

MULTICULTURALISMO Y ALTERIDAD: UNA CRÍTICA AL ENFOQUE DE W. KYMLICKA

FECHA DE RECEPCIÓN: 4 de marzo
FECHA DE APROBACIÓN: 17 de abril
Pp. 39-57.

Por:
*Edwin Cruz Rodríguez**

Resumen

Este trabajo desarrolla una crítica al multiculturalismo de Will Kymlicka, poniendo de presente la concepción de alteridad que lleva implícita. Primero, se reconstruyen los aspectos sustantivos de su perspectiva; segundo, se señalan los límites a los que se enfrenta, dada su particular concepción de la alteridad y finalmente, se plantean argumentos que podrían contribuir a la superación de tales límites. Kymlicka trata de alcanzar la justicia entre grupos culturales sin menoscabar los derechos individuales, mediante ciertos derechos diferenciados de grupo. Sin embargo, al partir de una concepción egocéntrica o privativa del otro, termina por defender una perspectiva supremacista y asimilacionista

Palabras clave

Multiculturalismo, alteridad, Will Kymlicka.

* Ph D. Universidad Nacional de Colombia en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. Magister Instituto de Altos Estudios Para El Desarrollo en análisis de problemas políticos, económicos e internacionales contemporáneos. Especialización Universidad Nacional de Colombia en Análisis de Políticas Públicas Pregrado Universidad Nacional de Colombia en Ciencia Política.

Abstract ■

This document develops a critique of multiculturalism will Kymlicka, making present the conception of otherness that is implied. First, the substantive aspects of its perspective are reconstructed. Second, the boundaries that is facing are designated, given its particular conception of otherness. Finally, there are arguments that could contribute to the overcoming of such limits. Kymlicka tries to achieve justice among cultural groups without undermining individual rights through certain distinct group rights. However, from one egocentric or private conception of the other, it ends up defending a supremacist and assimilative perspective.

Keywords ■

Multiculturalism, Otherness, Will Kymlicka.



INTRODUCCIÓN

Una de las preocupaciones centrales de la filosofía y las ciencias sociales en las últimas décadas, ha sido el multiculturalismo. Esta categoría tiene origen en las políticas de los estados norteamericanos, orientadas a gestionar el pluralismo cultural en los años setenta: en Canadá, la coexistencia de varios pueblos o naciones al interior del estado y en Estados Unidos, como respuesta a los movimientos sociales que desafiaron el modelo de integración nacional basado en el *melting-pot* (Tubino, 2003: 1). Así, el multiculturalismo afronta el problema de la coexistencia entre distintos o, en otras palabras, entre el yo y el otro.

Se trata, no obstante, de un término extraordinariamente polisémico. Para Colom (1999: 37) “parece tener tantos significados como bocas lo pronuncian”. A este respecto, el antropólogo jamaicano Hall (2010:582-618), intenta hacer claridad cuando distingue el término descriptivo de multiculturalidad, que designa la diversidad cultural y el concepto más normativo de multiculturalismo, el cual hace referencia a las actitudes y acciones que toman diversos actores para gestionar esa diversidad.

Desde la perspectiva normativa, el influyente trabajo de Kymlicka (1996), confirió al concepto de multiculturalismo el rango de un enfoque teórico y práctico que no sólo tiene por objetivo gestionar la diversidad cultural al interior del Estado, sino alcanzar la justicia entre grupos culturales. Para ello, apuesta por conciliar los derechos individuales con los derechos específicos en función del grupo.

Este trabajo desarrolla una crítica al enfoque del filósofo canadiense, poniendo de presente la concepción de alteridad que lleva implícita. En primer lugar, se reconstruyen los aspectos sustantivos de la perspectiva de Kymlicka; en segundo lugar, se señalan los límites a los que se enfrenta, dada su particular concepción de la alteridad y finalmente, se plantean algunos argumentos que podrían contribuir a la superación de tales límites.

El argumento central puede sintetizarse como sigue: el enfoque de Kymlicka trata de alcanzar la justicia entre grupos culturales sin menoscabar los derechos individuales, mediante ciertos derechos diferenciados de grupo. Sin embargo, puesto que parte de una concepción

egocéntrica o privativa del otro, termina por defender una perspectiva supremacista y asimilacionista, Kymlicka supone que la cultura liberal es el medio común o universal en el que se deben producir las relaciones entre culturas, moralmente superiores a las no liberales y por ende, estas deben asimilarse a

sus valores. Una alternativa normativa parte de una concepción no ensimismada del otro y defiende la necesidad del diálogo intercultural para alcanzar acuerdos de convivencia entre culturas, sin que se impongan criterios monoculturales.

1. LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL

La propuesta de Kymlicka se centra en una reformulación de la ciudadanía. Esta, comúnmente, se ha entendido como el estatus de pertenencia del individuo a la comunidad política, sin distinciones de clase, etnia o género. Sin embargo, de acuerdo con Kymlicka, para gestionar la diversidad cultural de una manera justa, es necesario pensar en una ciudadanía multicultural; esto es, que no sólo tenga en cuenta la pertenencia del individuo a una comunidad política, sino también su pertenencia a una cultura para que de esa forma, articule el estatus con la identidad.

