



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

“LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL; UNA DISCUSIÓN TEÓRICA PARA
MÉXICO.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN CIENCIAS
POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

PRESENTA:

MARTHA OLIVA REYES SÁNCHEZ

DIRECTOR: DR. JOSÉ FLORENCIO FERNÁNDEZ SANTILLAN

TOLUCA, ESTADO DE MÉXICO, OCTUBRE 2015.



ÍNDICE GENERAL.

INTRODUCCIÓN.	5
I. LA CONCEPCIÓN DE “CIUDADANÍA”.	
1.1.- Recorrido Histórico de la Ciudadanía.	8
1.1.1.- Grecia	8
1.1.2.- Roma	13
1.1.3.- La Ilustración	19
1.2.- Estado	23
1.3.- Los Estudios de Marshall.	30
1.4.- Globalización.	34
1.4.1.- Globalización y Ciudadanía	39
1.4.2.- Migración Transnacional	47
1.5.- Tipología de Ciudadanía	51
1.5.1.- Ciudadanía Diferenciada.	52
1.5.2.- Ciudadanía Comunitarista	53
1.5.3.- Ciudadanía Multicultural	56
1.6.- Nuevos Caminos de Ciudadanía	57
1.7.- Ciudadanía Actual	61
II. LA CUESTIÓN MULTICULTURAL.	
2.1.- Orígenes del multiculturalismo	64
2.2.- Multiculturalismo	69
2.2.1.- Will Kymlicka	72

2.2.2.- Charles Taylor	76
2.2.3.- Jürgen Habermas	79
2.2.4.- Giovanni Sartori	82
2.3.- La Distinción entre Multicultural y Multiculturalismo	83
2.4.- Teorías Políticas y Sociales de Multiculturalismo	87
2.5.- Los Modelos Multiculturales	88
2.6.- El Multiculturalismo Convencional y sus Críticos	90
2.7.- El Nuevo Multiculturalismo	94
2.8.- La Construcción Social de la Identidad.	99
2.9.- La Identidad Cultural: Entre Objetiva y Subjetiva	101
2.9.1.- Entre la resistencia y la solidaridad	103
III. MULTICULTURALISMO EN EL MUNDO.	
3.1.- Multiculturalismo en Europa	107
3.1.1.- La Diversidad Cultural en la Era de la Globalización	110
3.2.- Multiculturalismo en América Latina	114
3.2.1.- El Contexto Latinoamericano entre Diversidad y Pluralismo	117
3.2.2.- La Raza como forma Transversal del Multiculturalismo	122
3.2.3.- Hacia una Definición del Concepto de Multiculturalismo	
Latinoamericano	126
IV.- REFLEXIONES PARA MÉXICO	135
V.- CONCLUSIONES	141
VI.- BIBLIOGRAFÍA	146

INTRODUCCIÓN.

Por razones geográficas e históricas, las tierras emergidas de nuestro planeta se han dividido en seis continentes: Europa, Asia, África, América, Oceanía y el territorio Antártico. Los países de la tierra se encuentran repartidos de un modo desigual entre los cinco primeros continentes, las sociedades humanas se orientan hacia formas de vida cada vez más iguales unas a otras debido a la influencia de los modelos occidentales que se difunden por los medios de comunicación cada vez más poderosos. No obstante, junto a estos modelos uniformizadores, palpita un complejo y variado paisaje humano de etnias, pueblos y culturas milenarias que nos enseñan a valorar y descubrir la enorme riqueza de la humanidad.

Hoy en día hemos podido constatar la diversidad cultural, los conflictos existentes entre grupos de diversas culturas, la falta de concordancia entre los modelos político-administrativos, las culturas y los pueblos que existen en su interior. Hemos observado cómo muchos grupos han denunciado el hecho de que se niegue su existencia y su cultura de alguna u otra forma.

