

1. G. O'Donnell y otros (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario, 1. Europa meridional*
2. G. O'Donnell y otros (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario, 2. América Latina*
3. G. O'Donnell y otros (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario, 3. Perspectivas comparadas*
4. G. O'Donnell y otros (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario, 4. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*
5. S. P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*
6. J. J. Donahue, *La decisión de privatizar*
7. N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*
8. R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos*
9. J. R. Jorrot y R. Sauti (comps.), *Después de Germani*
10. M. Wieviorka, *El espacio del racismo*
11. M. Albert, *Capitalismo contra capitalismo*
12. J. Lacouture, *Jesuitas, 1. Los conquistadores*
13. K. Boulding, *Las tres caras del poder*
14. H. Arendt, *La condición humana*
15. G. Delannoy y P. A. Taguieff (comps.), *Teorías del nacionalismo*
16. C. Smith, *La teología de la liberación*
17. L. Emmerij, *El enfrentamiento norte-sur. Un polvorín en el mundo moderno*
18. J. Lacouture, *Jesuitas, 2. Los continuadores*
19. J. L. Gordillo, *La objeción de conciencia*
20. S. P. Huntington, *La tercera ola*
21. K. R. Popper, *En busca de un mundo mejor*
22. D. Osborne y T. Gaebler, *La reinención del gobierno*
23. J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad*
24. F. Calderón y M. R. dos Santos, *Sociedades sin atajos*
25. J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia*
26. S. G. Payne, *La primera democracia española*
27. E. Resta, *La certeza y la esperanza*
28. M. Howard Ross, *La cultura del conflicto*
29. G. Kepel, *Al oeste de Alá*
30. K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir*
31. R. Bergalli y E. Resta (comps.), *Soberanía: un principio que se derrumba*
32. E. Gellner, *Condiciones de la libertad*
33. G. Bosetti (comp.), *Izquierda punto cero*
34. C. Lasch, *La rebelión de las élites*
35. F.-P. Fitoussi, *El debate prohibido*
36. R. Heilbroner, *Visiones del futuro*
37. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*

Ciudadanía multicultural

Una teoría liberal de los derechos de las minorías



Título original: *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*
Publicado en inglés por Clarendon Press, Oxford

Traducción de Carme Castells Auleda

Cubierta de Víctor Viano

ASIF. JF 1061
K9518
32775
CHA 20-Oct-97
OCED. DONACION
CT. No.

1ª edición, 1996

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1995 by Will Kymlicka
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN 84-493-0284-6
Depósito legal: B-18.932/1996

Impreso en Gràfiques 92, S.A.,
Torrassa, 108 - Sant Adrià de Besòs (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Agradecimientos	9
1. Introducción	13
1. Los temas	13
2. Estructura del libro	19
2. Las políticas del multiculturalismo	25
1. Estados multinacionales y Estados poliétnicos	26
2. Tres formas de derechos diferenciados en función del grupo	46
3. Derechos individuales y derechos colectivos	57
1. Restricciones internas y protecciones externas	58
2. La ambigüedad de los «derechos colectivos»	71
4. Repensando la tradición liberal	77
1. La historia de las perspectivas liberales sobre las minorías nacionales	78
2. El fracaso de los tratados de las minorías	87
3. La segregación racial en los Estados Unidos	89
4. La polietnicidad y el renacimiento étnico estadounidense ..	91
5. Los derechos de las minorías en la tradición socialista	102
5. Libertad y cultura	111
1. La definición de las culturas	112
2. Liberalismo y libertad individual	117
3. Las culturas societales como contexto de elección	120
4. El valor de la pertenencia cultural	122
5. Casos difíciles	134
6. Individualizar culturas	144
7. Conclusión	149
6. La justicia y los derechos de las minorías	151
1. El argumento de la igualdad	152
2. El papel de los pactos o acuerdos históricos	164

LIBERTAD Y CULTURA

Este libro intenta desarrollar un enfoque específicamente liberal de los derechos de las minorías. Esto no es lo mismo que desarrollar el enfoque liberal tradicional, puesto que no existe un enfoque tradicional único. En la tradición liberal ha habido una sorprendente diversidad de puntos de vista, la mayoría de los cuales han sido conformados por contingencias históricas y exigencias políticas. Por tanto, para identificar un enfoque característicamente liberal, tenemos que empezar de nuevo. Tenemos que exponer los principios básicos del liberalismo y, a continuación, ver cómo éstos se avienen con las reivindicaciones de las minorías étnicas y nacionales.

Naturalmente, los principios básicos del liberalismo son principios de libertad individual. Los liberales únicamente pueden aprobar los derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad o autonomía de los individuos. En este capítulo, expondré que los derechos de las minorías no sólo son consistentes con la libertad individual, sino que en realidad pueden fomentarla. Defenderé la idea —común entre los primeros teóricos del liberalismo— de que «la causa de la libertad» a menudo «encuentra sus bases en la autonomía de un grupo nacional» (Barker, 1948, pág. 248).

Naturalmente, algunos grupos étnicos y nacionales son profundamente iliberales y más bien procuran eliminar, en vez de apoyar, la libertad de sus miembros. En estas circunstancias, acceder a las exigencias de los grupos minoritarios puede desencadenar flagrantes violaciones a las libertades más básicas de los individuos. Sin embargo, en otros casos el respeto a los derechos de las minorías puede ampliar la libertad de los individuos, porque la libertad está íntimamente vinculada con —y depende de— la cultura. Mi objetivo en este capítulo es trazar esta conexión entre libertad y cultura.

Empezaré por describir el tipo de «cultura» que, a mi entender, es especialmente relevante para la libertad individual (apartado 1). El mundo moderno está dividido en lo que denominaré «culturas societales», cuyas prácticas e instituciones comprenden toda la gama de las actividades humanas, abarcando la vida pública y privada. Estas culturas societales están característicamente asociadas con los grupos nacionales. Por tanto, intentaré explicar por qué la libertad individual está íntimamente vinculada con

la pertenencia a estas culturas. Esto requerirá una breve discusión de la idea de libertad, central en la tradición liberal (apartado 2). A continuación demostraré cómo esta libertad depende de la presencia de una cultura societal (apartado 3), y por qué importa que las minorías nacionales tengan acceso a su propia cultura (apartado 4). También argumentaré si a los grupos inmigrantes debería concedérseles los derechos y los recursos necesarios para mantener una cultura societal específica, y cómo los liberales deberían responder a las culturas que son iliberales (apartado 5).

Mi objetivo es demostrar que el valor liberal de la libertad de elección tiene determinados prerrequisitos culturales, y por tanto estas cuestiones de pertenencia cultural deben incorporarse a los principios liberales. Esto enmarcará la discusión en el siguiente capítulo sobre cómo los derechos diferenciados en función del grupo para las minorías étnicas y nacionales encajan dentro de una teoría de la justicia liberal más amplia.

1. LA DEFINICIÓN DE LAS CULTURAS

Como se expuso en el capítulo 2, el término «cultura» se ha empleado para designar todo tipo de grupos, desde las pandillas de adolescentes hasta las civilizaciones globales. Sin embargo, el tipo de cultura en la que me centraré es una cultura *societal*; esto es, 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.¹

Las he denominado «culturas societales» para resaltar que no sólo comprenden memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes. Ronald Dworkin sostiene que los miembros de una cultura tienen «un léxico compartido de tradición y convención» (Dworkin, 1985, pág. 231). Pero esto nos da una descripción abstracta o etérea de las culturas. En el caso de la cultura societal, este léxico compartido es el léxico cotidiano de la vida social, que se expresa en las prácticas que abarcan la mayor parte de las áreas de la actividad humana. Y en el mundo moderno, el que una cultura se exprese en la vida social significa que debe tener una expresión institucional, en las escuelas, los medios de comunicación, la economía, el gobierno, etcétera.

Tales «culturas societales» no siempre existen, y su creación está íntimamente ligada al proceso de modernización (Gellner, 1983). La moderni-

zación implica la difusión en toda la sociedad de una cultura común, incluyendo una lengua normativizada que se expresa en las instituciones económicas, políticas y educativas comunes. Esto sucede por diversas razones. Es una exigencia funcional de la economía moderna, que necesita una fuerza de trabajo móvil, educada y culta. En segundo lugar, refleja la necesidad de un alto nivel de solidaridad dentro de los Estados democráticos modernos. El tipo de solidaridad esencial para un Estado del bienestar exige que los ciudadanos tengan un fuerte sentimiento de identidad común y pertenencia común, de manera que se sacrificarán los unos por los otros, y se da por supuesto que esta identidad común requiere (o cuando menos se ve facilitada por) una lengua y una historia comunes. En tercer lugar, la difusión de una cultura común parece imprescindible para el compromiso moderno con la igualdad de oportunidades. Por ejemplo, la provisión de una educación pública estandarizada para toda la sociedad se ha considerado algo esencial para asegurar la igualdad de oportunidades para las gentes de distintas clases, razas y segmentos de la sociedad.

La mayoría de liberales contemporáneos escriben como si este proceso de construir una cultura común se extendiese a lo largo de todo el país, como si sólo hubiese una cultura de este tipo en cada país. Por ejemplo, Dworkin sugiere que en los Estados Unidos existe una única «estructura cultural» basada en una «lengua compartida» (Dworkin, 1985, págs. 232-233; 1989, pág. 488).

La pretensión de que todos los estadounidenses comparten una cultura común basada en la lengua inglesa es claramente falsa. Pese a todo, hay algo de cierto en ello. Los Estados Unidos han integrado una extraordinaria cantidad de personas de sustratos muy distintos en una cultura común. De hecho, la inmensa mayoría de los estadounidenses participan en la misma cultura societal, basada en la lengua inglesa. En otras épocas y lugares, las diferencias de etnia, raza, región, clase, género y religión muchas veces se consideran como algo que impide la posibilidad de una cultura común. Pero en los Estados Unidos y otras sociedades modernas, la cultura común es amplia, integrando un rico mosaico de grupos.

Si bien en los Estados Unidos no hay una única cultura, existe una cultura dominante que incorpora a la mayoría de los estadounidenses, y los que están fuera de ella pertenecen a un número relativamente pequeño de culturas minoritarias. Para comprender la impresionante capacidad integradora de esta cultura común, pero también sus límites, merece la pena examinar cómo los inmigrantes y las minorías nacionales se relacionan con la cultura estadounidense dominante.

Cuando los inmigrantes van a los Estados Unidos, llevan consigo su lengua y sus narrativas históricas. Pero dejan tras de sí el conjunto de prácticas institucionalizadas, expresadas en su lengua materna, que son las que

1. Para una interesante exploración de la idea de una «sociedad», y de sus requerimientos para un determinado nivel de plenitud institucional y de continuidad intergeneracional, véase Copp, 1992.

verdaderamente proporcionan estilos de vida significativos a las gentes en su patria original. Llevan consigo un «léxico compartido de tradición y convención», pero se han desarraigado a sí mismos de las prácticas sociales a las cuales ese léxico originalmente se refería y les daba sentido.

Algunos inmigrantes esperaban recrear todas esas prácticas en su nuevo país. Pero ello no es posible sin un importante apoyo gubernamental, que raras veces, si alguna, se proporciona. Por el contrario, como vimos en los capítulos 2 y 3, la política de inmigración en los Estados Unidos tiene como objetivo integrar a los inmigrantes dentro de la cultura de habla inglesa existente. Los inmigrantes vienen individualmente o con sus familias, más que como comunidades enteras, y se radican a lo largo del país, en lugar de formar «patrias». De ellos se espera que aprendan la lengua inglesa y la historia estadounidense, y que hablen inglés en la vida pública; es decir, en la escuela, en el trabajo y cuando interactúan con los gobiernos y otros organismos públicos. (Más adelante argumento si esto es legítimo o no.)

Ya no se pretende que los inmigrantes se asimilen totalmente a las normas y costumbres de la cultura dominante, y de hecho se les anima a que mantengan algunos aspectos de su especificidad étnica. Pero este compromiso con el «multiculturalismo» o la «polietnicidad» es un cambio acerca de cómo los inmigrantes se integran en la cultura dominante, no de si se integran. El rechazo a la «angloconformidad» ha implicado, fundamentalmente, la afirmación del derecho de los inmigrantes a mantener su herencia étnica en el ámbito privado, es decir en su hogar y en las asociaciones voluntarias. En menor medida, implica también la reforma de las instituciones públicas de la cultura dominante de manera que ofrezcan algún tipo de reconocimiento o acomodación de su herencia. Pero no ha implicado el establecimiento de culturas societales distintas e institucionalmente completas paralelas a la sociedad anglófona. (Por «institucionalmente completas» entiendo que comprenden toda la gama de instituciones: sociales, educativas, económicas y políticas, abarcando al mismo tiempo la vida pública y la privada.)

Dadas estas circunstancias, la lengua materna de los inmigrantes se suele hablar en casa, y se transmite a los hijos, pero al llegar a la tercera generación el inglés se ha convertido en la lengua materna, y su lengua original se pierde cada vez más. Este proceso se acelera, naturalmente, debido a que la escolaridad pública sólo se proporciona en inglés. De hecho, es muy difícil que las lenguas sobrevivan en las sociedades industrializadas modernas, a menos que se utilicen en la vida pública. Dada la difusión de la educación normativizada, las elevadas exigencias de alfabetización en el trabajo y la interacción general con los organismos gubernamentales, toda lengua que no sea una lengua pública se convierte en algo tan marginal que es probable que únicamente sobreviva entre una pequeña élite, o de una

forma ritualizada, no como una lengua viva y en desarrollo propia de una cultura floreciente.²

De este modo, aunque los inmigrantes mantendrán y cuidarán muchos aspectos de su herencia, esto no logrará recrear una cultura societal aparte, sino que más bien aportará nuevas opciones y perspectivas a la cultura anglófona predominante, haciéndola más rica y diversa. Para la tercera generación, el aprendizaje de la lengua materna original no es muy distinto al aprendizaje de una lengua extranjera. Aprender la antigua lengua puede ser gratificante como *hobby* o como herramienta de negocios, pero para los hijos de los inmigrantes, es la cultura anglófona la que define sus opciones, no la cultura de la que sus progenitores se desarraigaron.³

La situación de las minorías nacionales en los Estados Unidos —esto es, de los grupos cuya patria ha sido anexionada mediante la conquista, la colonización o la federación— es muy diferente. En la época de su anexión, cada grupo constituía una cultura societal activa y separada de la cultura anglófona. No tuvieron que recrear su cultura en una nueva tierra, puesto que su lengua y sus narrativas históricas ya se expresaban plenamente en un conjunto de prácticas e instituciones sociales, abarcando todos los aspectos de la vida social. Estas prácticas e instituciones definieron el abanico de opciones sociales significativas de sus miembros.