La ciudadanía multicultural de Kymlicka se cimenta en un doble rechazo. Por una parte, desecha el argumento de

algunos teóricos comunitaristas basado en concepciones esencialistas de la cultura, según el cual la colectividad prima sobre el individuo y por tanto, este no puede revisar o cuestionar las concepciones de vida buena en que se sustenta su cultura¹. Por el contrario, para Kymlicka, dado que los individuos pueden equivocarse es necesario valorar las concepciones del bien de forma racional, según nuevas experiencias o nueva información (Kymlicka, 1996: 118). Ello significa que los individuos pueden elegir los valores que consideren mejores, tanto dentro de su propia cultura, como en otras (Kymlicka, 1996: 145-149), lo cual lleva implícita una concepción dinámica o procesual de la cultura.

¹ Para el debate entre liberales y comunitaristas ver: Papachini (1996), Mejía y Bonilla (1999). Para una reconstrucción del enfoque de Kymlicka ver: Bonilla (1999). Kymlicka (2002) realiza una síntesis inteligente del camino recorrido hasta la formulación de su enfoque.

Sin embargo, aunque Kymlicka toma partido por los principios liberales, ello no implica aceptar de lleno las tesis de los liberales individualistas, quienes sostienen que la ciudadanía debe ser igual para todos y no se debe promover un trato diferenciado, porque ello implicaría un privilegio que pondría a los demás en desventaja².

Desde esa perspectiva, el Estado debe comportarse respecto al pluralismo cultural, de la misma forma que se comporta respecto a la diversidad religiosa: debe guardar neutralidad y estos asuntos deben relegarse al espacio privado. Kymlicka (1996: 157), por el contrario, asume que el Estado debe ser laico pero no neutral frente al pluralismo cultural. En los sistemas políticos democráticos, cuestiones como los derechos lingüísticos, la autonomía regional y la representación política de las distintas culturas que habitan el país, son decididas por la mayoría, lo

que con frecuencia conduce a injusticias con las minorías (Kymlicka, 1996: 18).

Así, la imparcialidad no debe entenderse como dar un trato igual a todo el mundo, sino como darle un trato diferente a lo diferente. De esa forma, se consigue que los miembros de las culturas minoritarias tengan las mismas oportunidades y los mismos derechos que los de las mayoritarias (Kymlicka, 1996: 160). Los derechos diferenciados compensan las desigualdades que ponen en desventaja a los individuos pertenecientes a las culturas minoritarias.

La intención de Kymlicka (1996: 46) es “acomodar” las diferencias étnicas y nacionales “de una manera estable y moralmente defendible”. Para ello, plantea la necesidad de los derechos diferenciados³ que hacen posible la tolerancia y la coexistencia. Por

² De acuerdo con Ferrán Requejo, la “versión liberal estándar” se opone a los derechos de grupo reivindicando el individualismo, pero descansa en una concepción distorsionada de la universalidad: “Es decir, dichos derechos se consideran improcedentes porque no van dirigidos a todos los ciudadanos de ese estado particular, sino a un grupo de ellos. Creo que parte de las incomprendiones del liberalismo tradicional hacia los derechos de grupo se basa en que usa un lenguaje universalista referido a un grupo particular, los ciudadanos de un estado, en el que se da por sentada una identidad uniforme de ciudadanía pensada desde las premisas de un implícito nacionalismo de carácter estatalista. El resultado es un liberalismo que acusa de «particularistas» y ajenas a los «intereses generales» las pretensiones de regular unos derechos de grupo de carácter nacional cuando éstos no coinciden con el particularismo del grupo hegemónico que el estado define como «nacional»” Requejo (1996: 101). De esa forma, el liberalismo es el “comunitarismo particular de las sociedades occidentales”. En el interior de esas sociedades los liberales han impulsado valores e identidades particulares de carácter nacional en detrimento de los de colectividades minoritarias.

³ Primero, los derechos de autogobierno, se refieren a autonomía política o jurisdicción territorial que hagan posible la autodeterminación de las “minorías nacionales” dentro del Estado (Kymlicka, 1996: 47). Segundo, los “derechos especiales de representación política” (Kymlicka, 1996: 54-55). Tercero, los “derechos poliétnicos” para asegurar el ejercicio efectivo de los derechos comunes de ciudadanía, como la subvención pública de prácticas culturales, medidas para erradicar la discriminación, exención de leyes o disposiciones que, a diferencia de los derechos de autogobierno, tratan de fomentar la integración del “grupo étnico” a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 53).

tanto, son necesarios para alcanzar la justicia entre grupos culturales y entre individuos al interior del Estado. Para fundamentar estos derechos, el filósofo canadiense plantea una tipología del pluralismo en las democracias liberales desarrolladas.

Kymlicka (1996: 25-26) distingue dos modelos de diversidad: el de minorías nacionales, donde la diversidad es producto de la incorporación en el Estado de culturas que previamente tuvieron autogobierno, poseen un territorio y demandan autonomía para conservar su cultura; y el de grupos étnicos, producto de la inmigración individual o familiar, que reivindican el reconocimiento de su identidad y la integración a la sociedad mayoritaria. A diferencia de las minorías nacionales, que pretenden instaurar una sociedad paralela,

los grupos étnicos demandan un trato especial para integrarse en igualdad de condiciones (Kymlicka, 1996: 31).