El tratamiento teórico del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, normalmente se ha vinculado con la ciudadanía multicultural; en el contexto de la afirmación de la identidad y diferencia cultural que caracteriza el multiculturalismo. En esta dirección se coloca el discurso académico dominante –por lo general de corte occidental- al presentar la ciudadanía multicultural como un modelo capaz de alojar una heterogeneidad de entidades colectivas, tales como las minorías nacionales, minorías étnicas y todo grupo socialmente excluido o marginado que reacciona contra un sistema excluyente. En este contexto, podemos situar las teorías liberales más influyentes de la ciudadanía, como la expuesta por Will Kymlicka, Iris Marion Young, entre otros autores afines a la ciudadanía diferenciada.

Entre las propuestas señaladas, la más persuasiva en términos teóricos, sin duda es planteada por Kymlicka (1996), al hacer una equiparación entre los pueblos indígenas y las minorías nacionales, minimizando cualquier diferenciación sustancial entre ellos, en virtud de que se trata de dos entidades que guardan

ciertas similitudes en términos estructurales, institucionales, y mantienen patrones culturales parecidos; es más, comparten el mismo propósito de la autodeterminación colectiva, aun cuando las vías seguidas difieran entre sí. Frente a este planteamiento, considero que existe “un punto ciego” en la concepción del filósofo canadiense al asimilar a los pueblos indígenas en un mismo modelo de ciudadanía multicultural.

A la vista de lo expuesto, el presente trabajo de investigación plantea una aproximación a la ciudadanía Mexicana a partir de la discusión de la ciudadanía multicultural, siguiendo básicamente dos planteamientos mutuamente interrelacionados: el primero, de índole general, que pretende responder si en efecto, el multiculturalismo y la ciudadanía multicultural es el modelo que sustancia la demanda de autodeterminación de los pueblos indígenas

El esquema general de la investigación está dividido en tres partes. La primera de ellas comprende el apartado de la ciudadanía, cuya finalidad consiste básicamente poner en cuestión la indeterminación conceptual de la ciudadanía y por ende de la ciudadanía multicultural. La segunda desarrolla la cuestión multicultural, y está centrada en analizar la especificación del multiculturalismo a partir de las dimensiones de la cultura y la identidad. En el tercer apartado se dedica al desarrollo de la ciudadanía multicultural en Europa y en América Latina caracterizados por una tendencia distintiva entre pueblos indígenas y minorías nacionales como modelos y principales pilares para la construcción de una ciudadanía multicultural, es en este apartado donde resalto reflexiones específicas para México siendo estas el resultado de todo el trabajo analítico desarrollado en los apartados anteriores.

La justificación de estos tres capítulos tiene por objetivo evidenciar la insuficiencia del lenguaje de la cultura, que subyace en el modelo de la ciudadanía multicultural en la gestión de la diferencia cultural, a través del reconocimiento formal de los derechos. Esto constituye la fuente principal por la que atraviesa el discurso jurídico-político de la ciudadanía multicultural, en cuanto que plantea la necesidad

de desarrollar la esfera política a través de la autonomía, autogobierno o autodeterminación; promueve la apertura analítica del derecho mediante la exigencia del pluralismo jurídico en el reconocimiento del derecho propio o la jurisdicción indígena; llevando la cultura al espacio público en el contexto de identidades culturales diferenciadas.

I. LA CONCEPCIÓN DE “CIUDADANÍA”

1.1.- RECORRIDO HISTÓRICO DE LA CIUDADANÍA.

El concepto de ciudadanía ha cambiado a lo largo de la historia occidental, haciéndose cada vez menos excluyente. La ciudadanía en tanto construcción se encuentra relacionada con distintas formas de organización humana, y las mismas se van transformando a lo largo del tiempo. Como bien señala François Dubet —Conviene tener presente que no hay una sola ciudadanía; ésta cambia según las épocas, los países y las tradiciones, y sobre todo, no es homogénea y abarca varias dimensiones más o menos contradictorias entre sí (Dubet, 2003; 220)

Esta afirmación nos permite entrever que aquello que pareciera ser un concepto unívoco, es por el contrario polisémico, por lo cual es preciso desentrañarlo para cada tiempo y lugar determinado. Reconociendo que la ciudadanía es una construcción histórico-social, su estudio requiere enfocarnos en una sociedad determinada y analizar las concepciones y los sentidos dominantes en que se sostiene de forma articulada con las prácticas que responden a tales concepciones.

