía, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado”. Un Estado multicultural es pues el resultado de un convenio tácito entre pueblos

distintos que toman en cuenta, con carácter de necesidad, las condiciones que hacen posible el convenio: derecho a la vida, seguridad, libertad e igualdad, así como el derecho a la pertenencia. No se trata de relativizar el concepto de ciudadanía sino de restringirlo a términos compatibles con todos los grupos. De este modo la unión se lleva a cabo a nivel del Estado y no de la nación, permitiendo trascender las diferencias en una realidad social y política amplia, donde la comunicación fortalece el lazo común (Cfr. Villoro, 1998, 103-104). El estado plural encuentra, pues, su fundamento en la voluntad solidaria de los distintos grupos de proyectar un destino común.

b) Al considerar los problemas morales de la diversidad cultural, Fernando Salmerón comienza por deslindar todo compromiso con el relativismo, cognoscitivo o moral. Reconoce, por el contrario, los efectos antidogmáticos de la tesis filosófica que admite una pluralidad de valores y formas de vida, involucrando la virtud de la tolerancia en el terreno de la política y la no existencia de conocimientos infalibles en el dominio de la epistemología.

Los problemas prácticos de la diversidad cultural surgen cuando se trata de formas de vida que están en contacto, entre las que pueden presentarse algunos de los siguientes problemas: bien que las comunidades culturales cancelen desde el interior la libertad de sus propios miembros; bien que aquellas con más fuerza y/o tradición cierren las posibilidades a las más débiles; bien que la cultura nacional más amplia, que las une, se debilite o desintegre. Podría también suceder que cierta voluntad de preservación de la diversidad acabe por producir un efecto fosilizador, excluyendo la libertad de elegir a favor del cambio. Salmerón señala la necesidad de superar actitudes meramente descriptivas de la diversidad y pasar a la propuesta de un criterio normativo. Lo cual requiere una cultura más general de tolerancia y respeto, un entorno económico común y un lenguaje político que haga posible la convivencia. La preservación de una cultura se justifica en términos del bienestar de su gente, involucra el desarrollo material y moral de las comunidades y, en último término, arraiga en consideraciones de libertad y dignidad humana.

Si la pertenencia a una comunidad cohesionada, capaz de proporcionar a los individuos seguridad, identidad y condiciones de realización personal ha de considerarse como una *necesidad básica*, no ha de ser a costa de la *tolerancia* y de cierta idea humanista de *universalidad*. De ahí la necesidad de encadenar el concepto universal de la *dignidad* humana con el de *identidad*. Si el primero da origen a una política de igualdad, que establece una oferta idéntica de inmunidades y derechos; el segundo conduce a una política de la diferencia,

que obliga al reconocimiento de identidades únicas, no sólo de individuos, sino de entidades colectivas. De modo que, en coincidencia con Villoro, Salmerón propone que dentro del límite que impone el respeto a los derechos fundamentales de todas las personas, un grupo culturalmente diferente puede buscar formas de autonomía frente a la comunidad nacional y legislar lo que considere necesario para la supervivencia de su propia cultura, lo que incluye incorporar a esta cultura nuevos miembros a través de la educación. Esto se justifica en virtud de que la identidad se considera un bien promovido en común, y por tanto, requiere una política pública.

Ahora bien, desde una perspectiva ética es necesario contar con una doble limitación: por un lado, la que impone el respeto a los derechos fundamentales, como límite que no puede ser rebasado en nombre de los derechos del pueblo. Lo que implica el compromiso con ciertos valores universales, como los de la vida, la libertad, la igualdad. Por otro lado, el límite que surge de la idea misma de dignidad humana y se relaciona con el trato igual a todos los hombres cualquiera sea su ideal de vida buena. Esto implica un compromiso procedimental basado en la permanente disposición al diálogo racional.