Estos grupos lucharon para conservar su existencia como culturas societales distintas, aunque no a todos se les concedieron los derechos lingüísticos y de autogobierno necesarios para hacerlo. De hecho, algunos grupos se enfrentaron a enormes presiones para que se asimilaran. Por ejemplo, a muchas tribus indias se les prohibió el uso de su lengua materna, y se intentó abrir sus tierras a la colonización, de manera que se convirtieron en

2. Por ejemplo, estudios estadounidenses indican «una ruptura prácticamente completa en la transmisión de las lenguas no inglesas entre la segunda y la tercera generación» (Steinberg, 1981, pág. 45). Una de las razones por las cuales es improbable que las lenguas que no alcanzan un estatus de lenguas públicas sobrevivan, es que la gente carece de las oportunidades o los incentivos para usarlas y desarrollarlas de maneras cognitivamente estimulantes (Skurnabb-Kangas, 1988).

3. Como señala Clarke, el lenguaje es a veces un «logro técnico» y a veces el «principal soporte de una identidad cultural distinta» (Clarke, 1934, pág. 20). A lo largo del tiempo, la lengua inmigrante deja de ser lo segundo para convertirse en lo primero. A medida que los inmigrantes pierden lentamente su lengua materna, en el mismo momento, a consecuencia de ello, la lengua dominante es (en un sentido diferente) arrebatada de sus hablantes étnicos originales. Esto es, a medida que los inmigrantes se convierten en miembros de la cultura anglófona imperante, los descendientes de los originarios colonos anglosajones dejan de tener cualquier voz y voto exclusivo o privilegiado sobre el desarrollo y el uso de la lengua inglesa. Esto ayuda a explicar por qué el inglés norteamericano difiere del inglés en Gran Bretaña, donde los anglosajones siguen siendo la abrumadora mayoría de los hablantes de la lengua (Johnson, 1973, pág. 117).

minorías en sus territorios históricos. Sin embargo, mantuvieron sus costumbres, y en la actualidad su estatus como «naciones internas dependientes» goza de mayor reconocimiento. La determinación que han demostrado en mantener su existencia como culturas distintas, pese a estas enormes presiones políticas y económicas, evidencia el valor que otorgan a conservar su pertenencia cultural.

Por consiguiente, la situación de los grupos inmigrantes y de las minorías nacionales es muy distinta, aunque, naturalmente, he simplificado en exceso el contraste. La medida en que a los grupos inmigrantes se les ha permitido o se les ha instado a integrarse varía considerablemente, al igual que la medida en que las minorías nacionales han sido capaces de mantener una cultura separada (véase más adelante).

Pero, como regla general, tanto en los Estados Unidos como en otras democracias occidentales, las culturas dominantes han tenido bastante menos éxito a la hora de acomodar las minorías nacionales que los grupos étnicos. En los Estados multinacionales, las minorías se resistieron a la integración en la cultura común, e intentaron proteger su existencia separada mediante la consolidación de sus propias culturas societales. Las tribus indias de los Estados Unidos y los portorriqueños, así como los pueblos aborígenes y los quebequeses en Canadá, no son sólo subgrupos dentro de una cultura común, sino culturas societales genuinamente distintas.

En resumen, dadas las presiones en favor de la creación de una única cultura común en cada país, para que una cultura sobreviva y se desarrolle en el mundo moderno debe ser una cultura societal.⁴ Dada la enorme importancia de las instituciones sociales en nuestras vidas, y en la determinación de nuestras opciones, toda cultura que no sea una cultura societal se verá reducida a una marginación aún mayor. La capacidad y la motivación para constituir y mantener una cultura distinta de este tipo es característica de las «naciones» o «pueblos» (es decir, de sociedades culturalmente dis-

4. En épocas pretéritas, las culturas no tenían que constituir una cultura societal, puesto que había muy pocas instituciones que abarcasen toda la sociedad y que conformasen las opciones de la gente. (La lengua de las escuelas públicas no era un tema en cuestión cuando no había escuelas públicas.) De hecho, la propia idea de una «cultura societal» es una idea moderna. En la época medieval, no se mencionaba la idea de que varias clases o castas económicas deberían compartir una cultura común. Así, Todorov es históricamente correcto cuando afirma que «la cultura no es necesariamente nacional (e incluso sólo excepcionalmente lo es). Es, antes que nada, la propiedad de una región, o de una entidad geográfica incluso menor; también puede pertenecer a un segmento dado de la población, excluyendo a otros grupos del mismo país; finalmente, también puede comprender un grupo de países» (Todorov, 1993, pág. 387). Sin embargo, como señala el propio Todorov, en el mundo moderno existe una poderosa tendencia a que la cultura sea de ámbito nacional.

tintas, geográficamente concentradas e institucionalmente completas). En ese caso, las culturas societales tienden a ser culturas nacionales.

Esta conexión se confirma desde otra dirección, mediante los estudios del nacionalismo. La mayor parte de los analistas del nacionalismo han llegado a la conclusión de que la característica distintiva de las naciones es que son «culturas omnipresentes», «culturas abarcadoras» o «culturas organizativas» (por ejemplo, A. Smith, 1986, pág. 2; Margalit y Raz, 1990, pág. 444; Tamir, 1993; Poole, 1993). En resumen, de la misma manera que las culturas societales son casi invariablemente culturas nacionales, las naciones son casi invariablemente culturas societales.

2. LIBERALISMO Y LIBERTAD INDIVIDUAL

Creo que las culturas societales son importantes para la libertad de los pueblos, y que por tanto los liberales deberían interesarse en la viabilidad de las culturas societales. Sin embargo, para demostrar esto, necesito considerar brevemente la naturaleza de la libertad, tal como ésta se concibe en la tradición liberal.⁵

La característica que define al liberalismo es que éste adscribe determinadas libertades fundamentales a cada individuo. Concretamente, otorga a la gente una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirigen sus vidas. El liberalismo permite que la gente elija una concepción de la vida buena, y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo y esperanzador plan de vida mejor.

¿Por qué la gente debería ser libre para elegir su propio plan de vida? Después de todo, sabemos que algunas personas pueden tomar decisiones imprudentes, perdiendo su tiempo en objetivos triviales o imposibles. ¿Por qué entonces el gobierno no debería intervenir para protegernos de cometer errores, y para obligarnos a llevar la verdadera vida buena? Hay diversas razones por las cuales ésta no es una buena idea: los gobiernos pueden no ser de confianza; algunos individuos tienen necesidades idiosincrásicas que, incluso para un gobierno bienintencionado, son difíciles de tener en cuenta; el apoyar concepciones opuestas de lo bueno puede llevar al disenso civil. Además, las restricciones paternalistas de la libertad muchas veces simplemente no funcionan; las vidas no van mejor porque sean dirigidas desde fuera, en función de unos valores que la persona no aprueba. Dworkin denomina a esto la «premisa de la aceptación», y argumenta que «ningún componente contribuye al valor de una vida sin la aceptación del mismo... no es sensato pensar que alguien pueda llevar una vida mejor con-

5. El argumento siguiente se presenta con mucho más detalle en Kymlicka, 1989a, caps. 2-4; 1990, cap. 6.

traviniendo sus más profundas convicciones éticas que si está en paz con ellas» (Dworkin, 1989, pág. 486).⁶

Sin embargo, el hecho de que podamos equivocarnos es importante, porque (paradójicamente) esto proporciona otro argumento en favor de la libertad. Puesto que podemos equivocarnos acerca del valor de lo que actualmente estamos haciendo, y puesto que nadie quiere llevar una vida basada en falsas creencias acerca del valor de la misma, es de fundamental importancia que seamos capaces de evaluar racionalmente nuestras concepciones de lo bueno a la luz de la nueva información o experiencias, y de revisarlas si no merecen que sigamos ateniéndonos a ellas.⁷

Este supuesto según el cual nuestras creencias sobre la vida buena son falibles y revisables es ampliamente compartido en la tradición liberal, desde John Stuart Mill hasta los liberales estadounidenses más importantes, como John Rawls y Ronald Dworkin. (Dada su importancia, en el resto de este capítulo me baso fundamentalmente en las obras de Rawls y Dworkin.) Como señaló Rawls, los individuos «no se ven a sí mismos como inevitablemente atados al seguimiento de la particular concepción del bien y de los fines últimos a los que en un momento dado se adhieren». En lugar de ello, son «capaces de revisar y de cambiar esta concepción». Pueden «distanciarse» de sus fines actuales para «examinar y evaluar» el valor de los mismos (Rawls, 1980, pág. 544; véase Mill, 1982, pág. 122; Dworkin, 1983).

6. Los liberales suelen hacer una excepción cuando los individuos son particularmente vulnerables a la debilidad de voluntad (por ejemplo, la legislación paternalista contra las drogas adictivas). La conexión entre revisabilidad racional, la restricción de la aprobación, y la prohibición liberal del paternalismo estatal es bastante complicada. Para la argumentación de Rawls sobre el perfeccionismo, véase Rawls, 1988, págs. 260, 265. Sobre el punto de vista de Dworkin, véase 1989, págs. 486-487; 1990. Para discusiones generales véase Kymlicka, 1989b; Waldron, 1989; Moore, 1993, cap. 6; Caney, 1991; Mason, 1990; McDonald, 1992, págs. 116-121; Hurka, 1994.

7. Allen Buchanan denomina a esto el modelo de «modificación racional» de la elección individual (Buchanan, 1975). El supuesto según el cual tenemos un interés básico en ser capaces de evaluar y revisar racionalmente nuestros fines actuales muchas veces se describe en términos del valor de la «autonomía». Esta definición puede conducir a equívocos, puesto que hay otras muchas concepciones de autonomía. Por ejemplo, en una acepción de autonomía, el ejercicio de la elección tiene valor en sí mismo, porque refleja nuestra naturaleza racional (esta perspectiva se adscribe a Kant). Otra descripción de autonomía postula que la individualidad no conformista es intrínsecamente valiosa (posición que suele adscribirse a Mill). Yo propongo el supuesto más modesto según el cual la elección nos permite evaluar y aprender qué es bueno en la vida. Esto presupone que tenemos un interés esencial en identificar y revisar aquellas de nuestras creencias actuales sobre el valor que son erróneas. Por tanto, cuando empleo el término autonomía, es en este (relativamente modesto) sentido de «modificación racional». Abordo estos diferentes conceptos de autonomía en Kymlicka, 1989a, cap. 4; 1990, cap. 6.

Así pues, para llevar una vida buena tenemos dos condiciones previas. La primera es que dirijamos nuestra vida desde dentro, de acuerdo con nuestras convicciones sobre qué es lo que da valor a la vida. Por consiguiente, los individuos deben tener los recursos y las libertades necesarias para guiar sus vidas según sus creencias sobre el valor, sin temor a la discriminación o al castigo. De ahí la tradicional preocupación liberal por la privacidad individual, así como su oposición a «las imposiciones morales». La segunda condición previa es que somos libres para cuestionar estas creencias, para examinarlas a la luz de cualquier información, ejemplo y argumento que nuestra cultura nos pueda proporcionar. Así pues, los individuos deben tener las condiciones necesarias para adquirir conciencia de los diversos puntos de vista sobre la vida buena, así como capacidad para examinarlos de manera inteligente. De ahí la no menos tradicional preocupación liberal por la educación y por la libertad de expresión y asociación. Estas libertades nos permiten juzgar qué es valioso y conocer otras formas de vida.

Es importante subrayar que una sociedad liberal se ocupa de estas dos condiciones previas, de la segunda tanto como de la primera. Es demasiado fácil reducir la libertad individual a la libertad de proceder según la propia concepción del bien. Pero, de hecho, gran parte de lo que caracteriza a un Estado liberal tiene más que ver con la formación y la revisión de los conceptos del bien de las gentes, que con el seguimiento de estas concepciones una vez elegidas.

Consideremos el caso de la religión. Una sociedad liberal no sólo concede a los individuos la libertad de actuar de acuerdo con su fe, sino que también les permite buscar nuevos adeptos a la misma (se permite el proselitismo), o cuestionar la doctrina de su Iglesia (se permite la herejía), o renunciar totalmente a su fe y convertirse a otra religión o al ateísmo (se permite la apostasía). Es totalmente concebible tener libertad de seguir la propia fe y no tener ninguna de estas últimas libertades; en el mundo islámico existen muchos ejemplos de ello. El Islam tiene una larga tradición de tolerar otras religiones monoteístas, de manera que cristianos y judíos pueden desarrollar su culto en paz. Pero por lo general el proselitismo, la herejía y la apostasía están prohibidas. Éste era el caso, por ejemplo, del sistema de los *millet* del imperio otomano, que trataré con mayor profundidad en el capítulo 8. En realidad, algunos Estados islámicos han sostenido que la libertad de conciencia garantizada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos no debería incluir la libertad de cambiar de religión (Lerner, 1991, págs. 79-80). De forma similar, la cláusula de la Constitución egipcia que garantiza la libertad de conciencia se interpreta de tal manera que excluye la libertad de apostasía (Peters y De Vries, 1976, pág. 23). En un sistema de este tipo, la libertad de conciencia significa que no hay conversión forzosa, pero tampoco conversión voluntaria.

Por el contrario, una sociedad liberal no sólo permite que las gentes sigan su estilo de vida actual, sino que también les proporciona acceso a la

información sobre otros estilos de vida (a través de la libertad de expresión) y, de hecho, exige que los niños conozcan otros estilos de vida (a través de la escolarización obligatoria), y permite que la gente haga un examen radical de sus propósitos (incluyendo la apostasía) sin penalización legal alguna. Estos aspectos de una sociedad liberal sólo tienen sentido si se considera que es posible, e incluso deseable, que evaluemos nuestros objetivos actuales, ya que no siempre son dignos de que sigamos ateniéndonos a ellos. Una sociedad liberal no obliga a tal cuestionamiento y revisión, pero ofrece una verdadera posibilidad de hacerlo.

3. LAS CULTURAS SOCIETALES COMO CONTEXTO DE ELECCIÓN

Hasta aquí me he limitado a esbozar el que, en mi opinión, es el concepto de libertad individual más extendido en la tradición liberal. Pero, ¿qué tiene esto que ver con la pertenencia a culturas sociales? Por decirlo en pocas palabras, la libertad implica elegir entre diversas opciones, y nuestra cultura social no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros.