1.1.1.- GRECIA

El Critón es uno de los escritos de la primera época de Platón que data del año 396 a. C., después del viaje que realizó Platón por Egipto, el Critón es un diálogo entre Sócrates y un discípulo suyo Critón que se produce cuando Sócrates ya ha sido condenado a muerte y este se encuentra ya en la cárcel, esperando a que se haga efectiva su condena de muerte. Critón de Atenas (griego antiguo Κρίτων, Criton, Krítón) fue un filósofo griego del siglo V a. C., amigo y discípulo de Sócrates, más conocido por su amistad con éste que por su condición de filósofo. Fue uno del círculo de amigos de Sócrates que intentó convencerlo para huir de la prisión. Sus hijos Critóbulo, Hermógenes, Epígenes y Ctesipo, también fueron discípulos de Sócrates.

Según Sócrates, el hombre al pertenecer a una sociedad hace una promesa tácita de obedecer a las leyes (contrato de ciudadanía). En esta obra, él se encuentra ya condenado a muerte y está a la espera de que la sentencia fatal sea ejecutada. En esta situación aparece Critón, discípulo y amigo fiel, que ha logrado organizar las cosas para que Sócrates huya de la cárcel y evite beber el veneno que terminará con su vida. El camino de la huida conlleva el destierro, si Sócrates escapa lógicamente ya no podrá vivir en Atenas. Y esta posibilidad es rechazada por el maestro. Prefiere morir que vivir en una población bárbara, o incluso en otra ciudad griega, el destierro supondría dar la espalda a su amor por las leyes de Atenas.

Es por ello que Sócrates -como narra Platón en el diálogo Critón- se niega a fugarse de la cárcel y acepta su injusta condena a muerte. De haberse fugado hubiera cometido un acto injusto, desobedecer las leyes, rompiendo así la promesa que había hecho con Atenas, su ciudad. Y, como Sócrates decía, "Es mejor padecer injusticia que cometerla". En la teoría antropológica para Platón el ciudadano representa al Estado, es como un Estado en miniatura al igual que el Estado, el ciudadano también está dividido en su interior en tres niveles, en tres almas, Platón habla del ser humano dual, compuesto por cuerpo y alma.

El alma es el motor que mueve el cuerpo. Esta alma viene del Mundo de las Ideas, y porta todos los conceptos perfectos y todas las ideas, las lleva al cuerpo físico. Así pues, el alma trae el conocimiento al cuerpo, que para conocer no tendrá que aprender, sino recordar. Platón habla también, de que el alma está compuesta por tres fuerzas, que tienen diferentes funciones y se localizan en distintos lugares del cuerpo. Las tres partes del alma son:

-La parte racional: es la que nos diferencia de los animales. Se localiza en el cerebro y su cualidad es el uso de la razón, la inteligencia.

-La parte irascible: es fuente de pasiones nobles, como la valentía, el coraje. Se localiza en el pecho y su cualidad principal es la fortaleza.

-La parte concupiscible: es la que tiene que ver con los deseos descontrolados. El deseo de comer, beber, descansar... han de ser controlados por la temperancia. Esta parte del alma se localiza en el vientre.

Para explicar sus ideas antropológicas Platón, en el Fedro, nos cuenta el Mito del Carro Alado, en el que un auriga (conductor de carros) va sobrevolando el cielo en su carro tirado por dos caballos cuando, de pronto, algo en el suelo atrae la atención de uno de ellos. Éste caballo, atraído por aquello que le ha llamado la atención, desvía el rumbo del carro y todos caen al suelo. Al caer, se funden en un solo ser: el ser humano.

Platón abogaba por seguir el camino del alma racional y de la irascible, usando la razón y teniendo la moral fortalecida, y dejar a un lado al alma concupiscible, que nos lleva a los deseos y nos aparta del camino del bien, aun así, sabía que la mayoría de las personas preferían comer, beber, tener sexo y descansar antes que vivir de forma moral, usando siempre la razón y controlando los deseos. De todas formas, esta es la Teoría Antropológica de Platón, que simplemente intentó hacer de ellas mejores personas.