Dentro de este marco se comprende en nuestros días la noción de *tolerancia*, cuya significación se ha desplazado de los ámbitos religiosos y políticos tradicionales, hacia el terreno de las diferencias étnicas, lingüísticas o culturales. Resultando particularmente pertinente su aplicación al caso de conflictos entre grupos culturales tradicionales dentro del escenario político más amplio de una cultura nacional hegemónica moderna. Una actitud tolerante se aparta tanto del escepticismo como de la indiferencia; implica ponderar las razones que justifiquen ser tolerante, pues no se trata de una virtud sin límites. Se es tolerante si se acepta el principio de igualdad entre las culturas como un equivalente moral de la dignidad de las personas por su capacidad de elegir fines y proseguir racionalmente ideales de vida; pero dejando al mismo tiempo abierta la posibilidad de la decisión libre y la capacidad crítica de cada persona para alentar cambios al interior de la propia comunidad cultural o bien para tomar, dado el caso, la decisión de abandonarla. "En el enlace de estas razones -dice Salmerón- hay un supuesto de raíces kantianas en el que encuentra su apoyo la moral del pluralismo: la convicción de que el núcleo último de nuestra naturaleza moral no está en el contenido de los fines elegidos como ideales de vida, sino en nuestra capacidad racional para elegir fines" (Salmerón, 1998, 32). La tolerancia, pues, se extiende a todos; con excepción de aquellos que en la práctica rechazan el principio de igualdad que está en el núcleo de las razones a favor de la tolerancia.

Ante los planteamientos del multiculturalismo, la regla de oro de las sociedades democráticas es el reconocimiento igualitario. Esto no significa neutralidad por parte del Estado, sino un profundo sentido de la justicia y un ejercicio de la prudencia en orden a la protección de la dignidad de las personas, tanto en los casos en que del ejercicio de la autonomía resulten relaciones opresivas para los propios miembros de una comunidad, como ante las dificultades que deriven de las diferencias en el ritmo de desarrollo de las comunidades, pues la pobreza de recursos económicos y sociales es un obstáculo para la realización de los ideales de vida del grupo. Ambos aspectos exigen el desarrollo de una teoría de las necesidades humanas que se coloque por encima de las diferentes concepciones del mundo y la vida buena, y enlazan con los derechos humanos de segunda generación, es decir los que atienden a las condiciones económicas y sociales para la defensa de la vida y dignidad de las personas. En este terreno la tolerancia ha de ser practicada como virtud pública, cuyo significado moral estriba en la disposición para comprender las actitudes ajenas y ponderar sus razones, abandonar los prejuicios y acercar, mediante el diálogo, las propias convicciones y las de los otros, reconociendo que los fenómenos de la cultura son históricos y adquieren sentido en función de los proyectos de los hombres.

c) León Olivé sostiene un punto de vista antropológico sociológico según el cual las personas son construcciones sociales; de modo que lo que las personas son es una cuestión de interpretación, que se produce dentro de cierto contexto social y de ciertos marcos conceptuales de acuerdo con los que las personas se identifican y son reconocidas por los demás. Estos marcos están constituidos por el conjunto de recursos teóricos y conceptuales que las personas tienen a su disposición para interpretar y comprender el mundo, y también para actuar dentro de él, incluyendo la manipulación de objetos y de procesos, así como las normas y valores requeridos como criterios evaluativos (epistémicos, éticos, estéticos). Los marcos conceptuales son, a su vez, contruidos, sostenidos y transformados socialmente. (Olivé, 1993, 78). Esta tesis se aparta del relativismo y se apoya, siguiendo la propuesta de Garzón Valdés, en un punto de vista universalista que acepta la primacía de las personas como agentes morales; haciéndose cargo, también, de la exigencia de proveer las condiciones sociales necesarias para que todos los individuos puedan gozar de los derechos vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas, es decir las que permiten la realización de su plan de vida y la actuación como agentes morales.

Las identidades personales se constituyen y reconocen contra el telón de fondo de los marcos conceptuales compartidos por una entidad colectiva. Ahora bien, tanto las personas como los marcos conceptuales, en la medida que son históricos, sufren cambios a distintos niveles, económico, político, social. Estos cambios pueden afectar de diferente manera los modos habituales de identificación y reconocimiento, llegando, en los extremos, a producir verdaderas crisis de identidad o fragmentaciones del cuerpo social. Esto último sucede sobre todo cuando se trata de sociedades tradicionales en las que existe un único marco conceptual y un estrecho rango de variación de las variables que lo definen. Lo cual de ninguna manera puede ser tomado como un argumento a favor de la inmovilización y preservación de las comunidades tradicionales como si se tratara de especies en extinción. Nada hay que impida los cambios en los esquemas de comprensión constitutivos de las identidades personales y sociales, con tal que se tome en cuenta el principio de la dignidad y se ofrezcan oportunidades iguales para satisfacer las necesidades de bienes básicos. De modo que toda política que afecte el modo de vida de las comunidades tradicionales no puede decidirse ni llevarse a cabo sin un acuerdo con los involucrados, que contemple al mismo tiempo la obligación de *dinamización*, es decir de disposición al cambio como constitutivo de la realidad histórica, y la de *homogeneización*, o sea de gozar de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de los bienes básicos.