Las personas eligen entre las prácticas sociales de su entorno, en función de sus creencias sobre el valor de esas prácticas (creencias que, como he señalado, pueden ser erróneas). Y tener una creencia sobre el valor de una práctica consiste, en primera instancia, en comprender los significados que nuestra cultura le otorga.

Antes expuse que las culturas sociales implican «un léxico compartido de tradición y convención» que sirve de base a una completa gama de prácticas e instituciones sociales (Dworkin, 1985, pág. 231). Comprender el significado de una práctica social, por tanto, requiere que comprendamos este «léxico compartido»; es decir, comprender la lengua y la historia que componen dicho léxico. Que una línea de conducta tenga algún significado para nosotros depende de si —y de cómo— nuestra lengua nos hace ver claramente la importancia de esta actividad. Y la manera en que el lenguaje nos representa claramente estas actividades está conformada por nuestra historia, por nuestras «tradiciones y convenciones». La comprensión de estas narrativas culturales es una condición previa para hacer juicios inteligentes sobre cómo dirigir nuestras vidas. En este sentido, nuestra cultura no sólo nos proporciona opciones, sino que también «nos proporciona las pautas mediante las cuales identificamos el valor de las experiencias» (Dworkin, 1985, pág. 228).⁸

8. Abordo este tema con mayor amplitud en Kymlicka, 1989a, cap. 8; 1995b. Naturalmente, los modelos que aprendemos en nuestras culturas muchas veces están íntimamente relacionados con los modelos de otras culturas. Por ejemplo, los modelos derivados

¿Qué es lo que se sigue de esto? Según Dworkin, debemos proteger nuestra cultura social de «la degradación o de la decadencia estructural» (1985, pág. 230).⁹ La supervivencia de una cultura no está garantizada y, cuando está amenazada por la degradación o la decadencia, debemos actuar para protegerla. Las culturas son valiosas, no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura social, las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas. Dworkin concluye su argumentación afirmando que «hemos heredado una estructura cultural, y tenemos cierta obligación, más allá de la simple justicia, de dejar esta estructura al menos con la misma riqueza con que la hemos encontrado» (1985, págs. 232-233).

En este pasaje, como en muchos otros lugares, Dworkin se refiere a las «estructuras culturales». Éste es un término potencialmente equívoco, ya que evoca una imagen formal y rígida de lo que (como argumentaré más adelante) es un fenómeno muy difuso y abierto. Las culturas no tienen centros fijos o límites precisos. Sin embargo, pienso que su argumento principal es bastante sólido, ya que la disponibilidad de opciones significativas depende del acceso a una cultura social, así como de comprender la historia y la lengua de esa cultura, su «léxico compartido de tradición y convención» (Dworkin, 1985, págs. 228, 231).¹⁰

de la Biblia formarían parte de la estructura de muchas culturas con influencias cristianas. Y existen organismos internacionales, como la Iglesia católica, que tratan activamente de asegurar este nexo común entre los modelos de diferentes culturas. Por tanto, al decir que aprendemos concepciones de la vida buena a través de nuestra cultura, no pretendo afirmar que los bienes son específicos de cada cultura, aunque algunos lo son.

9. Al explicar su concepto de degradación de una estructura cultural, Dworkin afirma que «todos nosotros somos beneficiarios o víctimas de lo que se hace con la lengua que compartimos. Una lengua puede debilitarse; algunas son más ricas y mejores que otras» (1985, pág. 229). Esto resulta equívoco si lo que quiere decir es que algunas lenguas son intrínsecamente más ricas que otras. Todas las lenguas humanas tienen una capacidad igual de evolución y de adaptación para satisfacer las necesidades de sus hablantes (Edwards, 1985, pág. 19; Skutnabb-Kangas, 1988, pág. 12). Pese a ello, la gama de opciones disponibles en la propia lengua puede decaer claramente.

10. Debo señalar que Dworkin hizo sus breves comentarios sobre las «estructuras culturales» en el contexto de un argumento relacionado con la subvención pública de las artes, y que dichos comentarios no pretendían dar una descripción omniabarcadora o una teoría sobre la naturaleza de las culturas. Sin embargo, puesto que es uno de los pocos teóricos liberales que aborda explícitamente la cuestión de la relación entre libertad y cultura, he intentado esbozar las implicaciones de su postura. Véase también su afirmación de que las personas «necesitan una cultura común y, especialmente, un lenguaje común para tener personalidades, y cultura y lenguaje son fenómenos sociales. Sólo podemos tener los pensamientos, y ambiciones, y convicciones que son posibles dentro del léxico que esta cultura y este lenguaje proporcionan, de manera que todos somos, de una forma patente y profunda, criaturas de la comunidad en su conjunto» (Dworkin, 1989, pág. 488; véase Dworkin, 1985, pág. 228; y la discusión en Kymlicka, 1995b).

Este argumento acerca de la conexión entre elección individual y cultura es el primer paso hacia una defensa específicamente liberal de determinados derechos diferenciados en función del grupo. Para que una elección individual significativa sea posible, los individuos no sólo necesitan acceso a la información, sino también capacidad de evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación. También necesitan acceder a una cultura societal. Por consiguiente, las medidas diferenciadas en función del grupo que aseguran y fomentan dicho acceso pueden tener un legítimo papel a jugar en una teoría liberal de la justicia.¹¹

Naturalmente, falta pulir muchos detalles y es necesario responder a muchas objeciones. Concretamente, esta conexión entre elección individual y culturas societales plantea tres cuestiones obvias: (1) ¿La elección individual está vinculada a la pertenencia a la *propia* cultura, o basta con que las personas tengan acceso a una u otra cultura?; (2) si (como argumentaré) las personas tienen una profunda vinculación con su propia cultura, a los grupos inmigrantes, ¿deberían concedérseles los derechos y los recursos necesarios para recrear sus propias culturas societales?; y (3) ¿qué sucede si una cultura está organizada de manera que imposibilita la elección individual; por ejemplo, si asigna a las personas un rol o un estilo de vida específico, y prohíbe que se cuestione o se revise dicho rol? Empezaré respondiendo a estas cuestiones en el resto del capítulo, aunque la respuesta completa sólo aparecerá en los capítulos finales.

4. EL VALOR DE LA PERTENENCIA CULTURAL

He intentado demostrar que la capacidad de las personas de hacer elecciones significativas depende del acceso a una cultura societal. Pero, ¿por qué los miembros de una minoría nacional necesitan acceder a su *propia* cultura?¹² ¿Por qué no dejar que las culturas minoritarias se desintegren, con tal que aseguremos que sus miembros tendrán acceso a la cultura mayoritaria (por ejemplo, enseñándoles la lengua y la historia de la mayoría)? Esta última opción implicaría un coste para las minorías, pero sería un cos-

te que los gobiernos podrían sufragar. Por ejemplo, los gobiernos podrían subvencionar a los miembros de las minorías nacionales el aprendizaje de la lengua y la historia de la mayoría.

Según este tipo de propuesta, que alguien pierda su cultura es como si perdiera su trabajo. La enseñanza del idioma a los miembros de una cultura amenazada sería como los programas de reciclaje laboral para los empleados de una industria en decadencia. Si no nos sentimos obligados a mantener indefinidamente la viabilidad de las industrias no competitivas —siempre que ayudemos a sus trabajadores a encontrar empleo en cualquier otro lugar— entonces, ¿por qué nos sentimos obligados a proteger a las culturas minoritarias, si podemos ayudar a sus miembros a encontrar otra cultura?

Ésta es una cuestión importante. Sería poco razonable afirmar que en ningún caso las personas tienen capacidad de cambiar de cultura. Después de todo, muchos inmigrantes se desenvuelven bien en su nuevo país (aunque otros sufren tropiezos, y muchos vuelven a casa). Waldron piensa que estos ejemplos de personas «cosmopolitas» que se trasladan felizmente de una cultura a otra refutan la afirmación de que las personas están, de alguna manera, profundamente conectadas con su cultura. Supongamos que, como dice Waldron,

una vida desenfadadamente cosmopolita, vivida en un caleidoscopio de culturas, es una vida posible y plena... Esto hace que automáticamente desaparezca uno de los argumentos en favor de la protección de las culturas. Ya no se puede seguir afirmando que todas las personas necesitan arraigarse en la cultura concreta, en la que ellas y sus ancestros se criaron, de la misma manera que necesitan comida, ropa y refugio... Este tipo de inmersión puede ser algo de lo que personas concretas gustan y disfrutan, pero ya no pueden decir que sea algo que necesitan... El fracaso del argumento herderiano basado en una *necesidad* específicamente humana debilita seriamente cualquier derecho que las culturas minoritarias pudieran tener a una ayuda o a una asistencia especial, así como a unas disposiciones o concesiones especiales. En el mejor de los casos, les deja el derecho a la cultura, más o menos en pie de igualdad con la libertad religiosa (Waldron, 1992a, pág. 762).

Puesto que las personas no necesitan su propia cultura, las culturas minoritarias pueden («en el mejor de los casos») reivindicar los mismos derechos negativos que los grupos religiosos; es decir, el derecho a la no interferencia, pero no la ayuda estatal.

Pienso que aquí Waldron incurre en una grave exageración. En primer lugar, sobrestima enormemente la medida en que verdaderamente las personas pasan de una cultura a otra, porque (como se argumenta más adelante) da por supuesto que las culturas se basan en la ascendencia étnica. Desde su punto de vista, un irlandés-estadounidense que ocasionalmente se

11. En la terminología rawlsiana, podemos decir que el acceso a este tipo de cultura es un «bien primario»; es decir, un bien que la gente necesita, sea cual fuere el tipo de vida que haya elegido, porque proporciona el contexto dentro del cual efectúa estas elecciones específicas. Exploro con mayor profundidad cómo este argumento se relaciona con la descripción que hace Rawls de los «bienes primarios» en Kymlicka, 1989a, cap. 7. Para argumentos conexos acerca de la dependencia de la libertad con respecto a la cultura, véase Taylor, 1985; Tamir, 1993, caps. 1-2; Hargalit y Raz, 1990.

12. Trato de responder aquí a las sólidas cuestiones planteadas por Binder, 1993, págs. 253-255; Buchanan, 1991, págs. 54-55; Waldron, 1992a; Tomasi, 1995; Nickel, 1995; Lenihan, 1991; Margalit y Halbertal, 1994, entre otros.

alimenta de comida china y lee a su hija los cuentos de hadas de Grimm «vive en un caleidoscopio de culturas» (por ejemplo, Waldron, 1992a, pág. 754). Pero esto no es trasladarse de una cultura societal a otra, sino más bien disfrutar de las oportunidades que ofrecen las diversas culturas sociales que caracterizan a la sociedad anglófona de los Estados Unidos.

Naturalmente, las personas pueden trasladarse de una cultura a otra, pero es algo infrecuente y bastante difícil. En algunos casos, cuando las diferencias en la organización social y en el desarrollo tecnológico son inmensas, a algunos miembros de la minoría les puede resultar prácticamente imposible integrarse plenamente. (Al parecer esto fue lo que sucedió en algunas partes del mundo durante el período de contacto inicial entre las culturas europeas y los pueblos indígenas.)

Pero aun cuando es posible lograr la plena integración, no resulta nada fácil. Es un proceso costoso, y es legítimo preguntarse si se puede exigir a las personas que paguen estos costes a menos que voluntariamente decidan hacerlo. Estos costes varían, dependiendo de lo gradual que sea el proceso, de la edad de la persona, y de la medida en que la lengua y la historia de ambas culturas sean similares.¹³ Pero aún donde los obstáculos para la integración son menores, el deseo de las minorías nacionales de mantener su pertenencia cultural sigue siendo muy fuerte (ya que, al igual que los miembros de la cultura mayoritaria, valoran específicamente su pertenencia cultural).

En este sentido, la elección de abandonar la propia cultura se puede considerar análoga a la elección de hacer votos de pobreza perpetua y de ingresar en una orden religiosa. No es imposible vivir en la pobreza. Pero de ello no se sigue que una teoría de la justicia liberal debiera, en consecuencia, considerar el deseo de un nivel de recursos materiales por encima de la mera subsistencia simplemente como «algo de lo que algunas personas concretas gustan y disfrutan» aunque ya «no pueden decir que sea algo que necesitan» (Waldron, 1992a, pág. 762). Los liberales dan por sentado, correctamente, que el deseo de recursos que superen la estricta subsistencia es tan normal —y los costes de renunciar a ellos tan elevados para el modo de vida de la mayoría de la gente— que razonablemente no se puede esperar que la gente prescinda de esos recursos, aun cuando algunas personas elijan hacerlo voluntariamente. A efectos de determinar las aspiraciones de justicia de las personas, se puede suponer que los recursos materiales son algo que la gente quiere, cualquiera que sea su idea específica del bien. Y aunque un reducido número de personas puedan optar por renunciar a los recursos que superan la mera subsistencia, se considera que renuncian a algo a lo que tienen derecho.

13. Para una discusión sobre estos costes, y la medida en que éstos difieren entre niños y adultos, véase Nickel, 1995.

De forma similar, creo que, al desarrollar una teoría de la justicia, deberíamos tratar el acceso a la cultura de cada uno como algo que presumiblemente la gente querrá, cualquiera que sea su más íntima idea del bien. Abandonar la propia cultura, aunque es posible, se considera más bien como renunciar a algo a lo que razonablemente se tiene derecho. Éste no es un supuesto acerca de los límites de las posibilidades humanas, sino acerca de las expectativas razonables.

Pienso que la mayoría de los liberales han aceptado implícitamente este supuesto acerca de las legítimas expectativas de la gente a permanecer en sus culturas. Consideremos el argumento de Rawls sobre por qué el derecho de emigración no implica la aceptación voluntaria de la autoridad política:

normalmente, abandonar el propio territorio es dar un paso muy grave: significa dejar atrás la sociedad y la cultura en las que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua usamos al hablar y al pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, a nuestros objetivos, nuestras metas y nuestros valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, de cuyas costumbres y convenciones dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social. En buena medida, afirmamos nuestra sociedad y nuestra cultura, y tenemos un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso cuando la ponemos muchas veces en cuestión, si no la rechazamos. La autoridad del Estado no puede, pues, considerarse libremente aceptada en el sentido de que los vínculos de la sociedad y de la cultura, de la historia y del contexto social originario, empiezan a moldear tan tempranamente nuestras vidas, y son normalmente tan fuertes, que el derecho de la emigración (convenientemente cualificado) no basta para decir que aceptamos su autoridad libremente, políticamente hablando, al modo como la libertad de culto basta para decir que aceptamos la autoridad eclesiástica libremente* (Rawls, 1993a, pág. 222).