Los primeros filósofos (Platón y Aristóteles) conciben a la ciudadanía desde una perspectiva política es decir que la ciudadanía es concebida, en principio, como la relación política del individuo y el Estado en Grecia. Cabe reconocer que el concepto de ciudadanía no es ni uniforme ni claro en Grecia, ni siquiera para los pensadores políticos de la época clásica, incluido Aristóteles. En todo caso, puede decirse que la ciudadanía, en su sentido más pleno, no es meramente la inscripción en un registro (aunque implique este y otros requisitos legales) sino el status caracterizado y definido por la participación en el gobierno.

Jugando con las palabras cabría decir: no se trata simplemente de que alguien puede participar en el gobierno porque es ciudadano, sino al revés: alguien es ciudadano en la medida en que puede participar en el gobierno. Volviendo a la Política de Aristóteles, resulta llamativo observar cómo este filósofo se pregunta en un pasaje si son ciudadanos todos, incluidos los que se dedican a trabajos

manuales, o bien es ciudadano solamente aquel que puede participar en los órganos de gobierno (Política III, 5, 127734-45).

La pregunta resulta llamativa por varias razones: en primer lugar, porque pone de manifiesto que las situaciones reales de participación en el gobierno variaban de unos estados a otros y de unos regímenes a otros (la reducción anteriormente de la asamblea ateniense a solamente cinco mil en el año 411); en segundo lugar, porque muestra que el concepto mismo de ciudadano andaba lejos de estar claro; en tercer lugar, porque permite constatar que la reflexión teórica sobre la política giraba en torno a problemas reales de la polis.

Pero además de todo esto, la pregunta aristotélica expresa la existencia real de dos clases o categorías de miembros de la polis: los que gozaban de ciudadanía plena y los que sólo parcial o imperfectamente gozaban de ella (las mujeres, los niños y a menudo los miembros de ciertas clases sociales inferiores así como los dedicados a ciertos oficios, por más que unos y otros fueran libres y pertenecientes, por nacimiento, a la polis). Los plenamente ciudadanos son, pues, los que participan en el gobierno de la ciudad

El concepto de ciudadanía abarca tres siglos a través de los cuales quedará depositada en nuestra cultura la concepción de persona y de ciudadano que, con diferentes variaciones, atravesará toda la Historia de Occidente. En la Grecia clásica los primeros pensadores que se ocuparon extensamente de la educación ético-cívica fueron Platón y Aristóteles, sería en el contexto de las antiguas ciudades griegas de los siglos V y IV a.C., donde sistematizaron la idea de ciudadano y anticiparon el concepto de persona.

Desde esta óptica, Aristóteles ya nos señalaba en su "Política" la relatividad del concepto de ciudadanía al afirmar que: — (...) a menudo se discute sobre el ciudadano y en efecto no todos están de acuerdo en quién es ciudadano. El que es ciudadano en una democracia con frecuencia no es ciudadano en una oligarquía (Aristóteles, 2007; 165). De allí que para este autor resultara tan importante estudiar distintos regímenes políticos tanto ideales como existentes. Según Aristóteles, la naturaleza misma del hombre pone de manifiesto la

incapacidad de éste para vivir aisladamente, así como su necesidad de mantener relaciones con sus semejantes en todos los momentos de su existencia.

A partir de este paradigma se hace necesaria la creación de una organización llamada Estado. En este, el individuo es solicitado por las leyes y por las instituciones políticas; y en él, el individuo goza de derechos que lo convierten en ciudadano pleno, esta condición depende fundamentalmente del tipo de gobierno que dirige un Estado. En nuestro país ser ciudadano implica una serie de obligaciones y prerrogativas en el marco de la Constitución Política de México como lo determina el artículo 34 de la Carta Magna mismo que en un principio y hasta el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines eran ciudadanos mexicanos solo los hombres y es hasta que mediante un decreto presidencial Ruiz Cortines modifica el artículo 34 señalando que: “Son ciudadanos de la República los varones y las mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan, además, los siguientes requisitos...”

