

# Multiculturalismo y reforma del Estado\*

*María del Carmen Ventura Patiño*

En este trabajo se expone parte de la discusión teórica en el ámbito académico entre liberalismo y multiculturalismo, pero principalmente al interior del propio liberalismo, entre uno conservador y uno más vinculante. La discusión gira en torno de si puede haber compatibilidad entre los derechos colectivos y los individuales al interior de una sociedad liberal y de cómo garantizar el ejercicio de la libertad individual al interior de las colectividades. Algunos autores proponen que es necesaria una reforma del Estado-nación que dé paso a la construcción de un Estado multicultural, como resultado de un nuevo pacto social entre el Estado, la sociedad civil y los pueblos indígenas, que se exprese no únicamente en el reconocimiento del derecho a la diferencia, sino además en un política de justicia social que englobe a la sociedad en general, es decir, el derecho a la diferencia va aparentado con el derecho a la redistribución.

PALABRAS CLAVE: multiculturalismo, liberalismo, derechos individuales, derechos colectivos, Estado-nación

► 155

This paper explains parts of the theoretical debate between liberalism and multiculturalism that is taking place in the academic world, but mainly, within liberalism itself, between a conservative liberalism and a more binding liberalism. The debate is focused on whether individual and collective rights are compatible in a liberal society, and also on how can the exercise of individual freedom be guaranteed within a collectivity. Some authors suggest that a reform of the Nation-state is necessary, in order to allow the construction of a multicultural state, as a result of a new social pact between the state, civil society and indigenous peoples, that not only expresses a recognition of the right to difference, but also a policy of social justice that involves society as a whole or, in other words, the right to be different should be accompanied by the right to redistribute.

KEY WORDS: Multiculturalism, liberalism, individual rights, collective rights, state-Nation

---

MARÍA DEL CARMEN VENTURA PATIÑO: El Colegio de Michoacán  
ventura@colmich.edu.mx

*Desacatos*, núm. 20, enero-abril 2006, pp. 155-166.  
Recepción: 5 de enero de 2005 / Aceptación: 2 de mayo de 2005

\* Este trabajo es fruto del proceso de investigación que se realiza en El Colegio de Michoacán en el marco del proyecto “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, que cuenta con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt) (Proyecto núm. 45173).

**LIBERALISMO vs MULTICULTURALISMO**

**E**l multiculturalismo y el derecho a la diferencia han constituido temas en los que un gran número de académicos han centrado su interés. Parte del debate se ha enfocado al análisis de si son o no compatibles, dentro de una sociedad liberal, los derechos individuales, los colectivos y los de grupo. Si los derechos individuales fueron establecidos para proteger la integridad, promover la igualdad y garantizar la libertad de todos los ciudadanos de un país, subyace esta pregunta: ¿por qué es necesario otro tipo de derechos específicos para los pueblos indígenas si éstos ya cuentan con la protección jurídica en tanto individuos?

Principalmente la discusión teórica se ha desarrollado entre los defensores del liberalismo y los del multiculturalismo, pero también de manera importante al interior del propio liberalismo. Para la mayoría de los liberales no es concebible la idea de una diferenciación permanente en los derechos o estatus de los miembros de determinados grupos. Los llamados individualistas argumentan la primacía del individuo bajo el supuesto de que el individuo es anterior a la comunidad. Ésta sólo es importante en tanto contribuye al bienestar de los individuos, por ello rechazan la idea de que las comunidades puedan tener derechos independientemente de sus miembros (Bovero, 2004). Los denominados colectivistas o comunitaristas, por su parte, sostienen que los intereses de la comunidad no pueden reducirse a los de los miembros que la componen, y colocan en un mismo estatus tanto a los derechos colectivos como a los individuales (Kymlicka, 1996: 74-75). Asimismo, acusan a los liberales de imponer a los miembros de la sociedad tradiciones y valores, sin respetar y reconocer las diferencias culturales existentes en cada uno de ellos (Yturbe, 2001: 37).

Uno de los autores que defienden de manera veemente al liberalismo es Fernández Santillán, quien sostiene que el reconocimiento a la diferencia implicaría alentar un enfrentamiento étnico, contradecir el principio de la igualdad, violar los derechos individuales, promover el establecimiento de cuerpos autónomos que suscitan el separatismo y el desconocimiento del Estado nacional, regresar al “mundo premoderno” e incitar a

luchas fundamentalistas que ponen en peligro el desarrollo de las democracias occidentales (Fernández, 2003: 279-314). En resumen, plantea un falso dilema: “se está a favor de la igualdad o a favor de las diferencias”. Con esta perspectiva la discusión es conducida a un camino desafortunado que, lejos de contribuir a la búsqueda de soluciones compartidas ante el reto de esta compleja diversidad, da la espalda al problema.