Debido a estos vínculos con la «lengua que empleamos al hablar y al pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos», los vínculos culturales «normalmente son demasiado fuertes como para abandonarlos, y éste es un hecho que no es de lamentar». Por tanto, al efecto de desarrollar una teoría de la justicia, deberíamos tener en cuenta que «las personas nacen, y se espera que lleven una vida plena» dentro de la misma «sociedad y cultura» (Rawls, 1993a, pág. 277).

Coincido con la apreciación de Rawls acerca de la dificultad de abandonar la propia cultura.¹⁴ No obstante, su argumento tiene unas implica-

* Texto de la obra de Rawls *Political Liberalism*. Este texto se publicó en el n. 9 de la revista *Ideas*, traducido por Antoni Domènech, y de ahí lo tomamos nosotros. (N. de la t.)

14. Merece la pena recordar que, aunque muchos inmigrantes prosperan en su nuevo país, actúa un factor de selección. Es decir, que aquellas personas que eligen desarraigarse son, probablemente, las que tienen un vínculo psicológicamente más débil con la antigua

ciones que trascienden las que él mismo esboza. Rawls lo presenta como un argumento sobre la dificultad de abandonar la propia comunidad política, aunque no lo apoya en el valor de los vínculos específicamente políticos (por ejemplo, los vínculos con el propio gobierno y con los conciudadanos), sino que más bien lo apoya en el valor de los vínculos culturales (por ejemplo, los vínculos con la lengua y la historia propias). Y las fronteras culturales pueden no coincidir con las políticas. Por ejemplo, una mujer que abandonase la Alemania oriental para dirigirse a la Alemania occidental en 1950 no estaría rompiendo los vínculos lingüísticos y culturales que Rawls subraya, pese a haber cruzado las fronteras estatales. Sin embargo, una francófona que abandonase la ciudad de Quebec para dirigirse a Toronto, o una portorriqueña que abandonase San Juan para dirigirse a Chicago, estaría rompiendo estos vínculos, aunque seguiría estando en el mismo país.

Por consiguiente, según Rawls, los vínculos con la propia cultura normalmente son demasiado fuertes como para abandonarlos, y esto es algo que no se debe lamentar. No se puede esperar o exigir de nosotros que hagamos semejante sacrificio, aun cuando algunas personas lo hagan voluntariamente. Es interesante preguntarse por qué los vínculos de la lengua y de la cultura son tan fuertes para la mayoría de las personas. Y, por otra parte, parece especialmente desconcertante que la gente pueda tener una estrecha vinculación con una cultura liberalizada. Después de todo, 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. Es decir, a medida que una cultura se hace más liberal, cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de la vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales.

Los quebequeses ofrecen un buen ejemplo de este proceso. Antes de la Revolución Tranquila, los quebequeses en general compartían una concepción del bien rural, católica, conservadora y patriarcal. En la actualidad,

cultura, y un deseo y una determinación más acusados de triunfar en cualquier lugar. No podemos presuponer *a priori* que estas personas representen la norma en términos de adaptabilidad cultural. Como señala John Edwards, la capacidad para comunicarse no implica únicamente habilidades lingüísticas prácticas, sino también el «inexpresable» conocimiento de las asociaciones históricas y culturales vinculadas con la lengua, y para los inmigrantes puede ser prácticamente imposible adquirir un pleno conocimiento de dichas asociaciones: «el valor simbólico de la lengua, las asociaciones históricas y culturales que acumula, y la «semántica natural de los recuerdos» añaden todas ellas al mensaje básico un rico apuntalamiento de connotaciones compartidas... la capacidad de leer entre líneas, depende ciertamente de la continuidad cultural en la que el lenguaje está inserto, y no está abierta a todo el mundo. Sólo aquellos que crecen dentro de la comunidad pueden, quizá, participar plenamente en esta amplia interacción comunicativa» (Edwards, 1985, pág. 17).

tras un rápido período de liberalización, la mayoría de la gente ha abandonado este estilo de vida tradicional, y la sociedad quebequesa presenta ahora toda la diversidad propia de cualquier sociedad moderna; una sociedad en la que se pueden encontrar ateos y católicos, gays y heterosexuales, *yuppies* urbanos y granjeros rurales, socialistas y conservadores, etcétera. Por tanto, hoy en día ser «quebequés» simplemente significa participar en la sociedad francófona de Quebec. Y los francófonos en Quebec ya no comparten las concepciones del bien más de lo que puedan compartirlas los anglófonos en los Estados Unidos. Por tanto, el ser «quebequés» parece una forma muy tenue de identidad.

Además, el proceso de liberalización ha implicado también que los valores básicos de los quebequeses se parezcan mucho más a los de los canadienses ingleses. Durante los últimos treinta años la liberalización de Quebec ha ido acompañada también de una pronunciada convergencia entre los valores personales y políticos de los canadienses anglófonos y francófonos, de manera que ahora sería «difícil encontrar diferencias apreciables en las actitudes referentes a los valores morales, a la consideración del prestigio profesional, al papel del gobierno, a los derechos de los trabajadores, a los derechos de los aborígenes, a la igualdad entre sexos y razas, y a la idea de autoridad» (Dion, 1992, pág. 99; véase Dion, 1991, pág. 301; Taylor, 1991, pág. 54).¹⁵

En síntesis, el proceso de liberalización de Quebec ha significado, por una parte, aumentar las diferencias entre los quebequeses, unas diferencias que se manifiestan en sus concepciones del bien y, por otra, reducir las diferencias entre éstos y los miembros de otras culturas liberales. Esto no es exclusivo de Quebec, también en toda Europa se produce el mismo proceso. Por una parte, la modernización y la liberalización de la Europa Occidental ha hecho que dentro de cada una de las culturas nacionales haya menos cosas en común y, por otra, que haya más cosas en común entre estas culturas nacionales. Con la liberalización, España se ha convertido en un país más pluralista internamente, y más parecido a Francia y a Alemania en términos de su civilización moderna, laica, industrializada, democrática y consumista.

Quizá esto explique por qué tantos pensadores han dado por supuesto que la liberalización y la modernización acabarían por desplazar los fuertes sentimientos de identidad nacional. A medida que las culturas se liberalizan, las personas comparten menos cosas con los demás miembros del grupo nacional, en términos de costumbres tradicionales o de concepciones de

15. Dion señala que la única diferencia significativa tiene que ver con la apertura a la inmigración, una diferencia comprensible a la luz de los temores que, en su calidad de minoría, sienten los francófonos.

la vida buena, y se parecen más a los miembros de otras naciones, en cuanto a compartir una civilización común. ¿Por qué, en ese caso, alguien debería sentirse fuertemente vinculado a su propia nación? Para muchos expertos, esta vinculación se asemeja al «narcisismo de las diferencias irrelevantes» (Ignatieff, 1993, pág. 21; Dion, 1991).

Sin embargo, está claro que los miembros de una cultura liberal *valoran* la cultura a la que pertenecen. Lejos de desplazar la identidad nacional, en realidad la liberalización ha ido pareja a un creciente sentimiento nacionalista. Muchos de los reformistas liberales de Quebec fueron nacionalistas incondicionales, y el movimiento nacionalista se fortaleció durante la Revolución Tranquila y después de ella. La misma combinación de liberalización y de refuerzo de la identidad nacional se puede encontrar en otros muchos países. En Bélgica, por ejemplo, la liberalización de la sociedad flamenca produjo un notable crecimiento del sentimiento nacionalista (Peterson, 1975, pág. 208). El hecho de que la cultura de ese país sea más tolerante y pluralista no ha disminuido en modo alguno la omnipresencia o la intensidad del deseo de las personas de vivir y trabajar en su propia cultura. De hecho, Walker Connor va más allá cuando indica que existen pocos ejemplos, de haber alguno, de grupos nacionales reconocidos en este siglo que se hayan asimilado voluntariamente a otra cultura, a pesar de que muchos de ellos tuvieron importantes incentivos económicos y presiones políticas para que hiciesen tal cosa (Connor, 1972, págs. 350-351; 1973, pág. 20).

¿Por qué los vínculos de la lengua y de la cultura son tan fuertes para la mayoría de la gente? Los expertos ofrecen numerosas razones. Margalit y Raz sostienen que la pertenencia a una cultura societal (lo que ellos denominan una «cultura omnipresente») es fundamental para el bienestar de las personas, y ello por dos razones. La primera ya se ha comentado antes; a saber, que la pertenencia cultural ofrece opciones significativas, en la medida en que «la familiaridad con una cultura determina los límites de lo imaginable». Por tanto, si una cultura sufre un proceso de decadencia o está discriminada, «las opciones y las oportunidades abiertas a sus miembros disminuirán, serán menos atractivas, y el seguimiento de las mismas tendrá menos probabilidades de éxito» (Margalit y Raz, 1990, pág. 449).

Pero, ¿por qué los miembros de una cultura en decadencia no pueden simplemente integrarse en otra cultura? Según Margalit y Raz, esto es difícil, no sólo porque «es un proceso muy lento», sino también por el papel que desempeña la pertenencia cultural en la identidad de las personas. La pertenencia cultural tiene un «alto perfil social», puesto que afecta a la forma en que los demás nos perciben y nos responden, lo que a su vez modela nuestra identidad. Por otro lado, la identidad nacional es especialmente

adecuada para servir como «foco de identificación primario», porque se basa en la pertenencia y no en la realización, en lo que cada individuo llega a ser:

La identificación es más segura, menos susceptible de ser amenazada, si ésta no depende de la realización de la persona. Aunque ésta juega su papel en la percepción que la gente tiene de su propia identidad parecería que, al nivel más fundamental, el sentido de nuestra propia identidad depende de criterios de pertenencia más que de criterios de realización. La identificación segura a este nivel es especialmente importante para el bienestar personal.

Por consiguiente, la identidad cultural proporciona un «anclaje para la autoidentificación [de las personas] y la seguridad de una pertenencia estable sin tener que realizar ningún esfuerzo». Pero esto, a su vez, significa que el respeto a sí misma de la gente está vinculado con la estima que merece su grupo nacional. Si una cultura no goza del respeto general, entonces la dignidad y el respeto a sí mismos de sus miembros también estarán amenazados (Margalit y Raz, 1990, págs. 447-449). Charles Taylor (1992a) y Yael Tamir (1993, págs. 41, 71-73) sostienen argumentos similares sobre el papel que desempeña el respeto a la pertenencia nacional como elemento reforzador de la dignidad y de la propia identidad.

Tamir resalta también la medida en que la pertenencia cultural añade un «significado adicional» a nuestras acciones, que se convierten no sólo en actos de realización individual, sino también en «parte de un continuo esfuerzo creativo mediante el cual se crea y se recrea la cultura». Y sostiene que, cuando las instituciones «están modeladas por una cultura comprensible y significativa [para las personas]», ello «permite un cierto grado de transparencia que facilita su participación en los asuntos públicos», lo cual, a su vez, fomenta el sentimiento de pertenencia y las relaciones de reconocimiento y de responsabilidad mutua (Tamir, 1993, págs. 72, 85-86). Otros autores sostienen también que la comprensión mutua derivada de la identidad nacional compartida fomenta las relaciones de solidaridad y de confianza (Miller, 1993; Barry, 1991, págs. 174-175). Según James Nickel, para que existan unos vínculos intergeneracionales valiosos es necesario que los padres sean capaces de transmitir su cultura a sus hijos y a sus nietos, ya que, en caso contrario, se pone en peligro la solidez de estos vínculos (Nickel, 1995). Benedict Anderson subraya cómo la identidad nacional nos permite trascender nuestra mortalidad, vinculándonos a algo cuya existencia parece remontarse a tiempos inmemoriales y prolongarse hacia un futuro indefinido (Anderson, 1983).

Indudablemente todos estos factores contribuyen a explicar la vinculación de las personas con su propia cultura. Sospecho que las causas de tal vinculación se encuentran en lo más profundo de la condición humana, en-

lazadas con la manera en que los humanos, en tanto que seres culturales, necesitan hacer que su mundo tenga sentido, y que una explicación exhaustiva de tales causas comprendería aspectos psicológicos, sociológicos, lingüísticos, de la filosofía de la mente e incluso aspectos neurológicos (Laplace, 1987).

Pero, cualquiera que sea esta explicación, la vinculación parece real y —al igual que Rawls— creo que no hay ninguna razón para lamentarnos por ello. Quisiera recalcar, una vez más, que únicamente estoy comentando tendencias generales. Algunas personas parecen sentirse más cómodas llevando una vida verdaderamente cosmopolita, pasando de una cultura societal a otra con total libertad. Sin embargo, a otras les resulta difícil entender los significados culturales de su propia cultura. Pero la mayoría de la gente mantiene un profundo vínculo con su cultura la mayor parte del tiempo.

Quizá parezca paradójico que liberales como Rawls afirmen que los vínculos con la propia cultura «normalmente son demasiado fuertes como para abandonarlos». ¿Qué ha sucedido con la tan ponderada libertad de elección? En realidad, como vimos en el capítulo 4, el criterio de Rawls es común dentro de la tradición liberal. La libertad que los liberales reclaman para los individuos no es en esencia la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino más bien la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse a sí mismos de determinados roles culturales, de elegir cuáles son las características de la cultura que vale la pena desarrollar, y cuáles carecen de valor.

Todo ello puede evocar una visión del yo más bien «comunitarista», pero no creo que ésta sea una descripción adecuada. Un tema destacado en la obra comunitarista reciente es el rechazo a la perspectiva liberal sobre la importancia de tener libertad para revisar los propios fines. Los comunitaristas consideran que no podemos «distanciarnos» de (algunos de) nuestros fines. Según Michael Sandel, destacado comunitarista estadounidense, algunos de nuestros fines pueden considerarse «constitutivos», puesto que definen nuestro sentido de identidad personal (Sandel, 1982, págs. 150-165; véase McIntyre, 1981, cap. 15; Bell, 1993, págs. 24-54). En su opinión, no tiene sentido decir que mis fines quizá no merezcan mi fidelidad, puesto que ellos definen quién soy. Visto que Rawls afirma que los individuos «no se consideran inevitablemente vinculados con —o idénticos a— el seguimiento de un determinado conjunto de intereses fundamentales que puedan tener en cualquier momento dado» (1974, pág. 641), Sandel responde que, en realidad, somos «idénticos a» algunos de nuestros fines últimos, si no a todos. Y si éstos constituyen la identidad de las personas, no hay razones que impidan que el Estado refuerce la fidelidad de estas personas a tales fines y limite su capacidad de cuestionarlos y revisarlos.