En la concepción aristotélica “es un ciudadano el individuo que puede tener en la asamblea pública y en el tribunal voz deliberante”, aclarando que sólo el hecho de poder acudir a un tribunal como demandante o demandado no constituye la condición de ciudadano, que puede ser mandado mediante un contrato. Un ejemplo son los extranjeros que pudieran ser demandados pero que no poseen la condición de ciudadanos, según Aristóteles, sólo en la democracia se pueden ejercer los derechos plenos como ciudadano. Los esclavos expresamente no poseen la condición de ciudadanos, tampoco las mujeres, los jóvenes que no han llegado a la edad de inscripción cívica, y los ancianos que han sido ya borrados de ella, aunque estos últimos son ciudadanos, se encuentran en una posición que les impide ejercer pleno goce de sus derechos, los primeros como ciudadanos incompletos, los segundos como ciudadanos jubilados.

En una situación similar se encuentran los ciudadanos declarados infames y los desterrados, quienes tampoco pueden ejercer plenamente sus derechos. Estos aspectos nos permiten reflexionar que dependientes son las concepciones de ciudadanía de las prácticas, la organización social y de los complejos procesos

históricos de estructuración social en una formación social determinada como es el caso de México.

1.1.2.- ROMA

En Roma, a diferencia de Grecia se mantuvo una prolongada vigencia durante unos quince siglos considerada como una forma de gobierno democrática o no desde el punto de vista de la actualidad (recordemos que república y democracia no siempre son la misma cosa)¹, lo que no puede discutirse es que ha permitido mantener un camino que es el que nos ha conducido al momento en el que nos encontramos. El modelo romano no fue estático, sino que evolucionó en diferentes fases.

REPÚBLICA

El modelo romano implicaba la creación de distintos grados de ciudadanía. Por ejemplo, se permitía a los esclavos que en algún momento pudieran conseguir esta condición, y también podían tener acceso a ella individuos pertenecientes a las tierras conquistadas por el imperio. Un punto de inflexión para la creación de una ciudadanía romana se dio en el año 494 a.C., cuando las protestas de los plebeyos en el monte Aventino permitieron establecer un pacto con los patricios. Como resultado de este acuerdo se comenzaron a nombrar los primeros Tribunos del Pueblo, que otorgaban a los plebeyos una cierta protección contra abusos e injusticias. El modelo romano se transmitía por vía paterna, de modo que cualquier hijo de ciudadano obtenía nada más nacer, de forma automática, el estatus de ciudadanía.

El emperador Augusto ordenó que se establecieran controles en este sentido, como fue el caso de un registro escrito, que en la práctica era un "certificado de ciudadanía". De esta manera, el ciudadano vivía bajo la esfera del derecho

¹.El término "Democracia", se refiere a una forma de gobierno. En cambio, una "República" es un sistema político, que se fundamenta en el imperio de la ley (Constitución) y en la igualdad de todos sus habitantes ante la ley.

romano, tanto en la vida privada como en la pública. La condición de ciudadanía implicaba una serie de derechos y también, como es natural, de obligaciones: bajo la esfera de los deberes se incluían, básicamente, la realización del servicio militar y el pago de determinados impuestos; en cuanto a los derechos, el que tiene que ver con pagar menos impuestos que aquellos que no eran ciudadanos era el más destacable fuera del ámbito estrictamente político.

También un ciudadano podía realizar diversas cosas: casarse con cualquiera que perteneciera a una familia a la vez ciudadana; negociar con otros ciudadanos; un ciudadano de provincia podía exigir ser juzgado en Roma si entraba en conflicto con el gobernador de la provincia de residencia, etc. En el ámbito político, la ciudadanía implicaba tres tipos de derechos: votar a los miembros de las Asambleas y a los magistrados, poseer un escaño en la Asamblea y poder convertirse en magistrado. Pero, como señala Derek Heater, no todo se reducía a algo formal, sino que funcionaba algo más profundo: “detrás de las obligaciones específicas que conllevaba la ciudadanía se encontraba el ideal de virtud cívica (*virtus*). Un elemento específico del modelo romano es que el poder político no estaba ni mucho menos tan repartido en Roma como en Grecia.