El teórico italiano Michelangelo Boero, también defensor del liberalismo, sostiene que no hay puntos de conciliación con el comunitarismo por el hecho de que la reivindicación de la primacía de las “culturas” sobre los individuos pone en jaque las libertades individuales. Cualquier acercamiento con el comunitarismo “contamina” la cultura liberal, la aleja del principio fundamental de la autonomía individual, que es la base de la idea moderna de los derechos del hombre. La modernidad, señala el autor, consiste en la prioridad lógica y axiológica del individuo sobre la comunidad y de la identidad individual sobre la identidad colectiva, y califica a toda teoría que invierta estos términos de antimoderna y reaccionaria (Bovero, 2004: 37-47).

Por su parte, Kymlicka —quien desde el liberalismo trata de colocarse en una posición vinculante entre las dos— aporta al esclarecimiento de este debate. Él afirma que la mayoría de los derechos (colectivos) no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes. Propone el reconocimiento de una *ciudadanía diferenciada* para los grupos étnicos, como sujetos de derechos específicos. Asimismo, considera que estos derechos diferenciados —que pueden ser consistentes o compatibles con la libertad individual— contribuirían a fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría (Kymlicka, 1996: 76, 80 y 111).

El concepto de multiculturalismo, nos advierte Yturbe, requiere ciertas aclaraciones. Es un término que ha sido utilizado como un paraguas para cubrir un sinnúmero de fenómenos socioculturales y políticos relacionados con la diversidad cultural. Sin embargo, cada fenómeno confronta sus propios desafíos, no todos tienen la misma forma ni los mismos objetivos: feminismo, mul-



Ricardo Ramírez Acriola

Comandantas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la Ciudad de México, 2001.

► 157

ticulturalismo, nacionalismo, luchas contra la herencia colonial, son fenómenos relacionados que no deben confundirse entre sí. Por ejemplo, nos aclara la autora, es distinto el problema sociocultural de la paridad entre los sexos al de la aceptación de la identidad de una minoría étnica, y diferente de esos dos casos es el de un pueblo con lengua y tradiciones comunes que aspira a convertirse en una nación políticamente autónoma (Yturbe, 2001: 47).

En su exposición existen algunos puntos de coincidencia con lo señalado por Kymlicka, quien afirma que el multiculturalismo abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural. Desde su óptica existen dos grandes patrones de diversidad cultural: el multinacional y el poliétnico. Los inmigrantes raciales y étnicos crean polietnicidad; las minorías nacionales crean los Estados nacio-

nales. Un Estado que contiene más de una nación no es, por lo tanto, un Estado-nación, sino un Estado multinacional, en el que las culturas más pequeñas conforman las minorías nacionales. De ahí que Kymlicka proponga el concepto multinacional en lugar de multicultural. La incorporación de diferentes naciones puede ser voluntaria, como es el caso de culturas que convienen formar una federación para su beneficio propio, e involuntaria, como lo es la invasión y conquista de una comunidad cultural por otra (Kymlicka, 1996: 25-26).

Por su parte, Baumann introduce una pregunta que forma parte central del debate: ¿El multiculturalismo significa la libertad de las culturas o la libertad de tener una cultura? Éste autor afirma que el multiculturalismo no consiste en diferencias culturales absolutas puesto

que las identidades se encuentran cruzadas y son omnipresentes incluso para los propios esencialistas. Por tanto, de lo que se trata es de tener un conocimiento proactivo de esas divisiones culturales interrelacionadas y un concepto cultural que las solucione. De esta manera, aboga por una posición intermedia entre lo que él llama “la artificial y homogeneizadora demanda de un reconocimiento de igualdad de valor [para todas las culturas] por un lado, y el encierro voluntario dentro de los patrones etnocéntricos, por otro” (Baunmann, 2001: 110, 137).

Sugiere tres concepciones de derechos a las que se puede recurrir para conseguir esta igualdad, aunque él mismo reconoce las dificultades para su ejercicio. Los *derechos humanos* son los más inclusivos y diversos, no fáciles de cumplir dentro de los Estados-nación ni entre ellos. Los *derechos civiles*, menos difíciles de cumplir, pero que por lo regular se limitan a los ciudadanos y no hay mucha constancia de que hayan servido para superar las desigualdades. Y los *derechos comunitarios*, sobre los que él mismo cuestiona: ¿qué tipo de comunidades debe reconocer?, ¿qué expresión democrática tienen? (Baumann, 2001: 164), y cuya propuesta, de acuerdo con sus propios argumentos, no parece ser muy consistente.