III.

*La realidad humana no es unidimensional: tiene altura...
¿Acaso no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón
y hacer pactos si queremos? ¿No se juntan los hombres y las
mujeres de un pueblo con los de otros, y tiene hijos y los aman
por igual?*¹⁰

En síntesis, cabe asumir que en el último tramo del siglo XX la problemática del multiculturalismo se presenta con características dramáticas en virtud de la gravedad que han alcanzado mundialmente los conflictos étnicos. Esta problemática tiene dentro de la tradición de pensamiento latinoamericano un vasto desarrollo que puede rastrearse desde la época del primer contacto entre las culturas del continente y la europea. Uno de los puntos sobresalientes en los planteos actuales de pensadores latinoamericanos estriba en considerar que los esquemas conceptuales, dentro de los que se constituyen las identidades y los sujetos

se reconocen como tales participando de relaciones solidarias, forman parte de los bienes que satisfacen necesidades básicas de las personas; admitiendo, por tanto, que el disfrute de esos bienes constituye un derecho. Toda limitación o impedimento de tal derecho es considerado como una falta contra la dignidad humana. También Habermas llega a una conclusión semejante al afirmar que lo propio del carácter social de las personas es que desarrollen y establezcan su identidad dentro de relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco; situación que no puede ser desconocida por una política de inclusión sensible a las diferencias.

Por otra parte, las categorías utilizadas para describir y analizar las relaciones entre culturas diversas poseen una fuerte acentuación axiológica, de modo que implican relaciones de poder que se han manifestado históricamente en variadas formas de subordinación y dominación. Es precisamente a raíz de esta sobredeterminación valorativa de las categorías que se instalan relaciones conflictivas de asimetría e injusticia. La superación de dichos conflictos configura el núcleo de los desafíos éticos y políticos del reconocimiento de la diversidad cultural en el actual contexto de globalización. Para lo cual resulta clave, a nuestro juicio, el modo en que se establece la relación entre las nociones de *dignidad* e *identidad*. No como una relación abstracta entre términos considerados sólo en su dimensión lógica, sino como aquella que se da en el terreno concreto donde se juegan el valor universal de la dignidad humana y el reconocimiento de las identidades culturales particulares. En esta perspectiva es dable admitir límites tanto al universalismo como al particularismo. Los primeros estarían señalados por la exigencia de reconocer y respetar las diferencias, lo que conlleva la necesidad de actualizar el sentido de la tolerancia, aceptando el principio de igualdad entre las culturas conjuntamente con el reconocimiento de la capacidad racional de cada uno para elegir fines, tal como surge de la propuesta de Salmerón. Los segundos, es decir las limitaciones al particularismo, estarían señaladas por la exigencia de impedir la tendencia a inmovilizar el desarrollo de las culturas en función de criterios conservacionistas o fundamentalistas. Para ello se requiere aceptar la historicidad de las formas culturales y la disposición al cambio, siempre que no se comprometa el principio de la dignidad y se aseguren las oportunidades para satisfacer las necesidades de bienes básicos.

Las distintas perspectivas de análisis, antropológico, ético, político, se penetran mutuamente y resulta imposible delimitarlas a la hora de establecer pautas de convivencia

¹⁰ Augusto Salazar Bondy, *Bartolomé o de la dominación*, en: *Dominación y liberación. Escritos 1966 - 1974*. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas,

entre culturas diferentes al interior de los Estados o de éstos entre sí. No obstante es posible definir un criterio común por el cual cabe considerar, por un lado, que los marcos conceptuales configuradores de las identidades se generan mediante procesos culturales con anterioridad al pacto constitucional, y que las identidades personales son, asimismo, previas a la condición de ciudadanos. Ambas prioridades deben ser reconocidas en las constituciones de los Estados multiculturales en orden a admitir el derecho a la autonomía de los pueblos reclamada por Villoro y a favorecer lo que Habermas llama una inclusión sensible a las diferencias.

El paradigma de los Derechos Humanos, de la primera y la segunda generación, ofrecen un marco conceptual amplio, no excluyente, para favorecer la integración cultural en contextos políticos democráticos. Estos ofrecen esquemas procedimentales que harían posible la legitimación del lazo social, mediante la disposición al diálogo racional, la responsabilidad solidaria, la tolerancia y la prudencia en las decisiones concernientes, sobre todo, a las políticas sociales y culturales. De tal modo se avanzaría en el abandono de posiciones esencialistas a través de la convivencia solidaria y la movilización de la voluntad política en pos de un proyecto común.