Creo que esta concepción comunitarista del yo es errónea. Revisar

nuestros fines más profundos no es nada fácil ni agradable, pero es posible y, en ocasiones, es una ineludible necesidad. Nuevas experiencias o circunstancias pueden revelar que nuestras antiguas creencias sobre el bien son erróneas. Ningún fin es inmune a tal revisión potencial. Como señala Dworkin, puede decirse que «nadie puede cuestionar todo sobre sí mismo a la vez», pero «de ello difícilmente se sigue que todas las personas tengan alguna conexión o asociación tan fundamental de la que no puedan distanciarse para revisarla, al tiempo que mantienen en su lugar las conexiones y asociaciones restantes» (Dworkin, 1989, pág. 489).

Quizá algunas personas piensan de sí mismas que son incapaces de cuestionar o revisar sus fines, pero, en realidad, «nuestras concepciones del bien pueden cambiar —y cambian— a lo largo del tiempo; a menudo lentamente, pero muchas veces con bastante rapidez», y cambian también las concepciones del bien de aquellas personas que creen tener fines constitutivos (Rawls, 1985, pág. 242). No importa cuánto confiemos en nuestros fines en un momento determinado; a menudo pueden surgir nuevas e imprevisibles circunstancias e experiencias que nos impulsan de nuevo a ponerlos en tela de juicio. No hay manera de predecir de antemano cuándo surgirá esta necesidad de reconsideración. Como expuse antes, una sociedad liberal no obliga a que las personas revisen sus compromisos —y, a veces, pasa mucho tiempo sin que éstas tengan ninguna razón para cuestionar sus compromisos básicos— pero esta sociedad liberal reconoce que la libertad de elección no es un asunto inamovible y que, en ocasiones, es preciso revisar las antiguas elecciones.

De este modo, puesto que nuestros juicios sobre el bien son falibles, no sólo nos interesa seguir nuestra concepción actual del bien, sino también ser capaces de enjuiciarla y, potencialmente, de revisarla. Nuestros fines actuales no siempre merecen nuestra fidelidad, y exponernos a otros modos de vida nos ayuda a hacer juicios informados sobre lo verdaderamente valioso.

Por consiguiente, el criterio que definiendo difiere totalmente del criterio comunitarista, pese a que ambos afirman nuestra profunda vinculación con un determinado tipo de grupo social. Por lo general, los comunitaristas se ocupan de nuestra adhesión a los subgrupos nacionales —iglesias, vecindarios, familia, sindicatos, etcétera— y no tanto de nuestra adhesión al conjunto de la sociedad que comprende estos subgrupos. Y esta diferencia de alcance refleja una divergencia aún más profunda. Los comunitaristas buscan grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien. Se esfuerzan en promover una «política del bien común», mediante la cual los grupos puedan fomentar una concepción compartida del bien, aun cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines. Creen que las personas tienen un vínculo «constitutivo» con

los valores del grupo al que pertenecen, y que limitar los derechos individuales para fomentar los valores compartidos no causa perjuicio alguno.

La mayoría de los comunitaristas reconocen que estas «políticas del bien común» no son aplicables a nivel nacional. En palabras de Sandel, «el ámbito nacional resulta excesivo para cultivar las convicciones compartidas necesarias para la comunidad en el... sentido constitutivo» (Sandel, 1984, pág. 93; véase MacIntyre, 1981, pág. 221; Miller, 1988-1989, págs. 60-67). Los miembros de una nación raramente comparten valores morales o formas de vida tradicionales. Comparten una lengua y una historia, pero a menudo tienen una visión esencialmente distinta de los fines últimos de la vida. Una identidad nacional común no puede, por tanto, servir de base para una política comunitarista, que únicamente puede existir a un nivel más local.

La perspectiva liberal que defiende insiste en que las personas pueden distanciarse y enjuiciar los valores y las formas de vida tradicionales, y que no sólo se les debe dar el derecho legal de hacerlo, sino también las condiciones sociales que refuerzan esta capacidad (por ejemplo, una educación liberal). Por tanto, me opongo a las políticas comunitaristas a nivel subnacional. Impedir que las personas cuestionen sus roles sociales heredados puede condenarlas a una vida insatisfactoria e incluso opresiva.¹⁶ Y, a nivel nacional, lo mismo que hace que la identidad nacional no sea una base adecuada para desarrollar una política comunitarista —esto es, que la identidad nacional no se apoye en valores compartidos— es justamente lo que permite que la política liberal se pueda basar en ella. La cultura nacional proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar su capacidad para cuestionar determinados valores o creencias.

Dicho en otros términos, el ideal liberal consiste en una sociedad de individuos libres e iguales. Pero, ¿cuál es la «sociedad» adecuada? Probablemente, para la mayoría de las personas es su nación, ya que el tipo de libertad y de igualdad que más valoran, y que más pueden ejercer, es la libertad y la igualdad existentes en su propia cultura societal. Y están dispues-

16. El peligro de opresión refleja que muchos roles y prácticas tradicionales se definieron, históricamente, sobre supuestos sexistas, racistas, clasistas y homófobos. Algunos roles sociales están tan comprometidos con sus orígenes injustos que deberían ser totalmente rechazados, y no sólo gradualmente reformados (D. Phillips, 1993). En algunos lugares, Sandel matiza esta idea de los fines constitutivos de una manera que sugiere que, después de todo, la gente puede distanciarse y evaluar incluso sus fines más profundos. Pero una vez añadidas estas matizaciones, ya no está claro en qué difiere el concepto de individuo de Sandel del concepto liberal al que afirma criticar (véase Kymlicka, 1989a, caps. 2-4; 1990, cap. 5). En su obra más reciente, Rawls ha intentado acomodar la perspectiva comunitarista, y defender el liberalismo sin insistir en la revisabilidad racional de nuestros fines. No creo que su nueva defensa funcione, y explico por qué en el capítulo 8.

tas a renunciar a una mayor libertad e igualdad para asegurar la pervivencia de su nación.

Por ejemplo, un sistema de fronteras abiertas, en el que la gente pudiera cruzar las fronteras libremente y establecerse, trabajar y votar en cualquier país que deseara, probablemente no contaría con muchos partidarios, aunque aumentase espectacularmente el ámbito dentro del cual las personas serían tratadas como ciudadanos libres e iguales. Sin embargo, las fronteras abiertas aumentarían la probabilidad de que la propia comunidad nacional fuera invadida por colonos de otras culturas, y de que ya no pudiera asegurar su supervivencia como cultura nacional específica. Por tanto, tenemos dos elecciones posibles: o el aumento de la movilidad y la expansión del ámbito dentro del cual las personas son libres e iguales, o la disminución de la movilidad y una mayor seguridad de que las personas puedan continuar siendo miembros libres e iguales de su propia cultura nacional. En las sociedades liberales la mayoría de la gente está claramente a favor de la última opción. Más bien preferirán ser libres e iguales dentro de su propia nación, aunque ello implique tener menos libertad para trabajar y votar en cualquier otro lugar, que ser ciudadanos del mundo libres e iguales, si esto significa que hay menos probabilidades de que puedan vivir y trabajar en su propia lengua y cultura.

Y la mayoría de los pensadores de la tradición liberal han estado implícitamente de acuerdo con esto. De entre los teóricos más destacados del liberalismo pocos han sido los que han defendido, o tan siquiera considerado seriamente, las fronteras abiertas. Por lo general han aceptado —o, mejor dicho, se han limitado a dar por supuesto— que la clase de libertad e igualdad que importa a la mayoría de la gente es la libertad y la igualdad dentro de su propia cultura societal. Al igual que Rawls, consideran que «las personas nacen, y se espera que lleven una vida plena» dentro de la misma «sociedad y cultura», y que esto define el ámbito dentro del cual las personas deben ser libres e iguales (Rawls, 1993a, pág. 277).¹⁷

Vemos pues que, por lo general, los teóricos del liberalismo han coincidido —aunque sea implícitamente— en que las unidades básicas de la teoría política liberal son las culturas o las naciones. En este sentido, como señala Yael Tamir, «la mayoría de los liberales son liberales nacionalistas» (1993, pág. 139); es decir, que los objetivos liberales se logran en —y a través de— una cultura societal o una nación liberalizadas.

17. Naturalmente, una vez que la existencia nacional no está amenazada, la gente favorecerá el incremento de la movilidad, puesto que ser capaz de trasladarse y trabajar en otras culturas es una opción valiosa para algunas personas en algunas circunstancias. Para los defensores liberales de las fronteras abiertas —todos los cuales se consideran críticos de la perspectiva liberal ortodoxa— véase Ackerman, 1980, págs. 89-95; Carens, 1987; Hudson, 1986; King, 1983; Bader, 1995.

5. CASOS DIFÍCILES

Hasta aquí he sugerido que los liberales deberían preocuparse de la viabilidad de las culturas societales, dada su contribución a la autonomía de las personas, y dada la profunda vinculación que éstas mantienen con su cultura propia. He argumentado también que una de las características de las minorías nacionales es que poseen el tipo de cultura societal que se debería proteger; característica que no se da en el caso de los inmigrantes, puesto que en lugar de ello se integran en —y por tanto enriquecen— la cultura de la sociedad a la que se incorporan. Esto deja varias cuestiones sin resolver: (1) ¿cómo deberían los Estados liberales responder a las culturas societales que son iliberales?; (2) si las personas tienen tan profunda vinculación con su propia lengua y cultura, ¿por qué no permitir que los inmigrantes desarrollen sus propias culturas societales?; y (3) ¿algunas minorías nacionales han dejado de poseer una cultura societal con el paso del tiempo? En lo sucesivo abordaré cada una de estas cuestiones.

1. ¿Cómo deberían responder los liberales a las culturas iliberales? Algunas naciones y movimientos nacionalistas son profundamente iliberales. Algunas culturas, lejos de permitir la autonomía, se limitan a asignar roles y obligaciones a las personas, y les impiden que las cuestionen o las revisen. Otras culturas conceden a algunos esta autonomía, y se la niegan a otros, como es el caso de las mujeres, de las castas inferiores o las de minorías visibles. Claramente, este tipo de culturas no promueven los valores liberales.

Todo ello demuestra que los liberales no pueden suscribir acríticamente la pertenencia cultural. De hecho, si el compromiso liberal de respetar la identidad nacional se deriva de que ésta permite la autonomía, ¿no deberíamos alentar u obligar a los miembros de culturas iliberales a que se asimilasen a culturas más liberales? Pero, una vez más, esto ignora la manera en que las personas se vinculan a sus propias culturas. 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. Pero merece la pena recordar que todas las naciones liberales existentes tuvieron pasados iliberales, y que su liberalización exigió un prolongado proceso de reforma institucional. Dar por supuesto que cualquier cultura es intrínsecamente liberal y no susceptible de ningún tipo de reforma es etnocéntrico e ahistórico. Además, la liberalidad de una cultura es cuestión de grado. Todas las culturas tienen aspectos iliberales, de la misma manera que son pocas las culturas que reprimen totalmente la identidad individual. En realidad, resulta bastante equívoco hablar de culturas «liberales» e «iliberales», como si el mundo estuviera dividido en sociedades completamente liberales por una parte, y completamente iliberales por otra. En todas las

sociedades hay reformas liberales pendientes, y sería absurdo decir que únicamente deberían respetarse las naciones puramente liberales, mientras que las otras deberían ser asimiladas.

Por consiguiente, como regla general, los liberales no deberían impedir que las naciones iliberales mantengan su cultura societal, sino que deberían promover la liberalización de estas culturas. La cuestión de cómo fomentar la liberalización y, más en general, de cómo los Estados liberales deberían abordar la cuestión de las minorías no liberales es asunto no pequeño, que abordaré en extenso en el capítulo 8.

2. Si, como se ha expuesto, las personas tienen un profundo vínculo con su propia cultura, ¿no deberíamos permitir que los inmigrantes recreasen sus propias culturas societales (convirtiéndose así a todos los efectos en minorías nacionales)? Nada hay de incoherente o de imposible en esta propuesta. Después de todo, muchas de las naciones existentes fueron inicialmente formadas por colonos desarraigados que se asentaron en una nueva tierra. Éste es el caso de las naciones inglesa y francesa en Canadá y en los Estados Unidos.

Pero hay importantes diferencias entre colonos e inmigrantes. Como señala Steinberg refiriéndose a los colonos ingleses que emigraron a América, «realmente no es correcto referirse a los colonos como "inmigrantes", ya que no llegaron al continente como una migración que ingresa en una sociedad extranjera, obligada a adquirir una nueva identidad nacional, sino como la vanguardia colonial que crearía una nueva Inglaterra a imagen y semejanza de la que dejaron atrás». Se diferenciaban a sí mismos de los colonos no ingleses «a quienes característicamente se consideró como extranjeros y que fueron obligados a adaptarse al dominio inglés, tanto en términos políticos como culturales» (Steinberg, 1981, pág. 7).¹⁸ El conjunto de expectativas que acompañaba a la colonización y a la inmigración era sustancialmente diferente: la primera era el resultado de una política deliberada que aspiraba a la recreación sistemática de una sociedad entera en una nueva tierra; la segunda era el resultado de las elecciones de individuos y familias, que optaron por abandonar su sociedad y por unirse a otra sociedad existente.

18. Como señala Higham, «los ingleses, en todas las colonias antes de la Revolución, se consideraban a sí mismos como fundadores, colonos o pioneros —la población constitutiva de estas sociedades coloniales— no como inmigrantes. Suya era la política, la lengua, el modelo de trabajo y de asentamientos, y muchos de los hábitos mentales a los que los inmigrantes se tuvieron que ajustar» (Higham, 1976, pág. 6). Sorprendentemente, hay poco escrito sobre la «teoría de la colonización» y cómo ésta difiere de la inmigración individual. Para una excepción, véase Mills, 1974, especialmente págs. 50, 117-120.