En lo que se refiere a los derechos humanos, veamos a Stavenhagen. Él sostiene que los derechos colectivos son instrumentales para la realización de los derechos individuales, por tanto, los derechos colectivos o de grupo deben considerarse como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio sostienen, por su parte, los derechos individuales de los miembros del grupo (Stavenhagen, 1994: 19; cit. en Assies, 1999: 519). Sin embargo, Kymlicka considera que los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos. El autor argumenta que una teoría de la justicia debe comprender tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo. Sobre los derechos civiles, el mismo Baunmann reconoce las limitaciones para su ejercicio, además de que son pensados para los individuos, no para las colectividades. En lo tocante a los derechos comunitarios hay confusión de quiénes serían los sujetos de derecho y cómo asegurar prácticas democrá-

ticas. Por ello, la propuesta apenas delinea algunas aristas de cómo abordar el debate político y académico de este tipo de derechos.

Así, la igualdad de las culturas, el reconocimiento del derecho a la diferencia y la garantía del respeto a los derechos individuales constituyen puntos sobre los cuales gira una buena parte de la discusión. Para Gutman, este reconocimiento debe apuntar en dos direcciones: tanto a la protección de los derechos básicos de los individuos en tanto seres humanos, como al reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos como miembros de grupos culturalmente específicos. El reconocimiento y el trato igualitario a los miembros de ciertos grupos debe traducirse en la creación de instituciones públicas que reconozcan y no pasen por alto las particularidades culturales (Gutman, 2001: 20).

En su famoso ensayo *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Charles Taylor sostiene que la democracia, que adoptó varias formas con el paso de los años, se expresó en una política de reconocimiento igualitario, pero que ahora exige igualdad de estatus para las culturas y los sexos. Según los movimientos feministas y multiculturalistas, el no reconocimiento puede constituir una forma de opresión, premisa con la que Taylor, de algún modo, está de acuerdo (Taylor, 2001: 46 y 59).

Taylor hace una crítica a la obra de Kymlicka *Liberalism, Community and Culture* (1989) —aunque sólo en una nota de pie de página— que me parece importante resaltar. Dice que el autor intenta hacer una defensa de cierto tipo de política de la diferencia, en particular respecto a los derechos de los aborígenes de Canadá, pero ubicado al interior de la teoría de la neutralidad liberal. Es decir, Kymlicka propone el reconocimiento de algunas necesidades encaminadas a respetar y mantener la integridad cultural, pero no retoma las demandas reales de los grupos en cuestión ni se ocupa de las medidas necesarias que garanticen su supervivencia en el futuro. Lo cual, señala Taylor, es lo que realmente está en juego (Taylor, 2001: 64). Años más tarde Kymlicka trata de dar respuesta a esa preocupación en su trabajo *Ciudadanía multicultural* (1996) —al que hicimos referencia al principio de este documento—. Esta obra muestra, de alguna manera, el desarrollo del pensamiento teórico

que, junto con la praxis política, ha contribuido a la construcción de una teoría multicultural que acepta la necesidad de ir más allá del reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas y la importancia de colocar en un mismo estatus los derechos individuales y los colectivos.

Para Taylor el liberalismo no constituye un campo posible de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. Por ello, al liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. Sostiene que existe una forma de la política del respeto igualitario, consagrada en el liberalismo de los derechos, que no tolera la diferencia, porque: a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción; y b) desconfía de las metas colectivas. Es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia. Ésta es una meta colectiva (b), que casi inevitablemente exige la modificación de los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro (a) (Taylor, 2001: 90-93).

Taylor también centra su cuestionamiento en los argumentos de algunos adversarios del multiculturalismo. Por ejemplo, en Roger Kimball (1991), quien afirma:

A pesar de los multiculturalistas, la opción a la que hoy nos enfrentamos no es entre una cultura occidental “represiva” y un paraíso multicultural, sino entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro frágil que necesita ser constantemente expurgado y defendido de sus atacantes de dentro y de fuera (cit. en Taylor, 2001: 105).