Los derechos diferenciados, no son contrarios sino complementarios a los derechos individuales y pueden ser otorgados a los miembros de los grupos en función de sus circunscripción política territorial (Estado, Provincia, Régimen autonómico), o donde el número de individuos lo justifique (Kymlicka, 1996: 72). Estos derechos suponen un cambio importante en relación con la concepción clásica de la ciudadanía, pues las personas no sólo se incorporan a la comunidad política teniendo en cuenta su estatus como ciudadanos individuales, sino también en función de su identidad, como miembros de un grupo cultural (Kymlicka, 1996: 240).

2. EL LUGAR DEL OTRO EN EL MULTICULTURALISMO DE KYMLICKA

Los límites del multiculturalismo esbozado por Kymlicka, se desprenden de la concepción del otro que lleva implícita⁴. Se trata de una representación egocéntrica (Todorov, 2010: 161) o privativa del otro, para usar la conceptualización del filósofo colombiano Gómez (1997: 10):

El otro es aquel que no hace como yo hago, aquel cuyo cuerpo –color, tamaño, rasgos faciales o cabello– no es como el mío. La mismidad aparece así como horizonte de comprensión del otro: de una comprensión de entrada distorsionada, puesto que el ser que aparece no es propiamente el otro en su otredad, en su determinación positiva propia, sino un ser que no es como yo o como nosotros. La alteridad es alteración de la mismidad.

En este caso, esa mismidad está dada por la cultura liberal o por aquella que siga los principios de la filosofía liberal, que se erige como canon para juzgar a las otras culturas aun cuando *a priori* no compartan tales principios.

Esa representación del otro conlleva una perspectiva supremacista y asimilacionista: se supone que el liberalismo es una cultura moralmente superior a las otras y en consecuencia, las otras deben asimilarse a sus valores y principios.

La preocupación central de Kymlicka es alcanzar la justicia entre grupos culturales sin menoscabar los derechos individuales. Sin embargo, su argumento es paradójico, pues para proteger los derechos individuales termina por establecer que las culturas no liberales deben aceptar el marco liberal y la concepción liberal de esos derechos. De esa forma, si bien su enfoque tiene como objeto garantizar la igualdad entre culturas, termina por promover una relación desigual entre ellas, al asumir que la cultura liberal es el medio común o universal en que se deben producir las relaciones entre culturas y es moralmente superior a las demás.

⁴ Adoptamos como categoría de referencia la aproximación de Todorov (2010: 13), quien distingue tres acepciones del otro: a) el otro como “otro yo”, en la medida en que no somos algo homogéneo; b) el otro como yo: sujeto “como yo”, que sólo “mi punto de vista” distingue de mí; y c) un grupo social concreto al que no pertenecemos. Así mismo, el autor (p. 221) sostiene que existen tres ejes de relación con ese otro: a) desde el punto de vista axiológico ese otro puede percibirse como bueno o malo, inferior o superior a mí; b) desde la perspectiva praxeológica puede estar cerca o lejos, impulsarme a seguir sus valores o a identificarme con él, asimilarlo a mí, imponerle mi imagen o, finalmente, ser neutral o indiferente; y c) en sentido epistémico se puede inferir si conozco o no la identidad del otro en una gradación infinita. Entre estos tres planos existen relaciones pero no una implicación rigurosa.

Kymlicka (1996: 58) refuta a los liberales que sostienen que los derechos diferenciados en función del grupo son contrarios a los individuales. Para ello, distingue entre dos tipos de derechos diferenciados: las restricciones internas, reivindicaciones del grupo cultural contra sus miembros que lo protegen contra el disenso interno; y las protecciones externas, reivindicaciones del grupo contra la sociedad englobante, que lo protegen del impacto de sus decisiones. Ambos salvaguardan la estabilidad del grupo y pueden ser usados contra los derechos individuales.

Con las restricciones internas, los grupos pueden usar el poder estatal para limitar la libertad de sus miembros, como cuando se obliga a los individuos a ir a una iglesia determinada (Kymlicka, 1996: 58-59). Las protecciones externas “no plantean el problema de la opresión individual dentro el grupo, sino de injusticia entre grupos”. Un grupo puede ser segregado debido a las protecciones de otro, por ejemplo, en el régimen de Apartheid (Kymlicka, 1996: 59), pero no necesariamente crean injusticia. No implican *a priori* una posición de dominio sobre otros grupos, sino los sitúa en mayor pie de igualdad, “reduciendo la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande” (Kymlicka, 1996: 60).

Las protecciones externas no son admisibles cuando permiten que un grupo oprima a otros, sino sólo en la medida que fomentan la igualdad entre estos (Kymlicka, 1996: 212). Los liberales sólo pueden aprobar los derechos de las minorías si son coherentes con la autonomía individual (Kymlicka, 1996: 111). Aquellos, deben reivindicar determinadas protecciones externas, pero rechazar las protecciones internas que limitan el derecho de los individuos a poner en cuestión valores, autoridades y sus grupos culturales (Kymlicka, 1996: 60). Los derechos diferenciados no deben permitir que un grupo domine a otros ni que oprima a sus miembros (Kymlicka, 1996: 266). “Una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritario, e igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios” (Kymlicka, 1996: 212).