Con todo, esto no hace más que plantear la cuestión: ¿deberían los gobiernos tratar a los inmigrantes como si fueran colonizadores? ¿Por qué no propiciar que los inmigrantes se establezcan juntos —incluso reservándoles un territorio específico— y proporcionarles los recursos y las competencias de autogobierno necesarias para recrear una cultura societal basada en su lengua materna? De hecho, tras la revolución estadounidense se tuvo cierta consideración al permitir que Pennsylvania fuese un Estado de habla alemana. E incluso hoy en día sería imaginable estimular a nuevos inmigrantes procedentes de otro país a que se establecieran como «colonia» y redistribuir las fronteras y las competencias políticas que les permitiesen ejercer el autogobierno.

No considero que esta política fuera intrínsecamente injusta, aunque en la actualidad es difícil imaginar que algún país la adoptase. Pero tampoco es injusto que el gobierno estadounidense (y otras democracias occidentales) hayan decidido no conceder a los inmigrantes el estatus legal y los recursos necesarios para convertirse en minorías nacionales. Después de todo, la mayoría de los inmigrantes (en tanto que distintos de los refugiados) eligieron dejar su propia cultura. Se desarraigaron a sí mismos y cuando vinieron ya sabían que su éxito dependía de su integración en las instituciones de la sociedad de habla inglesa.

En mi opinión, la expectativa de la integración no es injusta, pues los inmigrantes tienen la opción de quedarse en su cultura original. Dada la conexión entre elección y cultura que he esbozado anteriormente, las personas deberían poder vivir y trabajar en su propia cultura. No obstante, como sucede con cualquier otro derecho, se puede renunciar a él, y la inmigración es una manera de renunciar al propio derecho. Cuando decidieron desarraigarse, los inmigrantes renunciaron voluntariamente a algunos de los derechos inherentes a su pertenencia nacional original.¹⁹

Por ejemplo, si un grupo de estadounidenses decide emigrar a Suecia, no tiene derecho a que el gobierno sueco les proporcione instituciones de autogobierno o servicios públicos en su lengua materna. Se podría argumentar que una política gubernamental que permitiese a los inmigrantes estadounidenses recrear su cultura societal beneficiaría a todos y enriquecería al conjunto de la sociedad. Sin embargo, los inmigrantes no tienen *derecho* a este tipo de política, ya que al elegir abandonar los Estados Unidos

renunciaron a los derechos nacionales inherentes a la pertenencia a su cultura original. De igual manera, los inmigrantes suecos en los Estados Unidos carecen de base alguna para reivindicar los derechos lingüísticos o los derechos de autogobierno necesarios para recrear su cultura societal.

Además, a nivel práctico, la mayoría de los grupos étnicos existentes están demasiado «dispersos, mezclados, asimilados e integrados» para ejercer el autogobierno. No son lo suficientemente «compactos, conscientes de sí, y no conservan suficientemente su cultura» como para reunir las condiciones previas, tanto territoriales como institucionales, para el autogobierno (Glazer, 1983, págs. 227, 283; véase Oliver, 1992). E intentar recrear estas condiciones previas entre los inmigrantes recién establecidos probablemente exigiría coaccionar a los inmigrantes que habían empezado a integrarse.

Esto no significa que los inmigrantes voluntarios no tengan derechos relacionados con la expresión de su identidad. Por el contrario, si rechazamos la opción de permitir que los inmigrantes creen su cultura societal, entonces debemos afrontar la cuestión de cómo asegurar que la cultura dominante sea hospitalaria con los inmigrantes y con la expresión de su identidad. La integración es un proceso bidireccional: exige que la sociedad mayoritaria se adapte a los inmigrantes, de la misma manera que los inmigrantes deben adaptarse a ella (Parekh, 1990).

Propiciar la integración requiere, en primer lugar, contundentes esfuerzos para combatir los prejuicios y la discriminación. Esto no sólo implica reforzar rigurosamente las leyes antidiscriminatorias, sino también cambiar la imagen que se da de los inmigrantes en los libros de texto, en los documentos del gobierno y en los medios de comunicación. Además, propiciar la integración puede exigir alguna modificación de las instituciones de la cultura dominante en la forma de derechos poliétnicos específicos en función del grupo, como el derecho de judíos y musulmanes a que se les exima de la legislación que obliga a cerrar los domingos, o el derecho de los *jiji* a que se les exima de las leyes relativas al uso de cascos para circular en moto. Sin estas exenciones, determinados grupos se verían en situación de desventaja en la sociedad a la que pertenecen, sin que a menudo ello se debiese a una voluntad explícita de perjudicarles. Los inmi-

19. Naturalmente, los hijos de los inmigrantes no consintieron, y no está claro que los progenitores deban tener autoridad para renunciar a los derechos de sus hijos. Por esta razón, es importante que los gobiernos se esfuercen para que los hijos de los inmigrantes se sientan «en casa» en la cultura mayoritaria, para sentir que ésta es «su» cultura. Los inmigrantes adultos pueden estar dispuestos a aceptar una existencia marginal en su nuevo país, ni integrados en la cultura mayoritaria ni capaces de recrear su antigua cultura. Pero esto no es aceptable para los niños. Ellos son quienes más sufrirían con la marginación, ya

que sus progenitores cuando menos tuvieron la ventaja de crecer como plenos participantes en una cultura societal en su patria, y pueden inspirarse en esto para añadir significado a las prácticas que intentan mantener, de forma reducida y fragmentada, en la nueva tierra. Los niños tienen el derecho a crecer como plenos participantes en una cultura societal que les proporcione diversas opciones, y los progenitores no pueden alienar este derecho. Por esta razón, si no permitimos que los inmigrantes creen su antigua cultura, entonces debemos trabajar exhaustivamente para asegurar que sus hijos se integran en la nueva cultura.

grantes pueden insistir legítimamente en mantener parte de su herencia, y las instituciones dominantes deberían adaptarse para dar cabida a estas diferencias.

En términos de integración lingüística, el objetivo de asegurar que los inmigrantes aprenden la lengua inglesa no exige que renuncien a su lengua materna. De hecho, todo indica que los inmigrantes aprenden el inglés con mayor facilidad si no se reprime el uso de su lengua materna. Históricamente, los programas de ESL (inglés-como-una-segunda-lengua), y la opinión pública en general, han considerado que el deseo de conservar y emplear la lengua materna, así como de transmitirla a los hijos, era prueba del fracaso de la integración por parte de los inmigrantes. La política lingüística actual parte del supuesto según el cual lo ideal es hacer que los inmigrantes y sus hijos se asemejen al máximo a los angloparlantes nativos monolingües (es decir, que el aprendizaje del inglés exige que pierdan su lengua materna), en lugar de procurar que sean personas bilingües que hablen ambas lenguas con fluidez (es decir, que el aprendizaje del inglés implique dominar otra lengua, además de la lengua materna).

Ésta es una política profundamente equivocada, ya que no sólo perjudica a los inmigrantes y a sus familias, privándoles innecesariamente de su herencia. También priva a la sociedad de un recurso valioso en una economía crecientemente globalizada. Y, paradójicamente, ha demostrado ser contraproducente incluso en términos de fomentar la integración. Las personas aprenden con más facilidad el inglés cuando consideran que éste complementa su lengua materna, en lugar de desplazarla (Skutnabb-Kangas, 1988).²⁰ Además, en la actitud tradicional hacia los inmigrantes hay un sustrato de racismo. Como señala Richard Ruiz, «Añadir una lengua extranjera al inglés se asocia con erudición, estatus social y económico y, quizá, incluso con patriotismo... pero *mantener* una lengua no inglesa implica desventajas, pobreza, baja realización y deslealtad» (Ruiz, 1983, pág. 55).

Por tanto, existen múltiples formas mediante las cuales podrían realizarse esfuerzos especiales para acomodar las diferencias culturales de los inmigrantes. Pero todas estas medidas adoptan la forma de adaptar las instituciones y las prácticas de la sociedad imperante para acomodar las diferencias étnicas, no para erigir una cultura societal separada basada en la lengua materna de los inmigrantes. Por consiguiente, estas reivindicaciones se ven mejor atendidas dentro de los parámetros de lo que he denominado «derechos poliétnicos», no de los derechos nacionales.

Por otra parte, hay pocos indicios de que los inmigrantes prefieran los derechos nacionales a los derechos poliétnicos. Algunos expertos interpretaron el «resurgimiento étnico» que se produjo en los Estados Unidos en la década de los setenta como un rechazo a la integración en la sociedad imperante. Sin embargo, como se expuso en el capítulo 4, esto es algo dudoso. Los grupos étnicos reclamaban mayor reconocimiento y visibilidad dentro de la sociedad a la que pertenecían, no el autogobierno nacional. Gans lo denomina «etnicidad simbólica», para resaltar que carecía casi totalmente de cualquier tipo de existencia corporativa institucionalizada real (Gans, 1979). Lo cierto es que en los Estados Unidos los grupos inmigrantes carecen casi totalmente de la «base institucional» necesaria para tener una cultura societal distinta (Steinberg, 1981, pág. 58; véase Edwards, 1985, págs. 9-10; Fishman, 1989, págs. 666-668). Esto no es sorprendente, ya que la «etnicidad no puede sobrevivir mucho tiempo a la erosión de los puntales materiales e institucionales que se produce —y que se precipita— con la experiencia inmigrante» (Steinberg, 1981, pág. 74).

En otras palabras, el resurgimiento étnico implica una revisión de los términos de la integración, no un rechazo de la integración. El resurgimiento étnico entre los estadounidenses de ascendencia alemana, por ejemplo, no fue un resurgimiento de la idea de que Pennsylvania tenía que ser un Estado de habla alemana. El que semejante propuesta parezca tan ridícula demuestra, en mi opinión, que los grupos étnicos estadounidenses más antiguos hace tiempo que abandonaron cualquier interés en ser tratados como minorías nacionales.²¹ En gran medida, el resurgimiento étnico aspiraba a que el conjunto de la sociedad considerase aceptable, e incluso normal, la posesión de una identidad étnica. En este aspecto obtuvo un éxito sorprendente, lo que ayuda a explicar por qué el «resurgimiento» perdió su urgencia política (Fishman, 1989, págs. 678-680).

Hasta aquí me he referido a los inmigrantes voluntarios. El caso de los refugiados que huyen de las persecuciones es diferente, puesto que éstos no eligieron abandonar su cultura. En realidad, muchos refugiados huyeron de su patria precisamente para poder seguir practicando su lengua y su cultura, que estaban siendo oprimidas por el gobierno (por ejemplo, los kurdos). Puesto que no renunciaron a los derechos inherentes a la pertenencia a su cultura originaria, sería razonable que los refugiados pudiesen, en principio, y si así lo deseasen, poder recrear su cultura societal en algún otro país. Pero, ¿en cuál de ellos? La triste realidad es que los derechos nacionales de

20. En la medida en que los niños inmigrantes se ven perjudicados por la falta de educación bilingüe, esto se convierte en un tema de equidad básica, puesto que las teorías liberales de la justicia consideran que es una grave injusticia perjudicar a las personas en razón de factores no elegidos como etnicidad, raza o clase.

21. Por el contrario, el que los portorriqueños sigan reivindicando que el español sea la lengua oficial de Puerto Rico demuestra que las minorías nacionales no han abandonado sus derechos nacionales. Véase también la discusión de los grupos hispanos en el capítulo 2.

los refugiados son, en primera instancia, derechos que se ejercen contra su propio gobierno. Si este gobierno viola sus derechos nacionales, no hay ningún mecanismo para decidir qué otro país debería subsanar esta injusticia. Y, lamentablemente, es probable que pocos países aceptasen voluntariamente a ningún refugiado si, a consecuencia de ello, se viesan obligados a tratar a los refugiados como minorías nacionales. Por otra parte, los grupos de refugiados, aún más que los grupos inmigrantes, acostumbran a ser demasiado pequeños y dispersos como para reconstituirse en comunidades autogobernadas.²²

Lo mejor que los refugiados pueden esperar, siendo realistas, es ser tratados como inmigrantes, con los correspondientes derechos poliétnicos, y contar con volver a su patria lo más rápidamente posible.²³ Esto significa que, a largo plazo, los refugiados son víctimas de una injusticia, puesto que no renunciaron voluntariamente a sus derechos nacionales. Pero esta injusticia fue cometida por el gobierno de su país, y no está claro que podamos pedir, de una manera realista, que sean los gobiernos huéspedes quienes la reparen.

La línea entre los refugiados involuntarios y los inmigrantes voluntarios es difícil de trazar, especialmente en un mundo en el que se producen injusticias masivas en la distribución internacional de recursos, y en el que se dan distintos niveles de respeto a los derechos humanos. Si una estadounidense de clase media elige emigrar a Suecia, es una elección claramente voluntaria, y muy pocos de nosotros consideraríamos que tiene derecho a reivindicar que el gobierno sueco le proporcione servicios gratuitos en lengua inglesa (o a la inversa, en el caso de una sueca de clase media que emi-

22. Debo subrayar que aquí me estoy refiriendo al relativamente pequeño número de refugiados que se han reestablecido en países occidentales. No estoy hablando de los enormes grupos de refugiados que han surgido en Asia o en África, donde la gente huye a un país vecino para evitar la guerra o la hambruna. Estos grupos se cuentan en cientos de miles o millones de personas (por ejemplo en Pakistán o en Zaire). Pero en Occidente, los grupos de refugiados acostumbran a ser pequeños y dispersos.

23. Canadá otorga algunas concesiones especiales, más allá de los derechos poliétnicos habituales, a algunos refugiados; por ejemplo, los *doukhobours*. Los *doukhobours* inmigraron a Canadá, no voluntariamente como individuos, sino en masa, a fin de preservar su cultura, ya que estaban siendo perseguidos en Rusia. Otros grupos, como los *hutteritas*, fueron voluntariamente, pero sólo debido a las promesas explícitas de los funcionarios de inmigración canadienses de que se les permitiría establecerse como grupo y mantener sus propias instituciones sociales, como las escuelas. En ninguno de estos casos puede decirse que el grupo haya escogido renunciar a las reivindicaciones inherentes a su pertenencia a su comunidad cultural. Los acuerdos especiales referentes a los impuestos, la educación y el servicio militar para estos grupos reflejan que algunos de ellos pertenecen a una categoría intermedia entre las minorías nacionales y los inmigrantes voluntarios, con un estatus intermedio que implica más que los derechos poliétnicos pero menos que el autogobierno. Sobre los derechos de estos grupos, véase Janzen, 1990.

grase a los Estados Unidos). Pero si una campesina etíope emigra a los Estados Unidos, su decisión sólo es voluntaria hasta cierto punto, aunque no estuviese perseguida en su patria, ya que la emigración puede haber sido la única manera de asegurar una vida mínimamente decente para ella y para sus hijos. En realidad, su situación puede haber sido tan calamitosa como la de algunos refugiados políticos. (Todo ello se refleja en el auge del término «refugiados económicos».)