O posturas totalmente etnocéntricas como la de Saul Below,<sup>1</sup> quien refiriéndose al reconocimiento de un mismo estatus de las culturas sostiene que “cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos”, declaración a la que Taylor califica como arrogancia europea y que refleja el rechazo a la igualdad humana, que constituye un principio fundamental (Taylor, 2001: 66). Por un

lado, señala, el principio de respeto igualitario exige que se trate a las personas en una forma ciega a la diferencia. Pero por otro, se requiere reconocer y fomentar la particularidad. El reproche que le hace Taylor a Below es que niega la identidad cuando construye a las personas para introducirlas en un molde homogéneo. Lo que se evidencia, en el fondo, es que esta política de dignidad igualitaria constituye, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. De esta manera, esa sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana, sino también sumamente discriminatoria (Taylor, 2001: 67). Taylor intenta, al igual que Kymlicka, colocarse en una posición vinculante:

Debe haber un camino medio entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra. Existen otras culturas y tenemos que convivir, cada vez más, tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual (Taylor, 2001:106).

De esta forma, excepto en las posiciones conservadoras del liberalismo, en el debate académico se esboza cierto consenso respecto al reconocimiento del derecho a la diferencia, del respeto a la diversidad de las identidades culturales y de la necesidad de consagrar derechos específicos a los pueblos indígenas que no se traduzcan únicamente en la protección de la integridad cultural, sino que garanticen su supervivencia a futuro. Pero de igual modo, se exige que al interior de los pueblos indígenas se asegure el ejercicio de los derechos individuales. Para poder lograr este reto, Kymlicka propone lo que llama restricciones internas y protecciones externas. Señala que los derechos colectivos pueden referirse al derecho de un grupo o a la pureza cultural, lo que formaría las restricciones internas. Es decir, representan el derecho de un grupo a limitar el poder político y económico ejercido sobre dicho grupo por la sociedad de la que forma parte, con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende esa minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría. Sin embargo, más adelante menciona que ello implica las relaciones intra-grupales: el grupo étnico o nacional puede pretender usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus pro-

<sup>1</sup> Taylor no está muy seguro que Saul Below haya realmente hecho esta declaración (Taylor, 2001: 66).



Ricardo Ramírez Arriola

160 ◀

Representantes del EZLN en la Ciudad de México, 1997.

pios miembros en nombre de la solidaridad del grupo. Esto plantea el peligro de la opresión individual. Por su parte, las protecciones externas implican restricciones intergrupales; esto es, el grupo étnico nacional puede tratar de proteger su existencia y su identidad específica limitando el impacto de las decisiones de la sociedad en la que está englobado (Kymlicka, 1996: 20, 59).

Queda claro que el autor está convencido de que una teoría de la justicia deberá incluir tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un “estatus especial” para lo que él llama las culturas minoritarias. Su propuesta, entonces, consiste en que estos derechos deberán coexistir con los derechos humanos y ser limita-

dos por los principios de libertad individual, democracia y justicia social (Kymlicka, 1996: 19).

Sobre ello, Willem Assies señala que si las colectividades autogobernadas no poseen ninguna capacidad de sancionar a sus miembros, entonces no podrán sostener en la práctica su autogobierno, que es reconocido por Kymlicka mismo como necesario para la supervivencia de los grupos étnicos, como él los llama. Por ello, Assies acepta que la línea entre las protecciones externas y la restricción interna resulta a menudo difícil de trazar (Assies, Van der Haar y Hoekema, 1999: 519-520).

La preocupación de Kymlicka estriba en cómo hacer compatibles ambos derechos dentro de una sociedad liberal. Bajo esta perspectiva, una posición liberal exige libertad al interior del grupo minoritario e igualdad en-

tre los grupos minoritarios y mayoritarios. Por ello, considera que un sistema de derechos de las minorías que respete ambas limitaciones será impecablemente liberal.

### **MULTICULTURALISMO(S), POR EL RECONOCIMIENTO A LA DIFERENCIA Y POR EL DERECHO A LA IGUALDAD**

Hasta aquí hemos abordado sólo una pequeña parte de la discusión respecto a la preeminencia de los derechos individuales sobre los colectivos, que defienden los liberales, y de la imperiosa necesidad del reconocimiento de los derechos no sólo culturales de las colectividades, sino también de aquellos derechos que garanticen su supervivencia social, política y económica, sin menoscabo de los derechos individuales, que sostienen los comunitaristas y multiculturalistas.

Sobre estos últimos también es necesario introducir algunos elementos de reflexión. Terence Turner advierte que el multiculturalismo, desde una perspectiva antropológica, está repleto de peligros tanto desde el punto de vista teórico como práctico: corre peligro de definir la cultura como la propiedad de un grupo étnico o de una raza; corre el peligro de reíficar las culturas como entidades separadas por hacer demasiado hincapié en la homogeneidad interna de las mismas en términos que potencialmente legitiman las demandas represivas para una conformidad cultural (Turner, 1993: 411-412). De ahí que sea imprescindible revisar y reformular constantemente los conceptos, pero más allá de la exigencia académica es igual o más importante la redefinición de su contenido político a causa del riesgo de que las posiciones conservadoras del liberalismo contribuyan a fomentar su contraparte, un comunitarismo que a partir de la categoría de derechos colectivos imponga a sus propios miembros una adhesión, total o parcialmente acrítica, a la forma de vida que representan tales comunidades en nombre de la sobrevivencia presente y futura de las mismas. Este supuesto constituye uno de los blancos reiterados de crítica por parte de los defensores del liberalismo.