Si bien la distinción entre protecciones externas y restricciones internas se justifica para proteger los derechos individuales, ello implica asumir que la concepción liberal de derechos es superior a la de otras culturas y que los valores liberales, son el marco en el que deben producirse las relaciones entre culturas. Así, el multiculturalismo piensa colonialmente; supone que existe una cultura superior a las demás, presentada como si fuese universal (Walsh, 2009: 43). Ello implica que las relaciones entre culturas sólo se pueden hacer equitativas si las culturas

minoritarias aceptan el marco liberal, si se liberalizan. Por tanto, limita las relaciones y el aprendizaje mutuo. Kymlicka (1996:213), lo formula explícitamente: “he defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo sí y en la medida en que estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo los principios liberales”.

Aunque ello es loable para proteger los derechos individuales, afirma de entrada una desigualdad entre culturas y restringe la posibilidad de que las culturas minoritarias protejan prácticas y tradiciones distintas a las de la liberal. Por ejemplo, plantea si es admisible que una comunidad elija sus autoridades por consenso o por rotación de cargos, mecanismos distintos a la democracia liberal y que pueden entrar en conflicto, o si son admisibles las formas de intercambio no mercantiles o de propiedad distintas a la propiedad privada.

Además, el argumento de Kymlicka es contradictorio pues intenta resguardar las culturas minoritarias pero al mismo tiempo liberalizarlas. No se trata de que desaparezcan las otras

culturas porque son importantes para la libertad individual. Acepta que estas no son estáticas y no son liberales en esencia, pero intenta favorecer el cambio en forma unidireccional en primer lugar, hacia la liberalización y sólo en segundo plano, hacia el aprendizaje mutuo en un marco liberal.

De un lado, defiende las culturas societales⁵, porque hacen posible la libertad al permitir a los individuos acceso a opciones significativas para elegir (Kymlicka, 1996: 121). La idea, es que elijan en el marco de su propia cultura societal, en vez de que se integren a la mayoritaria (Kymlicka, 1996: 122), pues trasladarse de una cultura a otra es infrecuente, difícil y costoso, por lo que no es legítimo exigir a las personas, incluso si lo deciden de forma voluntaria, que acarreen con esos costos (Kymlicka, 1996: 127). Abandonar la propia cultura es algo a lo que se tiene derecho, no una obligación (Kymlicka, 1996: 125). Para Kymlicka (1996: 130), la libertad no implica necesariamente salir de la cultura societal propia, sino tener la posibilidad de desarrollarse en ella, distanciándose de los valores y prácticas que para el individuo no revistan significado.

⁵ Una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida (Kymlicka, 1996: 112).

De otro lado, se trata que estas culturas se liberalicen aun a sabiendas de que ello puede terminar con sus características principales:

...a medida que una cultura se liberaliza –y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales– la identidad cultural resultante se hace “más difusa” y menos característica... cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales (Kymlicka, 1996:126).

Ello no implica que sea desfavorable al aprendizaje mutuo entre culturas, pero sí una preferencia por el aprendizaje unidireccional, donde sea principalmente la cultura minoritaria la que aprenda de la liberal o, en otras palabras, se asimile.

Según Kymlicka (1996: 145) “desde cualquier perspectiva liberal, es bueno que las culturas aprendan las unas de las otras. Los liberales no pueden defender una noción de cultura que considere que el proceso de interacción y de aprendizaje de otras culturas constituye una amenaza a la “pureza” o a la “integridad,” en lugar de una oportunidad de enriquecimiento”. El que los individuos puedan revisar los fines y concepciones