En el período de la República el poder residía en el Senado y en los cónsules, mientras que durante el Imperio la figura del emperador era la que más atribuciones acaparaba. A pesar de la escasa capacidad política con que contó la Asamblea popular, el título de ciudadanía contó en Roma republicana con bastante prestigio. Los derechos que confería no eran tantos, en cantidad y también en calidad, como los que tenían que ver con las polis griegas, pero pertenecer a la realidad romana era motivo de orgullo, como puede verse en la declaración “*Civis Romanus sum*” (soy ciudadano romano); en este caso podríamos decir que la condición de ciudadanía imprimía en el individuo unos atributos más vinculados al reconocimiento social que una efectividad de ejercicio sociopolítico.

Otra diferencia con respecto a la realidad griega tiene que ver con las dimensiones territoriales de la condición de ciudadanía: en este caso los límites de la

ciudadanía romana se extendieron más allá de la capital imperial, y esa extensión, como todo el mundo sabe, fue infinitamente superior al de las polis griegas. Roma nació precisamente como una ciudad-estado, pero la rapidez de sus conquistas alteraron radicalmente su naturaleza. En el año 338 a.C., con motivo de sus ya múltiples conquistas, Roma puso en funcionamiento un nuevo tipo de ciudadanía; la de segunda clase, una especie de semiciudadanía, que no implicaba los mismos derechos que los de la de primera clase. Por ejemplo, el derecho al voto no estaba incluido, lo que, entre otras cosas, impedía que pudieran convertirse algún día en magistrado.

También, para evitar conflictos con pueblos vecinos que ambicionaban la ciudadanía romana, y como modo de obtener su lealtad, se aprobó la llamada *lex Julia* (90 a.C.), que otorgaba una ciudadanía recortada a cientos de miles de personas de toda la península itálica; “La ciudadanía romana era ahora algo parecido a un estatus ‘nacional’, en ningún caso limitado geográficamente a la ciudad de Roma” (Heater 2007: 69). Julio César introdujo la condición ciudadana también en las tierras galas del norte de lo que ahora es Italia (la llamada Galia Transalpina), pero aplicó medidas de similar estilo en el interior de sus fronteras, como es el caso de los médicos, que obtuvieron con este mandato el derecho al voto.

PRINCIPADO

El Principado de Roma es el período de la Historia de Alto Imperio romano que va desde el ascenso de Octavio Augusto (27 a. C.) a la llegada de Diocleciano (284 d. C.). Este tipo de gobierno es el resultado de la evolución de las instituciones republicanas, adaptándolas a las provincias imperiales y su propio tesoro (Fiscus), y los antiguos organismos con las provincias senatoriales y el Aerarium o tesoro público. Pero en la práctica el gobierno es un protectorado, donde el Príncipe ostenta todos los poderes (Auctoritas, Maiestas y Potestas) y vigila a las autoridades clásicas. El Principado fue una monarquía colegiada, a la cual sucede el Dominado (*cuarto período*) que se va a caracterizar por ser una monarquía absoluta, sin asociados al gobierno, a diferencia del principado, que es

una democracia autoritaria. El Principado evolucionó notoriamente hacia una autocracia fundada en el poder militar desde Augusto hasta Diocleciano.

El principado nació a partir de la acumulación de cargos realizada por el heredero de Julio César: César Augusto, que tras la batalla de Actium, (año 31 a. C.); acumuló los poderes de: tribuno de la plebe (inmunidad tribunicia y derecho a veto de las decisiones senatoriales), cónsul (gobernante supremo de Roma, comandante en jefe del ejército y promulgador de leyes) y princeps senatus (primer hombre del senado). Estos cargos fueron los mismos que acumuló el propio Julio César, padre adoptivo de Augusto, durante su mandato como dictador vitalicio, y que provocaron que fuera asesinado por una facción conservadora, que le acusaba de querer proclamarse rey de Roma.