Existen otras aristas del multiculturalismo que deben ser repensadas. Una de ellas es que, al parecer, la reivin-

dicación del reconocimiento de los derechos colectivos, del derecho a la diferencia, olvida o deja de lado la reivindicación de la igualdad. Es decir, se ve a las luchas étnicas como antagónicas frente a las luchas por la igualdad de condiciones económicas.

Para Fernández Santillán el multiculturalismo se mueve en contra no sólo del liberalismo, sino también de la democracia y se opone, en particular, al socialismo (Fernández Santillán, 2004: 22). Para este autor el multiculturalismo no incorpora la reivindicación socialista de equidad. Lo acusa de haberse separado de las reivindicaciones de los múltiples sectores populares que luchan por la justicia social. La izquierda, que él califica de manera peyorativa como reciclada en el multiculturalismo, ha dado un salto acrobático del comunismo al etnicismo (Fernández Santillán, 2004: 24-25).

No es nuestro interés ahondar sobre la discusión teórica acerca del socialismo y las diferencias con el multiculturalismo; por el contrario, intentaremos retomar algunos puntos de encuentro. Uno de ellos es, justamente, que la reivindicación por el reconocimiento a la diferencia no es antagónica al derecho a la igualdad.

En su reciente obra, *Comunidad en busca de seguridad en un mundo hostil* (2003), Zygmunt Bauman aporta elementos de análisis que resultan útiles en esta discusión. Él expone las dos facetas que implica la vida en comunidad. Por un lado, "la comunidad" representa el tipo de mundo que anhelamos habitar, semejante al paraíso perdido, un lugar cálido donde nos sentimos relajados y seguros, pero al que por desgracia no podemos tener acceso. Pero por el otro, estar y vivir en comunidad comporta el precio de la privación de la libertad. A pesar de ello, el autor sostiene que

la lucha por los derechos individuales, y la asignación de los mismos, tiene como resultado una intensa construcción de comunidades [...] si ser y mantenerse diferentes es un valor por propio derecho, [es] una cualidad por la que vale la pena luchar y que vale la pena preservar a toda costa (Bauman, 2003: 92).

Para Bauman es necesario suprimir cualquier veta que determine como sectaria toda reivindicación de reconocimiento, lo cual puede lograrse a partir de ubicar la



Ricardo Ramírez Arriola

162 ◀

Ciudad de México, 2001.

cuestión del reconocimiento en el marco de la justicia social y no en el de la “autorrealización” donde la sitúa, entre otros autores, Taylor. Su propuesta —que me parece no sólo interesante, sino que contribuye a desatar y esclarecer el (falso) debate (y el aparente antagonismo) en torno al reconocimiento y al derecho a la igualdad— consiste en vincular esta demanda con las demandas de redistribución, proclamadas en nombre de la igualdad en tanto vehículos de integración. De esta manera se supera la visión reduccionista de la reivindicación del reconocimiento a la pura distinción cultural y se construye una relación no sólo dialogante entre las dos, sino complementaria (Bauman, 2003, 93).

Por lo tanto, entendemos que la reivindicación multicultural por el reconocimiento del derecho a la diferencia está vinculada estrechamente con la lucha por el dere-

cho a condiciones justas de igualdad de oportunidades. Pero no de la igualdad de oportunidades de acceso, sino de las garantías que aseguren tal acceso. Como lo señala Renato Rosaldo, se trata de que el Estado reconozca los derechos, pero con inversión de recursos, de otro modo los derechos resultan solamente formales y no sustanciales. En caso contrario sería “un derecho cínico”, como él lo llama, al que ilustra con un ejemplo muy claro: “es como si hubieran otorgado a los más pobres el derecho (sin darles recursos económicos) o de comer en el Hilton o de comer debajo del puente —ellos tienen el derecho de escoger” (Rosaldo, 2000: 42). Se trata, entonces, de expandir los derechos de forma cualitativa, es decir, de que abarquen también el derecho a la redistribución.