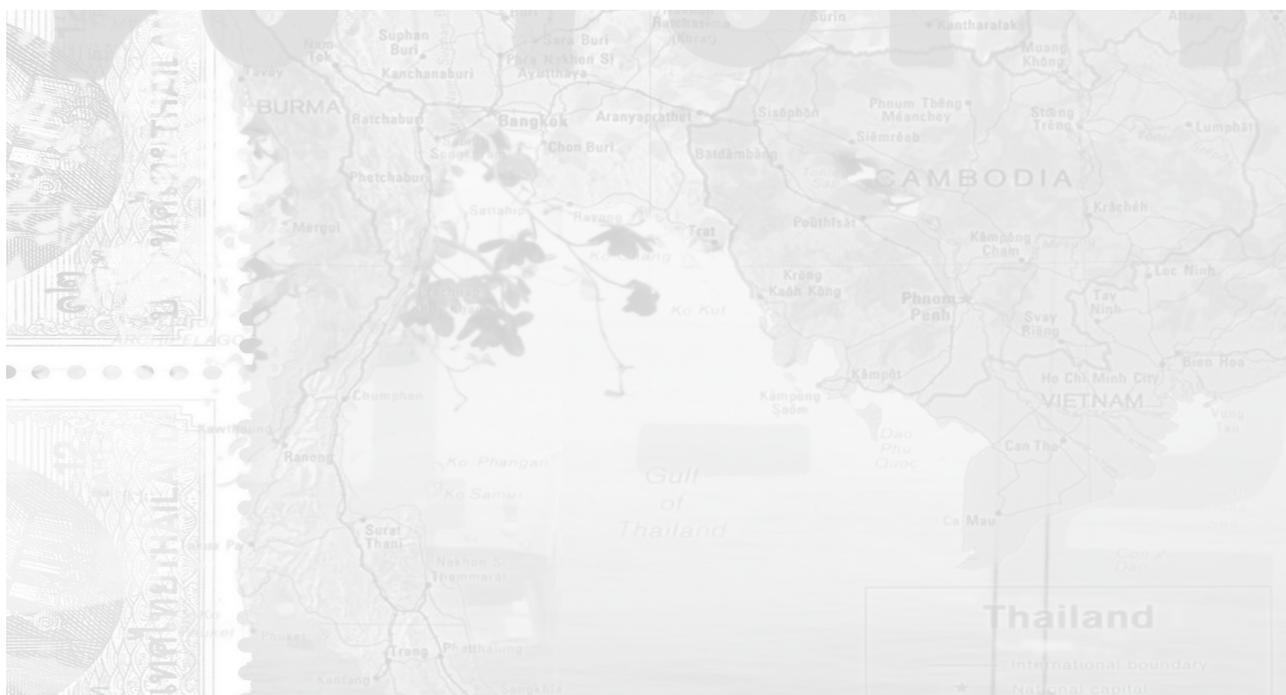
del bien de sus culturas y elegir entre los que consideren mejores, evidencia que no desconocen la posibilidad de que exista tal aprendizaje: “Las personas deberían poder decidir qué es lo mejor desde dentro de su propia cultura e integrar en su cultura todo aquello que considerasen admirable de otras culturas” (Kymlicka, 1996: 149). E conclusión, en ello está implícita una concepción cambiante de las culturas, en lugar de una inmutable. Si fuesen inmutables no serían necesarios los derechos diferenciados para protegerlas (Kymlicka, 1996: 141-142). Además, las culturas no son intrínsecamente liberales o iliberales. Muchas de las culturas liberales de la actualidad tuvieron un pasado iliberal (Kymlicka, 1996: 134). El carácter liberal es cuestión de grado; todas las culturas pueden tener aspectos liberales (Kymlicka, 1996: 236).

No obstante, desde su perspectiva son principalmente las culturas minoritarias las que deben aprender de la liberal, en un aprendizaje unidireccional que favorece la liberalización y la asimilación. Kymlicka (1996:211), acepta que la tolerancia tiene unos límites y las democracias liberales no pueden “acomodar y adoptar” todas las formas de diversidad cultural. La liberalización no debe imponerse por medio de la coerción, pero eso no implica que los liberales no deban hacer nada ante minorías iliberales. Pueden manifestar su inconformidad,

promover los valores liberales mediante razones o prestar apoyo a subgrupos que quieren liberalizar su cultura (Kymlicka, 1996:231,232). “El objetivo de los liberales no debería ser disolver estas naciones no liberales, sino más bien tratar de liberalizarlas, aun cuando esto no sea posible en todos los casos” (Kymlicka, 1996:134).

Así pues, en su intento por conciliar el respeto por los derechos individuales y la justicia entre culturas, Kymlicka

termina por defender una perspectiva supremacista (que implica una desigualdad entre culturas) y asimilacionista. Supone que la cultura liberal es moralmente superior; inserta una desigualdad entre culturas, al establecer que la relación debe tener como prerrequisito la aceptación de valores liberales y privilegia un aprendizaje unidireccional, en el que son las culturas iliberales las que principalmente deben aprender de y asimilarse a las liberales.



3. ALTERNATIVAS

Para salvaguardar los derechos del individuo, Kymlicka termina por establecer una desigualdad entre culturas. Sin embargo, los fines que el filósofo canadiense se planteó continúan vigentes: el objetivo debe ser conciliar la justicia entre culturas con la salvaguarda de los derechos del individuo. Así, una alternativa normativa al enfoque multicultural de Kymlicka, debería evitar: a) caer en el individualismo propio del liberalismo clásico en el que no es posible el reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo para alcanzar la justicia entre grupos culturales; b) incurrir en una concepción comunitarista que podría llevar al sacrificio de los derechos individuales, en función de la primacía del grupo y c) la concepción egocéntrica o privativa con que el multiculturalismo concibe la otredad.

A este respecto, es posible pensar por una parte, en una concepción no ensimismada del otro y por otra, en la necesidad del diálogo intercultural, como una forma para alcanzar los acuerdos de convivencia entre culturas, sin que se impongan los criterios de una de ellas.

3.1 Una concepción no ensimismada del otro

Una de las conclusiones de la investigación de Todorov (2010) sobre las relaciones entre el yo y el otro, es que la justicia de esa relación está determinada por la medida en que pueda concebirse al otro como igual y diferente a mí, al mismo tiempo. Cuando se asume únicamente la perspectiva que ve al otro como diferente, se corre el riesgo de concebirlo también como desigual, como inferior o superior, conllevando a una relación de colonialismo, supremacismo o discriminación, entre otros. Pero cuando el otro se ve solamente como igual, puede caerse en el asimilacionismo, desconociendo su propia identidad. Ambos extremos impiden un reconocimiento del otro como otro y es decir, como igual y diferente a mí.