En estas circunstancias, podemos ser más comprensivos con las reivindicaciones de los derechos nacionales. Podemos pensar que las personas no tendrían que abandonar su cultura para evitar una pobreza extrema. Además, la difícil situación de la campesina etíope es, cuando menos parcialmente, responsabilidad nuestra. Creo que la justicia internacional obliga a que los países ricos redistribuyan recursos a los países pobres y que, de haberse hecho tal cosa, quizá esta campesina no se hubiera tenido que enfrentar a tan tremenda elección. Permitir que los inmigrantes procedentes de países pobres recreen su cultura societal puede ser una forma de compensar nuestro fracaso en proporcionarles una oportunidad justa y una vida digna en su propio país.

Quizá en ese caso mi argumento debiera atenerse a lo que Rawls denomina «teoría ideal»; es decir, ¿cuáles serían los derechos de los inmigrantes en un mundo justo? Creo que si la distribución internacional de recursos fuese justa, entonces sería razonable que los inmigrantes no pudiesen reclamar en derecho recrear su cultura societal en su nuevo país. Pero la distribución internacional de recursos no es justa, y hasta que no se resuelva esta injusticia, quizá los inmigrantes de los países pobres deberían poder recrear su cultura societal. No obstante, la única solución a largo plazo consiste en remediar la injusta distribución internacional de recursos. Después de todo, que en los Estados Unidos se trate a los inmigrantes etíopes como si fueran una minoría nacional no resuelve nada al número bastante mayor de etíopes condenados a la mayor de las miserias en Etiopía. Como sucede en el caso de los refugiados, no está claro que considerar a los refugiados económicos en un nuevo país como si fueran una minoría nacional sea la forma más adecuada de reparar unas injusticias que, en última instancia, deben resolverse en su país de origen.

3. ¿Han perdido algunas minorías nacionales su cultura societal? Acabo de argumentar que los grupos étnicos carecen de la «base institucional» necesaria para constituir o mantener una cultura societal distinta. Pero, ¿no han perdido también algunas minorías nacionales la integración societal y la vida institucional que constituyen justamente una cultura societal? Después de todo, las culturas societales no son permanentes e inmutables. Dicho de pasada, si lo fueran, no haría falta recurrir a los derechos específicos

en función del grupo para protegerlas. Así pues, dados los intentos coercitivos de asimilar muchas minorías nacionales —especialmente los pueblos indígenas— no resulta sorprendente que de ciertas culturas sólo queden algunos vestigios. Algunos pueblos indígenas han visto cómo su población era diezmada y se les negaba el derecho a sus propias instituciones, por lo que han sufrido un paulatino proceso de desmoralización.

En estas circunstancias, ¿no sería mejor para los miembros de una minoría nacional integrarse en la sociedad mayoritaria, en lugar de luchar en vano para preservar algo que ya está perdido? Ésta es una pregunta legítima y merece la pena señalar que, de hecho, algunos grupos indígenas eligieron renunciar, como grupo, a sus derechos nacionales, es decir, a que se les tratase como un grupo con una situación desventajosa similar a la de un grupo étnico o racial.

En determinadas situaciones, ésta podría ser la alternativa más prudente, por lo que todo sistema de derechos diferenciados en función del grupo debe dejar abierta dicha opción. Aunque las mayorías nacionales tengan derecho a mantenerse como una sociedad distinta, ciertamente no tienen ninguna obligación de hacerlo.²⁴ Sin embargo, creo que la decisión de integrarse se debe dejar a los propios miembros de las minorías. A las personas ajenas a ellas no les corresponde decidir si y cuándo la cultura societal es demasiado débil como para que merezca la pena mantenerla.

En primer lugar, las culturas mayoritarias tendrían un incentivo perverso para destruir la cultura societal de las minorías nacionales, y después podrían apelar a dicha destrucción como justificación para la asimilación forzosa. No se debería crear un sistema que permitiese que las mayorías se aprovecharan de sus propias injusticias. En segundo lugar, las culturas debilitadas y oprimidas pueden recuperar y fortalecer su riqueza, si se dan las condiciones apropiadas para ello. No hay razón alguna que permita pensar que los grupos indígenas, por ejemplo, no pueden convertirse en culturas vibrantes y diversas, preservando sus tradiciones culturales e incorporando al tiempo lo mejor del mundo moderno, si disponen de las condiciones necesarias para ello. Lo importante es la potencialidad de las culturas societales, no su estado actual, y, conviene recordar que resulta más difícil para las

personas ajenas a ellas juzgar la potencialidad de una cultura que su estado actual.²⁵

Así pues, en general, creo que las minorías nacionales tienen culturas societales y que los grupos de inmigrantes carecen de ellas. Obviamente, no es necesario que las cosas sean así. Es posible hacer que los grupos de inmigrantes se establezcan en una colectividad y darles autoridad suficiente como para que se conviertan de hecho en minorías nacionales, al igual que es posible diluir y dispersar a las minorías nacionales de manera que acaben siendo indistinguibles de los inmigrantes desarraigados. La historia del racismo, del etnocentrismo, del imperialismo cultural, de la segregación, de la guetización y de la discriminación contra las minorías nacionales y los inmigrantes ha creado grupos cuyo estatus está repleto de contradicciones y complejidades. Además, como expuse en el capítulo 2, existen algunos grupos etnoculturales, como el de los afroamericanos, que nunca fueron convenientemente considerados como inmigrantes o minorías nacionales. Existen muchos casos difíciles como éste, así como muchas zonas grises.²⁶

25. Los grupos inmigrantes también pueden tener esta potencialidad, si se les dan las condiciones apropiadas. Sin embargo, de ser correctas mis argumentaciones anteriores, los inmigrantes no pueden reclamar justamente estas condiciones, mientras que las minorías nacionales sí. Asimismo, como argumentaré en el capítulo siguiente, el valor de la pertenencia cultural no es la única base a partir de la cual las minorías nacionales pueden reivindicar derechos específicos en función del grupo. Concretamente, las minorías nacionales pueden tener derechos históricos que no dependen del mantenimiento de una cultura societal distinta.

26. Algunos de estos grupos han originado movimientos nacionalistas, aun no ajustándose al modelo tradicional de grupos «nacionales». Las culturas societales preexistentes incorporadas en un Estado mayor son los grupos que comúnmente se consideran a sí mismos como «naciones» distintas, y que han desarrollado movimientos «nacionalistas». Pero, en algunos casos, una nación ha sufrido una división tan profunda —quizá por motivos raciales o religiosos— que se ha desarrollado en dos o más grupos, cada uno de los cuales llega a considerarse como una nación o un pueblo distinto, aun cuando sigan compartiendo una lengua común. Si las diferencias raciales y religiosas y la discriminación dentro de una cultura societal dada llegan a profundizarse tanto que la vida en común se considera imposible, puede desarrollarse un sentimiento de nacionalidad separada dentro de un subgrupo de la sociedad mayor. Y, con el paso del tiempo, este subgrupo puede desarrollar sus propias culturas «omnipresentes» o «societales» (por ejemplo, las diferencias religiosas en el Punjab o en Irlanda del Norte; las diferencias raciales en Sudáfrica). Los grupos que comparten la misma lengua, y que una vez compartieron básicamente las mismas instituciones, pueden sin embargo sentirse incapaces de compartir una cultura común.

Estas diferencias raciales y religiosas son relevantes en la mayoría de los casos conocidos de movimientos nacionalistas que no están basados en la lengua. Pero cabe señalar que tales movimientos, desde un punto de vista liberal, son al mismo tiempo la causa y el resultado de una injusticia. Excluir a la gente de participar en una cultura y unas instituciones públicas por razones de raza o religión es injusto. Si bien el grupo excluido puede

24. Réaume, 1991. Ésta es la única razón por la que rechazo el supuesto según el cual los derechos de las minorías pueden defenderse en términos del valor intrínseco de la diversidad cultural. Este supuesto no defendería realmente el *derecho* a mantener la propia cultura; en lugar de ello impondría más bien la *obligación* de mantenerla (véase cap. 6, apartado 3). La opción de la integración parece más relevante en el caso de los miembros aislados de una minoría nacional que, por la razón que fuere, se han alejado de la principal concentración territorial del grupo (por ejemplo, los indios estadounidenses que dejaron la reserva y fueron a la ciudad, o los canadienses franceses que viven en el Canadá occidental).

Al subrayar la distinción entre minorías nacionales y grupos étnicos no pretendo resolver todos estos casos difíciles. De hecho, no creo que exista ninguna fórmula mágica que los incluya a todos. Algunas injusticias históricas pueden ser intratables y escapar a cualquier solución teórica, pero cuando menos podemos tener claro cuáles son los intereses relevantes. Dicho de otra forma, lo que importa, desde un punto de vista liberal, es que las personas tengan acceso a una cultura societal que les proporcione opciones significativas susceptibles de abarcar todas las actividades humanas. Existen en el mundo muchos grupos minoritarios que tienen vedado dicho acceso, grupos que están atrapados en una situación contradictoria, incapaces tanto de participar plenamente en la corriente principal de la sociedad como de mantener su propia cultura societal específica. En la medida en que los derechos poliétnicos para los inmigrantes o los derechos de autogobierno para las minorías nacionales ayuden a asegurar el acceso a una cultura societal, pueden contribuir a la libertad individual. El fracaso en reconocer estos derechos crearía nuevos casos trágicos de grupos a los que se les niega el tipo de contexto cultural de elección que sostiene la autonomía individual.

6. INDIVIDUALIZAR CULTURAS

Hasta ahora he dado por supuesto que existen cosas tales como culturas «separadas» y «distintas», por lo que tiene sentido preguntarse si en un país concreto existen una, dos, o más culturas. Pero, ¿es este planteamiento realista? Algunas personas consideran que esta forma de abordar la individualización o singularización de las culturas no tiene sentido. Según Jeremy Waldron, el proyecto de individualizar culturas sociales presupone que las culturas están de alguna manera aisladas y son impermeables a las influencias externas. Sin embargo, Waldron señala que, en realidad, entre culturas se produce un gran número de intercambios. Las culturas se han influido tanto unas a otras que, en su opinión, no tiene sentido decir dónde termina una cultura y empieza otra. De hecho, no existe algo que poda-

empezar a desarrollar su propia cultura omniabarcadora como respuesta, tal cultura separada no se hubiera desarrollado de no haber sido por la injusticia original. Por tanto, los movimientos nacionalistas basados en la religión o la raza evidencian una injusticia, la de no haber logrado una convivencia de acuerdo con los principios liberales. Sin embargo, los movimientos nacionalistas basados en la lengua no necesariamente responden a una injusticia, por lo que persistirían incluso en un mundo idealmente justo. Desde una perspectiva liberal, el nacionalismo basado en la lengua es máximamente consistente con la libertad y la igualdad, puesto que, a diferencia del nacionalismo basado en la religión, no presupone ningún concepto compartido del bien. Por otra parte, a diferencia del nacionalismo basado en la raza, no es intrínsecamente excluyente o discriminatorio.

mos denominar culturas, sino simplemente innumerables fragmentos culturales procedentes de innumerables orígenes culturales, sin ninguna «estructura» que las conecte o que subyazca a ellas.

Waldron acepta que la significación de las opciones depende de que éstas tengan significados culturales, pero rechaza el supuesto de que las opciones de las que dispone un individuo particular procedan de una cultura concreta. En su opinión,

del hecho de que cada opción debe tener un significado cultural no se sigue que deba haber un marco cultural dentro del cual cada opción disponible tenga asignado un significado. Las opciones significativas pueden llegar a nosotros como elementos o fragmentos de diversas fuentes culturales... [El hecho] de que la gente necesite materiales culturales no demuestra que lo que la gente necesita sea «una estructura cultural rica y segura». Demuestra la importancia de acceder a diversas historias y roles, pero no... demuestra la importancia de algo llamado pertenencia a una cultura (Waldron, 1992a, págs. 783-784).

Por ejemplo, Waldron, tras señalar la influencia de la Biblia, la mitología romana y de los cuentos de hadas de Grimm en la cultura estadounidense, afirma que esto no se puede considerar, plausiblemente, como parte de una «estructura cultural» particular, puesto que dichos rasgos

se inspiran en diversas y dispares fuentes culturales: en la Palestina del siglo I, en la herencia del folclore alemán y en la mitología de la república romana... Nos resultan conocidas debido a la inmensa variedad de materiales culturales, de procedencias y caracteres distintos, que tenemos a nuestra disposición. Pero ni su familiaridad ni su disponibilidad los convierten en parte de una única matriz cultural. De hecho, si insistiéramos en que todos ellos forman parte de la misma matriz cultural por el hecho de estar a nuestra disposición, trivializaríamos la individualización de las culturas más allá de cualquier interés sociológico (1992a, págs. 784-785).

Waldron plantea un tema importante. 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.²⁷ Los liberales quieren una cultura societal rica y diversa, y gran parte de la riqueza de una cultura procede de la manera en que ésta se ha apropiado de los frutos de otras culturas. No queremos erigir barreras ex-

27. Por ejemplo, la idea de que los gobiernos deberían preservar la «pureza» de una lengua impidiendo la adopción de términos extranjeros es a menudo iliberal. Muchos países han adoptado este objetivo y han creado academias de la lengua para intentar reforzarlo (Edwards, 1985, págs. 27-34). Se trata de una política errónea, no sólo porque es inú-

clusivistas alrededor de las culturas, aislarlas del «movimiento general del mundo», como dijo John Stuart Mill.²⁸

Según Waldron, desear una vida cultural más rica y diversa y al mismo tiempo insistir en mantener culturas distintas resulta inconsistente. Waldron afirma que este énfasis en la individualización de culturas frustra el proceso de enriquecimiento y diversificación cultural, puesto que la única manera no trivial de individualizar las culturas es definir las en términos de un origen étnico común, que imposibilita aprender de otras culturas. De manera que si queremos incrementar la gama de opciones valiosas de las que pueden disponer las personas, haríamos mejor en abandonar la idea de culturas separadas y fomentar en lugar de ello una *mélange* de significados culturales procedentes de diversas fuentes.