El antropólogo Héctor Díaz Polanco coincide con lo anterior. Para él, efectivamente, la discusión diferencia vs igualdad forma parte de una disyuntiva aparente: “no necesitamos escoger. El punto es, y siempre ha sido, cómo lograr reconocimiento e impulsar la igualdad simultáneamente, como partes de un mismo proceso” (Díaz Polanco, 2004: 33). En ese marco, la autonomía resulta una política de la identidad que busca articular los cambios estructurales para perseguir la igualdad y la justicia con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y cancelar todo género de subordinación, exclusión o discriminación de los grupos identitarios (Díaz Polanco, 2004: 34).

Queda claro que de nada serviría luchar por el reconocimiento constitucional del derecho a la diferencia si esta demanda no va aparejada con una lucha por una política social de igualdad. De esta forma, la igualdad y la diferencia no sólo no se contraponen, sino que, por el contrario, van de la mano, forman parte de un mismo proceso tendiente a la reivindicación de la autonomía. De no ser así se estaría fomentando, por un lado, el reconocimiento pero, por otro, también el derecho a la indiferencia, como lo anota Bauman. Es decir, que aunque el derecho a la diferencia se otorga a otros, es la norma que quienes otorgan semejante derecho usurpen para sí mismos el derecho a permanecer indiferentes. Cuando la tolerancia mutua se combina con la indiferencia, las culturas comunales pueden vivir unas junto a otras, pero rara vez se hablan entre sí (Bauman, 2003: 159).

## **DEL ESTADO-NACIÓN AL ESTADO MULTICULTURAL. CIUDADANÍA ÉTNICA Y CULTURAL**

Los conflictos entre grupos étnicos y nacionales —las minorías y las mayorías que se enfrentan exigiendo derechos de lengua, mayor representación política, autonomía regional, demandas de tierras, entre otros— se han convertido en una de las fuentes más comunes de violencia política en el mundo (Yturbe, 2001: 38). De ahí que sea urgente una revisión profunda en términos políticos de las actuales configuraciones de los Estados nacionales que permita, desde una perspectiva incluyente, renovar los pactos y las relaciones con los pueblos y culturas que los conforman.

En particular, en América Latina la “emergencia de los movimientos indígenas” (Bengoa, 2000) ha logrado colocar como un tema central en las agendas nacionales la demanda del reconocimiento constitucional de sus derechos. En estos países la discusión más acalorada se ha centrado en las formas de las relaciones del Estado y de la sociedad moderna con los pueblos indios, particularmente en lo tocante a la cuestión de autonomía y al derecho a preservar su cultura, no como piezas de museo, sino en condiciones que les permitan florecer y proyectarse hacia el futuro con un impulso innovador (Olivé, 1999: 64).

En México ha ocurrido una situación similar, principalmente a partir del levantamiento zapatista en 1994 con sus reivindicaciones de pan, salud, educación, autonomía y paz (Sánchez, 1999: 173). Cabe señalar que la reivindicación autonómica no era del todo nueva en nuestro país, algunas organizaciones de carácter étnico ya la planteaban como una demanda central en su plataforma de lucha desde la década de 1980 (véase Leyva, 2004).

Una buena parte del debate académico se ha enfocado en la necesaria reconfiguración de la idea monista del Estado-nación hacia la de la construcción de un Estado multicultural. De acuerdo con Gerd Baunmann, tenemos que reconocer al moderno Estado-nación como una creación problemática —por ser seudoétnico y seudosecular— que necesita reformarse (Baunmann, 2001: 169).

Un planteamiento similar es el que sostiene el filósofo mexicano Luis Villoro, quien señala que para llevar adelante políticas multiculturales efectivas se requiere una transformación del Estado, que debe comenzar con el reconocimiento de que la concepción moderna del Estado-nación es inadecuada para la situación cultural de México. La principal meta del Estado plural deberá ser la igualdad de oportunidades y la cooperación entre todas las culturas, comunidades e individuos que componen nuestro país. Ésa es la equidad. Y la equidad es el signo de la justicia (Villoro, 1998: 62).

Sobre la conformación histórica de los actuales Estados-nación en nuestro continente, comenta Luis Villoro que surgieron como una construcción racional, formados en la mentalidad de un grupo criollo en la segunda mitad del siglo XVIII. De esta forma, comenta el autor, el Estado-nación nació de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio (Villoro, 1998: 9-63). Willem Assies señala:

Ciertamente, en el caso de América Latina no se trató de naciones en busca de un Estado, sino de Estados en busca de una nación: las “comunidades imaginadas” fueron imaginadas por y para la élite criolla, auto-proclamándose “el pueblo” (Assies, 2002: 1, cit. en PNUD, documento anexo, 2004: 86).