Desde esta perspectiva, el multiculturalismo de Kymlicka reconoce las otras culturas como diferentes pero no como iguales, pues no acepta que el liberalismo es una cultura o una concepción de vida buena y no un marco universal en el que se deben relacionar las culturas. Por lo mismo, esa diferencia se traduce en desigualdad, razón por la cual se termina por concebir el liberalismo como una cultura moralmente superior.

Es necesaria entonces, una concepción no ensimismada de la otra cultura, que pueda concebirla como igual y al mismo tiempo como diferente a la propia (Walsh, 2009: 45). Este sería un criterio de justicia aceptable si se sigue la lógica de Todorov (2010: 293). Reconocer la otra cultura sólo como igual a la propia puede equivaler a desconocer su particularidad y tomarla como idéntica (asimilacionismo). Pero reconocerla solamente como diferente, puede generar una relación de desigualdad entre culturas. No es suficiente con el criterio de justicia del multiculturalismo, permitir que una cultura conserve su particularidad si así lo desea, pues ello es compatible con una relación de desigualdad entre culturas. Una cultura subordinada puede mantener su especificidad sin que ello implique una relación equitativa con otras culturas, por ejemplo, en el régimen indio

de castas. Una relación justa implica reconocer la otra cultura como igual y diferente a la cultura propia en forma simultánea.

Ello conlleva, a su vez, asignarle al otro un sentido positivo. El multiculturalismo apuesta por la tolerancia y la coexistencia entre culturas. La tolerancia significa “soportar lo diferente” (Tubino, 2003: 2), lo que quiere decir que la existencia del otro, lo mismo que el diálogo y el intercambio entre culturas, no se conciben como un bien en sí mismos: en algunos casos se entienden como un mal menor o en todo caso, como algo no deseable. En consecuencia, las culturas pueden coexistir, pero de forma aislada, sin convivir⁶. La tolerancia no implica necesariamente el diálogo o intercambio entre culturas, necesarios para ese reconocimiento de la otra cultura como igual y diferente.

⁶ Por ejemplo, desde la perspectiva multicultural, los grupos culturales con derechos de autogobierno pueden elegir sus autoridades de acuerdo con sus concepciones y prácticas en sus entidades autónomas o circunscripciones territoriales, siempre y cuando no contraríen los valores liberales u opriman a sus miembros individuales. Ello implica tolerar distintas concepciones y prácticas, pero no necesariamente ponerlas en diálogo y convivencia con las de la cultura liberal o mayoritaria, pues tales prácticas sólo tienen aplicación en sus circunscripciones territoriales. Una posibilidad para lograr la convivencia, más que la coexistencia, es no restringir las prácticas y concepciones de las culturas minoritarias o subordinadas a sus entidades territoriales. Por ejemplo, en las instancias donde estén representadas distintas culturas, se podrían combinar sus distintos procedimientos de elección o toma de decisiones. Algo similar sucede con el pluralismo jurídico. La coexistencia de distintos órdenes normativos es admitida por el enfoque multicultural para asegurar la igualdad entre grupos culturales. Las normas de las culturas minoritarias pueden funcionar autónomamente, en el interior de instancias federadas o autónomas, siempre y cuando respeten los valores liberales. En caso de conflicto entre órdenes normativos, el sistema jurídico debe salvaguardar los valores liberales por encima de los de las culturas minoritarias. En consecuencia, los órdenes normativos de las culturas permanecen aislados, coexisten pero no conviven. En este caso una alternativa para la convivencia entre culturas podría, por ejemplo, disponer que los tribunales, incluyendo el constitucional, involucren jueces de distintas culturas. Así, se garantizaría que los delitos se analicen a partir del contexto cultural y que los distintos valores entren en diálogo para decidir. Esta propuesta está inspirada en los círculos de justicia canadienses, donde el juzgamiento involucra autoridades indígenas y jueces del Estado en un proceso dialógico que busca consenso (Walsh, 2009: 180). También se podría contar con traductores culturales, para que no se aplique el derecho desde la perspectiva cultural dominante.

Concebir la otra cultura como igual y diferente a la propia, implica una forma de reconocimiento distinta, donde las relaciones y el aprendizaje con ese otro se conciben como un bien en sí mismos y como algo deseable. El diálogo e intercambio entre culturas es inevitable. Las relaciones y el aprendizaje tienen lugar cotidianamente donde existe diversidad cultural, pero en condiciones de desigualdad. Por eso se trata de que desaparezca la desigualdad (Esterman, 2009: 52). Así mismo, el intercambio siempre es conflictivo, pero no se debe suprimir, sino gestionarlo y orientarlo al desarrollo de las culturas y los individuos. Los seres humanos comparten muchos aspectos, lo que permite el diálogo (Ramón, 2009: 135). en medio del cual se pueden cuestionar sus propios valores y principios, así como comprender los del otro. En estos términos y de acuerdo con Tubino (2003: 10):

Reconocer al otro es respetar su autonomía, es percibirlo como valioso. Pero la valoración *a priori* del otro es un falso reconocimiento. La gente merece y desea respeto, no condescendencia. El verdadero reconocimiento es *a posteriori*, se da en la experiencia del encuentro con el otro. Pero sólo es posible en relaciones auténticamente simétricas y libres de coacción.