Sin embargo, la conclusión de Waldron es, a mi entender, errónea. Es cierto que las opciones de las que disponen los miembros de cualquier sociedad moderna proceden de diversas fuentes étnicas e históricas. Pero, ¿qué es lo que hace que estas opciones estén «disponibles» o sean significativas para nosotros? Después de todo, los «materiales culturales» que las personas consideran significativos tienen ciertos límites. He argumentado que las opciones están disponibles para nosotros si se convierten en parte del léxico de la vida social; es decir, si se expresan en las prácticas sociales, basadas en una lengua compartida, a las que estamos expuestos.²⁹ En realidad, creo que los ejemplos de Waldron apoyan esta perspectiva, como se sigue de he-

til regular la elección de palabras de este modo, sino también porque gran parte del placer y del interés de una lengua procede de la diversidad de sus orígenes. Sin embargo, este erróneo intento de preservar la pureza de una lengua de la contaminación extranjera es muy diferente de la lucha para mantener la capacidad de emplear la propia (impura) lengua en la vida pública y privada, es decir, de la lucha por no verse forzado a emplear la lengua de otros. Las personas de Francia, Alemania y España que más se han preocupado de preservar la pureza de su lengua no tienen razones para preocuparse por su capacidad de hablar su propia lengua. Por el contrario, muchos de los portorriqueños o los quebequeses a quienes les preocupa conservar sus derechos lingüísticos no tienen interés en vigilar la adopción de términos extranjeros.

28. Como he mencionado antes, Mill pensaba que la única o la mejor manera de asegurar que las naciones más pequeñas participasen en el mundo, en un sentido amplio, era que éstas se asimilasen a naciones mayores. La alternativa para los miembros de las naciones pequeñas era —pensaba Mill— «languidecer ensimismados... girando alrededor de su propia órbita mental, sin participación ni intereses en el movimiento general del mundo» (Mill, 1972, págs. 363-364). Pero el aislamiento y la asimilación no son las únicas opciones. Se puede permitir que las naciones más pequeñas participen en el mundo, pero desde una situación de igual poder, donde puedan ejercer algún control sobre el ritmo y la dirección del cambio cultural.

29. Aunque los miembros de una cultura compartan la misma lengua, de ello no se sigue que todas las personas que compartan la misma lengua pertenezcan a la misma cultura. No todos los anglófonos del mundo pertenecen a la misma cultura. Una cultura, tal

cho que, seguramente, una de las razones por las que los cuentos de hadas de Grimm forman parte de nuestra cultura es precisamente que éstos han sido traducidos y ampliamente distribuidos en inglés. Si los cuentos de hadas de Grimm sólo hubieran estado disponibles en su lengua original, como es el caso del folclore de muchas otras culturas, no nos hubieran resultado accesibles. Así pues, muchas veces se puede trazar la vía mediante la cual nuestra cultura incorpora los materiales culturales de otras naciones. Las obras de otras culturas nos resultan accesibles a través de las traducciones o mediante el influjo de los inmigrantes, que al integrarse aportan determinadas narrativas culturales. Que ésta sea la forma en que aprendemos de otras culturas, o en que incorporamos palabras de otras lenguas, no significa que no sigamos perteneciendo a culturas societales separadas, o que no hablemos lenguas diferentes.

A Waldron le preocupa que el deseo de las minorías nacionales de mantener sus culturas separadas exija que éstas se aislen del mundo exterior. Por ejemplo, interpreta que una de las preocupaciones de los defensores del autogobierno de los pueblos indígenas es preservar la «pureza» y la «autenticidad» de su cultura. Sin duda ésta es la motivación de algunos dirigentes minoritarios, al igual que lo es de muchos grupos mayoritarios que tratan de proteger la pureza de sus culturas ante la influencia externa, como por ejemplo el gobierno iraní, que intenta evitar la influencia occidental, o el gobierno francés, que intenta evitar la «contaminación» extranjera de su lengua.

Pero no existe ninguna conexión intrínseca entre el deseo de mantener una cultura societal distinta y el deseo de aislarse culturalmente. En muchos casos, el objetivo del autogobierno es posibilitar que las naciones más pequeñas interactúen con las naciones mayores a partir de unas bases más equitativas. Correspondería a cada cultura decidir cuándo y cómo adoptarán los avances del mundo en general. Una cosa es aprender del mundo más amplio en que dicha cultura se inserta, otra bien diferente verse barrido por ese mundo; de ahí que las naciones más pequeñas pueden necesitar el derecho a autogobernarse para controlar la dirección y la velocidad del cambio.

como la he definido, implica una historia compartida, así como una lengua común, y su expresión en determinadas prácticas e instituciones societales. Por consiguiente, los inmigrantes anglófonos de Singapur, por ejemplo, deben aprender el «léxico compartido de tradición y convención» que se emplea en la vida estadounidense. Así pues, una lengua compartida constituye una condición necesaria para una cultura compartida, pero no una condición suficiente. Naturalmente, la idea de una «lengua compartida» es escurridiza en sí misma. Por ejemplo, ¿cómo distinguimos las diferentes lenguas de los diferentes dialectos regionales de la misma lengua? Estos juicios son hasta cierto punto arbitrarios y se ven afectados por consideraciones políticas. (A los lingüistas les agrada decir que una lengua es un dialecto con un ejército.)

Por ejemplo, la mayoría de los pueblos indígenas se muestran favorables al desarrollo económico «siempre que puedan controlar su marcha y disfrutar de algunos de sus beneficios» (Gurr 1993, pág. 300). De hecho, muchas veces son las culturas mayoritarias las que han insistido en la «pureza» de las culturas minoritarias. Así, algunos gobiernos han argumentado que las reivindicaciones territoriales únicamente deberían concederse a los grupos que han mantenido su «auténtica cultura». El gobierno brasileño ha intentado reinterpretar los derechos territoriales de manera que únicamente sean aplicables a los «verdaderos indios»; es decir, a aquellos que no hayan adoptado ninguna de las comodidades o los productos del mundo industrializado. El resultado (intencional) es que, en última instancia, «prácticamente nadie puede beneficiarse de estos derechos indios y las tierras codiciadas quedan libres» (Da Cunha, 1992, pág. 284).³⁰

No es ésta la manera en que la mayoría de los propios pueblos indígenas entienden la función de sus derechos nacionales; ni tampoco es la manera en la que entienden la naturaleza de su identidad cultural, que es dinámica y no estática. Aunque los pueblos indígenas no quieren asumir una modernización forzosa, exigen el derecho a decidir por sí mismos qué aspectos del mundo externo incorporarán a sus culturas, por lo que muchos pueblos indígenas han avanzado hacia un estilo de vida más urbanizado y agrícola. Y exigen el derecho a emplear sus recursos tradicionales en el proceso.

Es natural, y deseable, que las culturas cambien como resultado de las elecciones de sus miembros. Por tanto, debemos distinguir la existencia de una cultura de sus «características» en un momento determinado.³¹ El carácter de una cultura puede experimentar un cambio espectacular, como demostró la llamada Revolución Tranquila en Quebec. En el espacio de una década, el Quebec francés pasó de ser una sociedad religiosa y rural a convertirse en una sociedad secular y urbana. Los grupos indígenas están

30. Un problema similar lo plantean los argumentos «ecocéntricos» en favor de la preservación de los derechos indígenas; es decir, la argumentación que aduce que las tierras indias deberían protegerse del desarrollo externo porque ésta es la mejor manera de preservar el entorno natural. Este argumento, popular entre algunos ambientalistas del primer mundo, provoca la limitación de las reivindicaciones indias a grupos cuyas prácticas culturales e identidad étnica se remontan a tiempos inmemoriales. Como señala Da Cunha, muchas discusiones ambientalistas sobre Brasil han considerado a los pueblos indígenas como «parte del escenario natural». Se ha producido la «naturalización» de los grupos indígenas, a los que no se ha considerado como «agentes de sus propios proyectos específicos» (Da Cunha, 1992, págs. 286-287; véase Kymlicka, 1995c). De aquí que los ambientalistas se sientan traicionados cuando los pueblos indígenas intentan mejorar su nivel de vida explotando comercialmente sus recursos naturales (por ejemplo, con la venta o arriendo de exploraciones forestales o minerales).

31. Exploro esta distinción con mayor profundidad en Kymlicka, 1989a, cap. 8.

experimentando cambios similares. Por otro lado, es bien sabido que todas las naciones de la sociedad occidental han experimentado la misma transición, aunque quizá con menor rapidez. El proceso de modernización no cambia el hecho de que estas naciones siguen constituyendo culturas societales separadas, con sus propias instituciones, y empleando sus propias lenguas.

Resulta correcto y adecuado que el carácter de una cultura cambie como resultado de las elecciones de sus miembros. De hecho, esto es lo que hace que, desde un punto de vista liberal, sean ilegítimas las restricciones internas. 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. Esto se sigue de la creencia liberal en la falibilidad y la revisabilidad de nuestras concepciones del bien, que he mencionado antes en este capítulo.

Pero esto es diferente a que la cultura en sí esté amenazada —es decir, que esté en peligro la propia supervivencia de la cultura en tanto que sociedad distinta— como resultado de decisiones tomadas por personas ajenas a dicha cultura. Esto puede suceder si a una minoría nacional se le arrebatan sus tierras, sus derechos lingüísticos y sus instituciones políticas. El deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como sociedades culturalmente distintas no es necesariamente un deseo de pureza cultural, sino simplemente la aspiración al derecho a mantener su propia pertenencia a una cultura específica y a continuar desarrollando dicha cultura de la misma (e impura) manera en que los miembros de las culturas mayoritarias pueden desarrollar las suyas. El deseo de desarrollar y enriquecer la propia cultura es coherente con las interacciones con otras culturas —y, de hecho, fomentado por ellas— en la medida en que esta interacción no se realice en circunstancias de graves desigualdades de poder.

Así pues, la inevitable y, de hecho, deseable, realidad del intercambio cultural no refuta la afirmación de que existen distintas culturas societales.

7. CONCLUSIÓN

En este capítulo he intentado demostrar que los liberales deberían reconocer la importancia de la pertenencia de las personas a su propia cultura societal, en virtud del papel que ésta desempeña a la hora de posibilitar elecciones individuales significativas y sustentar la propia identidad. Aunque los miembros de una nación (liberalizada) no compartan ya valores morales o estilos de vida tradicionales, siguen teniendo una profunda vinculación con su lengua y su cultura propias. De hecho, es precisamente el hecho de que la identidad nacional ya no descansa en valores compartidos —como señaló Tamir, la identidad nacional reside «fuera de la esfera normativa» (Tamir, 1993, pág. 90)— lo que proporciona un fundamento sólido

do a la autonomía y a la identidad individual. La pertenencia cultural nos proporciona un contexto de elección inteligible y nos asegura un sentimiento de identidad y pertenencia, sentimiento al que podemos recurrir para afrontar cuestiones acerca de los valores y los proyectos personales. Por otro lado, que la identidad nacional no requiera valores compartidos explica también por qué las naciones son las unidades apropiadas para la teoría liberal; los grupos nacionales ofrecen un ámbito de libertad e igualdad, así como una fuente de reconocimiento y confianza mutuas, que pueden acomodar los inevitables desacuerdos y disensos sobre las concepciones del bien en la sociedad moderna.

En la medida en que esto es así, los derechos diferenciados en función del grupo que protegen a las culturas minoritarias pueden considerarse no sólo como algo consistente con los valores liberales, sino también como algo que los fomenta. Esto no significa que resulten justificadas todas las medidas que contribuyen a la estabilidad de las culturas minoritarias. En algunos casos, las medidas para proteger la pertenencia cultural pueden ser innecesarias, o bien representar un precio demasiado elevado respecto de otros objetivos liberales. Si las medidas para proteger a las culturas minoritarias son innecesarias o demasiado costosas, una política de «omisión bienintencionada» resultaría justificada en determinadas circunstancias. No obstante, como argumentaré en el siguiente capítulo, insistir en la omisión bienintencionada en todas las circunstancias no es ni justo ni tampoco posible, por lo que debe concluirse que los principios de justicia liberal exigen determinados derechos diferenciados en función del grupo.

Capítulo 6

LA JUSTICIA Y LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS

Hasta aquí he argumentado que para acceder a una cultura societal resulta esencial la libertad individual. También he sostenido que la mayoría de las personas están profundamente vinculadas a su propia cultura y que tienen un interés legítimo en preservar dicho vínculo. Ahora bien, el problema a dilucidar es saber qué reivindicaciones concretas pueden justificarse merced a dicho interés, habida cuenta de que en un mundo con intereses conflictivos y recursos escasos no pueden satisfacerse todos los intereses. Proteger la pertenencia cultural de una persona conlleva costes para otras personas y otros intereses, por lo que resulta imprescindible determinar cuándo resultan justificadas las negociaciones y transacciones entre las diversas partes.

Como he señalado en el capítulo 1, muchos liberales creen que los intereses en la pertenencia cultural de las personas se protegen adecuadamente mediante los derechos comunes de ciudadanía, por lo que las medidas complementarias para proteger dicho interés son ilegítimas. Tales liberales aducen que basta con un sistema universal de derechos individuales para acomodar las diferencias culturales, habida cuenta de que concede a cada persona la libertad de asociarse con otras en virtud de prácticas religiosas o étnicas compartidas. La libertad de asociación permite que personas procedentes de diversos estratos vivan a su manera sin interferencias. Cada individuo es libre de crear o de unirse a varias asociaciones en el «mercado cultural», así como de atraer a nuevos asociados hacia éstas. Cada estilo de vida tiene libertad para atraer nuevos practicantes, por lo que, si algunos de estos estilos de vida no pueden obtener o mantener la adhesión voluntaria de las personas, podrá hablarse de mala suerte, pero no de injusticia. Desde esta perspectiva, conceder reconocimiento político o ayuda a determinadas prácticas culturales o a determinadas asociaciones resulta innecesario e injusto. Resulta innecesario porque un estilo de vida valioso no tendrá dificultad en atraer nuevos practicantes; e injusto, porque subvenciona las preferencias o elecciones de ciertas personas a expensas de los demás.

Quienes abogan por la «separación estricta del Estado y la etnicidad» no niegan que las personas están profundamente vinculadas a su propia cultura (aunque algunos lo hagan); les basta simplemente con aducir que las culturas no necesitan de la ayuda estatal para sobrevivir. Podría argumentarse que, si una cultura societal merece salvarse, sus miembros la mantenen-