► 163

Aunque, como sostiene Steve Stern para el caso de México, este proceso no fue del todo pacífico, se dio en un contexto de “adaptación-en-resistencia” por parte de los indígenas, que han buscado desde entonces no derrocar ni reemplazar al Estado, sino participar en él con eficacia y dignidad (Stern, 2000: 87).

Ya en el siglo XX, por medio de las políticas indigenistas orientadas a la asimilación e integración de los indígenas, el Estado buscó en vano la homogeneidad cultural de la nación. Es cierto que sus culturas se han ido reelaborando, pero al mismo tiempo han preservado una identidad colectiva que se expresa en su lengua, en su relación con el territorio, en su organización social y en sus formas de gobierno, entre otras cosas, elementos culturales que los hacen ser diferentes respecto a la cultura mayoritaria.

Por ello, la búsqueda del reconocimiento de las diferencias culturales por medio del reclamo de los derechos colectivos y de una mayor participación política es definido por Guillermo de la Peña (1995) como *ciudadanía étnica*. Se trata de la redefinición de una participación social y política en la que los indígenas sean interlocutores con el Estado, sean reconocidos como sujetos colectivos, cuenten con espacios públicos de representación y sean actores de su propio desarrollo. La ciudadanía étnica refiere al reclamo de mantener una identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado, que a su vez debe no sólo reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente tales diferencias. Todo ello implica, por tanto, el replanteamiento de lo que hasta ahora llamamos el Estado nacional (De la Peña, 1999: 23).

Para Renato Rosaldo también es necesario expandir la ciudadanía, es decir, redefinir no sólo la relación Estado/ciudadano, sino, además, la relación ciudadano/ciudadano. La expansión de la ciudadanía debe incluir el reconocimiento de los factores culturales y las aspiraciones legítimas de los grupos subordinados, para lo cual propone su concepto de *ciudadanía cultural* (Rosaldo, 2000: 42). Esto es, como ya lo comentamos líneas arriba, la búsqueda del reconocimiento del derecho a la diferencia a la par del derecho a la redistribución.

La construcción de un Estado multicultural deberá comprender ambos preceptos. El reconocimiento a la diferencia de los indígenas como colectividades con formas culturales, sociales y políticas propias y la igualdad de condiciones que les permitan su reproducción por medio del ejercicio de sus derechos como pueblos.

### ELEMENTOS PARA UNA REFLEXIÓN FINAL

El liberalismo esencialista que argumenta la primacía del individuo sobre las comunidades ha constituido uno de los principales pilares del modelo sobre el cual las sociedades modernas han sentado las bases de las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos. El corazón de su teoría de justicia social se fundamenta en la libertad individual, en la autonomía del juicio del sujeto singular y

en el reconocimiento y ejercicio de los derechos asignados al individuo. Postula que la identidad individual debe estar por encima de las identidades colectivas.

Algunas de sus principales críticas al multiculturalismo se centran en que sus preceptos del derecho a la diferencia atentan contra la libertad individual, que se corre el peligro de que los intereses colectivos terminen imponiéndose sobre los derechos individuales, que se promueve el separatismo poniendo en riesgo la cohesión del Estado y que tales reivindicaciones se encuentran desvinculadas de las luchas por una justicia social.

Con ello se hace tabla rasa de los procesos históricos en los que los Estados-nación fueron conformándose en América Latina, y en particular en México, donde el proyecto liberal fue políticamente excluyente pues, pese a las resistencias indígenas, les negó todo derecho a vivir en colectividad, a preservar sus culturas, sus formas de gobierno y sus territorios. En otras palabras, los privó de su derecho a poseer bienes tangibles e intangibles, todo en nombre de "la libertad individual". El liberalismo propone un orden social que responde a una ideología política, que niega el derecho de otros a tener otras culturas.

Lo que la mayoría de los movimientos indígenas ha reivindicado a lo largo de la historia en México, incluyendo el levantamiento zapatista en Chiapas, ha sido justamente el derecho a participar en la configuración del Estado nacional, a crear leyes y derechos que expresen la diversidad cultural. No se han pronunciado por formar una nación, sino por formar parte de la que existe. Los Acuerdos de San Andrés son un ejemplo claro. En ellos se admite la necesidad de una

nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas que se base en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad, y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad (*Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional*, conclusiones, punto 3, 16 de febrero de 1996).

También hemos visto que el derecho a la diferencia y el derecho a la igualdad no son antagónicos, que por el con-



Ricardo Ramírez Atriala

Mil ciento once indígenas zapatistas en la Ciudad de México, 1997.