3.2 El diálogo intercultural y la hermenéutica diatópica

Uno de los problemas de Kymlicka es intentar resolver, con principios apriorísticos, la cuestión de la justicia intercultural, pues tal cosa sólo puede hacerse acudiendo a un *corpus* teórico coherente y, a su vez, este último –para ser teóricamente consistente– sólo puede ser monocultural. Ese criterio termina por imponerse a las demás culturas originando relaciones desiguales e injustas⁷.

En consecuencia, la única respuesta no monocultural que se puede dar a la cuestión es el diálogo entre culturas: se trata de definir por acuerdo entre las distintas culturas, los criterios que guíen sus relaciones. Los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad, deben ser acordados entre las culturas y no definidos *a priori* de forma normativa, por una de ellas. Deben ser un resultado del diálogo intercultural y no una condición de partida para el mismo, como lo propone el multiculturalismo (Tubino, 2008: 177).

⁷ Fernet-Betancourt (2002: 1), afirma que la pregunta por la interculturalidad no tiene ni puede tener una respuesta universal. Hay culturas que, a diferencia de la occidental, no dan prioridad al momento de la definición de los conceptos. Por consiguiente, plantear una definición con pretensiones de universalidad puede conllevar “cierta violencia”, pues la comprensión de lo intercultural haría parte de un proyecto teórico más amplio que sólo podría ser monocultural.

Una forma de adelantar el diálogo intercultural, en concordancia con la concepción no ensimismada del otro, es la hermenéutica diatópica. Esta perspectiva supone una interpretación de la relación intercultural basada en la apertura del horizonte y, concretamente, en la ubicación entre los dos lugares o *topoi* de las culturas. Es un procedimiento que responde a la pregunta de cómo entender los valores y concepciones de una cultura desde el topos, los valores y las concepciones de otra lo que implica intentar situarse entre ambas, de ahí su carácter diatópico (dos lugares): “Por hermenéutica diatópica entiendo una reflexión temática sobre el hecho de que los *loci* (*topoi*) de culturas históricamente ajenas hacen problemático entender una tradición con las herramientas de otra, y el intento hermenéutico para superar esos golfos” (Panikkar, 1982: 77).

La otredad, en un sentido epistemológico, sólo es parcialmente accesible. Toda interpretación de otra cultura siempre estará incompleta. Es imposible ponerse en los zapatos del otro por completo, o en términos de la hermenéutica diatópica, asumir por completo el topos de la otra cultura. No obstante, el intento forja una empatía que modifica los valores y concepciones de ambos interlocutores y conlleva la formulación de acuerdos parciales de convivencia.

Para Santos (2002: 70), el diálogo intercultural se produce entre culturas diferentes, “universos de sentido prácticamente inconmensurables”.

Cada uno tiene constelaciones (*topoi*) fuertes, lugares comunes que funcionan como premisas para la argumentación y hacen posible la discusión, el intercambio de argumentos. Una condición para la interpretación es asumir el carácter incompleto de las culturas. Esta incompletud sólo puede apreciarse desde la perspectiva del otro, pues el punto de vista propio está marcado siempre por la intención metonímica de erigir su parte como el todo.

Así, el progreso de la hermenéutica diatópica debería medirse en relación con el grado en que hace que las culturas tomen conciencia de su incompletud. Es una conciencia autorreflexiva que “significa el reconocimiento en el diálogo de la incompletud cultural de la propia cultura como es vista en el espejo de la incompletud cultural de la otra” (Santos, 2002: 79).

La hermenéutica diatópica, supone una labor de traducción de los valores de la cultura occidental a los valores de culturas no occidentales, o viceversa, más que un trasplante acrítico de los mismos. Se trata, concretamente, de encontrar los equivalentes homeomórficos, que se refieren a la peculiar

equivalencia funcional que desempeñan los valores en las distintas culturas. Como arguye Panikkar (1982: 78) en relación con los derechos humanos:

No buscamos simplemente transcribir los derechos humanos a otros lenguajes culturales, ni debemos buscar meras analogías; en lugar de eso, tratamos de encontrar el equivalente homeomórfico. Si por ejemplo, los derechos humanos son considerados la base para el ejercicio y respeto de la dignidad humana, debemos investigar cómo otras culturas satisfacen la necesidad equivalente y esto puede ser hecho solamente una vez; se ha elaborado entre las dos culturas una tierra común (un lenguaje mutuamente comprensible). O quizás debemos preguntarnos cómo la idea de una justicia social y un orden político podría ser formulado dentro de una cultura determinada e investigar si el concepto de derechos humanos es una forma particularmente adecuada para expresar ese orden.