► 165

trario, forman parte de un mismo proceso reivindicativo contenido por algunos modelos multiculturalistas, por lo que no se puede acusar a esta teoría de sectaria ni de opuesta a la justicia social. Del mismo modo queda clara esta vinculación en la práctica política a la luz de las demandas que el movimiento indígena zapatista ha venido sosteniendo desde el levantamiento en enero de 1994.

La preocupación de cómo salvaguardar los derechos individuales al interior de las comunidades es compartida por algunos autores, entre ellos por Kymlicka, quien propone restricciones internas y externas, pero sin mucha claridad, reconocida por él mismo, sobre cuáles son los límites entre cada una de éstas. El reto radica en cómo hacer compatibles derechos y obligaciones de los miembros de las colectividades sin lesionar garantías individuales y sin menoscabo de la cohesión comunal. En ese sentido, la propuesta de Zárate nos parece que esboza una posible solución:

[...] a la vez es imprescindible, y quizás más importante, que la ciudadanía étnica, en la práctica, se mantenga coherente con sus valores y adopte de manera plena ciertos valores de la civilización occidental; tales como la tolerancia a las diferencias (religiosas, políticas, etc.) y el respeto absoluto de los derechos de sectores en desventaja como mujeres y niños, entre otros. De no ser así difícilmente la ciudadanía étnica podrá considerarse un comportamiento virtuoso (Zárate, 2002: 426).

Sin embargo, no hay que perder de vista que lo ideal es lograr un equilibrio entre la participación indígena en el Estado y sus instituciones, y el respeto a la autonomía de las instituciones indígenas por parte del Estado (Assies, Van der Haar y Hoekema, 1999: 506).

Así, lo expuesto a lo largo del documento apunta a evidenciar algunos elementos del debate académico entre dos modelos de orden social, en el que subyace una disputa político-ideológica. Uno se inclina por defender a toda

costa la “libertad individual”, y el otro pugna por redefinir la relación del Estado, la sociedad civil y los pueblos indígenas, esto es, por reconfigurar el Estado nacional en un Estado multicultural, con carácter democrático, incluyente y orientado hacia la justicia social.

### Bibliografía

- Assies, Willem, 2002, *Diversidad, Estado y democracia; unos apuntes*, ponencia presentada en el primer Taller Regional sobre Desarrollo Democrático en América Latina auspiciada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 18-19 de noviembre, San Salvador.
- , Gemma Van der Haar y André Hoekema (eds.), 1999, *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Bauman, Zygmunt, 2003, *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.
- Baumann, Gerd, 2001, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós Studio, Barcelona.
- Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Bovero, Michelangelo, 2004, “Prefacio”, en Ermano Vitale, *Liberalismo y multiculturalismo*, Océano, México.
- De la Peña, Guillermo, 1995, “La ciudadanía étnica y la construcción de ‘los indios’ en el México contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Universidad Nacional de Educación a Distancia, México, Barcelona, pp. 116-140.
- , 1999, “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1, primavera, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 13-27.
- Díaz Polanco, Héctor, 2004, “Los dilemas del pluralismo”, en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Quito.
- Fernández Santillán, José, 2003, *El despertar de la sociedad civil*, Océano, México.
- , 2004, “Preámbulo”, en Ermano Vitale, *Liberalismo y multiculturalismo*, Océano, México.
- Gutman, Amy, 2001, “Introducción”, en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kimball, Roger, 1991, “Tenured Radicals”, *New Criterion*, enero, Nueva York.
- Kymlicka, Will, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Leyva, Xóchitl, 2004, “Indigenismo, indianismo y ‘ciudadanía étnica’ de cara a las redes neozapatistas”, en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Quito.
- Olivé, León, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Paidós, México.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), 2004, *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, Perú.
- Rosaldo, Renato, 2000, “La pertenencia no es un lujo. Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 3, primavera, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Sánchez, Consuelo, 1999, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1994, “Indigenous Rights: Some Conceptual Problems”, en Willem Assies y André Hoekema (eds.), *Indigenous Peoples' Experiences with Self-Government*, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Universidad de Amsterdam, Copenhague, pp. 9-29.
- Stern, Steve, 2000, “La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX”, en Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnidad en los Estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Porrúa, México, pp. 73-91.
- Taylor, Charles, 2001, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Turner, Terence, 1993, “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?”, *Cultural Anthropology*, vol. 8, núm. 4, pp. 411-429.
- Villoro, Luis, 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Piados, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Yturbe, Corina de, 2001, *Multiculturalismo y derechos*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Zárate, Eduardo, 2002, “Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas”, en Marco Calderón Molggora, Willem Assies y Tom Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Instituto Federal Electoral Michoacán, Zamora, Michoacán.