Por ejemplo, siguiendo a Panikkar, Santos (2002: 70-72) intenta formular los equivalentes homeomórficos de los derechos humanos en otras culturas. Encuentra equivalentes particulares entre el Dharma hindú y el Umma islámico. De entrada, si bien comparar concepciones seculares con religiosas puede ser debatible, se justifica porque la distinción secular/religiosa es occidental y los criterios de distinción no son equivalentes a los de culturas no seculares. Además, la secularización

no se desarrolló por completo en Occidente, de tal forma que los derechos humanos tienen raíces judeocristianas. Sin embargo, un diálogo en estos términos contribuye tanto a forjar horizontes de inteligibilidad recíproca, como a revelar la incompletud de las culturas. Por ejemplo, desde el Dharma, los derechos humanos son incompletos porque no logran un vínculo entre la parte, el individuo y el todo, el cosmos. Pero visto desde los derechos humanos, el Dharma es incompleto por la falta de cuestionamientos al *statu quo* religioso (Santos, 2002: 72).

Así pues, la hermenéutica diatópica, como una forma de diálogo entre culturas, permite en términos normativos, alcanzar la justicia entre culturas, sin menoscabar los derechos individuales, superando al mismo tiempo la concepción privativa o egocéntrica del otro.

Corolario

El enfoque multicultural formulado por Kymlicka, trata de conciliar la justicia entre culturas con la defensa de los derechos individuales mediante ciertos derechos diferenciados en función del grupo. La ciudadanía multicultural plantea parte de rechazar, tanto las perspectivas liberales individualistas que suponen que tales derechos no son necesarios, como las comunitaristas, que dan primacía al grupo cultural sobre los derechos del individuo.

No obstante, la argumentación de Kymlicka cae en una paradoja, pues con el ánimo de proteger los derechos individuales, se inclina a favor de que las culturas no liberales se asimilen al marco liberal y su concepción de derechos individuales. Por tanto, termina por erigir una relación desigual o supremacista, según la cual las culturas liberales se conciben como moralmente superiores a las no liberales y como corolario, deben asumir los valores y principios de la cultura liberal.

Una alternativa normativa, empero, no debería pasar por alto la necesidad de conciliar la justicia entre culturas con la defensa de los derechos individuales. Para ello, debe evitar caer en el individualismo liberal que rechaza la posibilidad de reconocer derechos diferenciados, pero también en las perspectivas comunitaristas. Tal alternativa es posi-

ble si se abandona la concepción egocéntrica y privativa del otro, implícita en el enfoque de Kymlicka y se apuesta por una concepción no ensimismada del otro que permita el diálogo intercultural.

Esta perspectiva debería partir de una concepción de la otra cultura como igual y al mismo tiempo diferente a la propia, con el fin de prevenir relaciones de desigualdad y asimilacionismo. En consecuencia, más que definir criterios *a priori*, para regular las relaciones entre culturas, se trata de promover entre ellas relaciones de respeto mutuo, que asuman las relaciones con el otro como un bien en sí mismo, antes que como un mal menor y el diálogo entre culturas. La hermenéutica diatópica se ofrece como una de las posibilidades del diálogo normativo, pero podría traducirse al ámbito institucional.



4. REFERENCIAS

Bonilla, D. (1999). La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento. Bogotá: Universidad de los Andes

Colom, F. (1999). “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”. En Cortés y Monsalve (coords.). Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales. Murcia: RES-Pública-Instituto de Filosofía Universidad De Antioquia, pp. 37-56.

Esterman, J. (2009)0. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural”. En VVAA, Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 51-66.

Fornet-Betanocourt, R. (2002). “Lo intercultural: el problema de y con su definición”. Pasos, No 103, pp. 1-3.

Gómez-Muller, A. (1997). Alteridad y ética desde el descubrimiento de América. Madrid: Akal.

Hall, S. (2010). “La cuestión multicultural”. En Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, UASB-IEP, pp. 582-618.

Kymlicka, W. (1996) Ciudadanía multicultural. Buenos Aires: Paidós.

Kymlicka, W. (2002) “El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías”. En Requejo F. (ed.), Democracia y pluralismo nacional. Barcelona: Ariel, pp. 25-48.

Mejía, O. y Bonilla, D. (1999). “El paradigma consensual-discursivo del derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural”. En Multiculturalismo y los derechos de las minorías culturales. Murcia: RES-Pública-Universidad de Antioquia.

Panikkar, R. (1982) “*Is The Notion of Human Rights a Western Concept?*”. Diogenes, 30:75, pp. 75-102.

Papachini, A. (1996) “Comunitarismo, liberalismo y derechos humanos”. En Cortés y Monsalve (eds.) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia: Edicions Alfons El Magnánim, pp. 231-261.

Ramón, G. (2009) “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?”. En: Acosta y Martínez (comps.), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, pp. 125-160.

Requejo, F. (1996). “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, No 7, pp. 93-120.

Boaventura de Souza, S. (2002). “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. *El Otro derecho*, 28, pp. 59-83.

Todorov, T. (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Tubino, F. (2003). *Interculturalizando el multiculturalismo*. Monografías CIDOB.

Tubino, F. (2008). “No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina”. *Cuadernos Interculturales*, Año 6, No 10, pp. 170-180.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.