En la época del principado, se produjeron tres fases en las que la ciudadanía aumentó en número:

1. Entre el 27 a.C. y el 14 d.C., cuando Augusto otorga la condición ciudadana a los soldados que, no siendo ciudadanos, finalizaban su actividad militar. En esta época aumentó el censo electoral.
2. Durante los reinados de Claudio (41- 54) y de Adriano (117-138). El primero otorgó la ciudadanía a muchos no itálicos, además de animar a los galos a formar parte del Senado y a ocupar cargos públicos. Sin embargo, en esta época las diferencias de clase, entre los de clase superior (*honestiores*) y los de inferior (*humiliores*), eran mayores que nunca.
3. La tercera fase es la más importante. El emperador Caracalla (211-217) promulgó la Constitución Antoniana (o Decreto Antoniniano) el año 212, que se convirtió en la ley más importante y reconocida relacionada con la ciudadanía romana.

La ciudadanía alcanzaba su máximo nivel de igualdad y amplitud, lo que determinó una cierta pérdida de valor simbólico (anteriormente señalado en el caso de la proclamación del *Civis Romanum Sum*), pues al estar al alcance de cualquiera, la ciudadanía ya no permitía defender planteamientos elitistas de

ningún tipo por parte de quienes la hubieran obtenido. También se reconocía de alguna manera la doble ciudadanía (romana y cosmopolita) que defendían los estoicos, pues el concepto de ciudadanía se adaptaba a un espacio político en cierta forma mundial (para los romanos el Imperio alcanzaba las dimensiones del mundo conocido).

Estos diferentes principios determinan un tipo de ciudadano distinto en cada una de estas ciudades-estado. En las ciudades-estado griegas, el papel activo del ciudadano se hace realidad por primera vez en la historia política de Occidente, y a su vez, la república romana define, también, por primera vez, el status jurídico de ciudadano, que consiste en el reconocimiento de derechos y deberes al ciudadano. A pesar de estas diferencias, se debe encontrar lo común de estas realidades políticas, y conformar el modelo de ciudadanía de la antigüedad, ya que este modelo inicia y marca los posteriores estudios de ciudadanía.

La política y ética en la ciudadanía actual es un rasgo que debemos también a estas realidades políticas de la antigüedad. Con posterioridad, se produce un proceso de racionalidad en el ámbito político que desvincula la política del marco ético, y con ello, al ciudadano de una verdadera e importante virtud cívica. En otros modelos de ciudadanía también aparecen ciertas virtudes públicas, pero su contenido no tiene elementos tan comunes como en las realidades de Grecia y Roma, donde el sacrificio por la ciudad, el amor a la patria, en definitiva, la existencia dedicada a la ciudad, se convirtió en la forma de vida más digna. Así, puedo finalizar con las palabras de H. Arendt: “La propia excelencia, areté para los griegos y virtus para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque está, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno” (Arendt, 1996;158).

A continuación presento un cuadro comparativo donde resalto las principales características del modelo de ciudadanía en Grecia y Roma, con dicho cuadro doy paso a las conclusiones del apartado de la ciudadanía en la antigüedad.

Cuadro I. Ciudadanía en Grecia y Roma

Grecia	Roma
<ul style="list-style-type: none"> • La ciudadanía tiene dos características fundamentales: <ul style="list-style-type: none"> - Pertenece solo a una élite. - Representa un vínculo de carácter religioso. • Es la relación política del individuo y el Estado. • No eran ciudadanos, ni los esclavos, ni las mujeres, ni los niños. • Para ser ciudadano tenías que ser varón de cierta edad. • Las principales obligaciones eran: acudir a la guerra para defender al país, respetar la religión y las leyes propias, participar en la asamblea de gobierno, pagar impuestos, no casarse con extranjeros, etc... • El incumplimiento de estas conllevaba una muerte social. • Los ciudadanos tenían derecho a votar y elegir cargos públicos, así como ser elegidos, también podían asistir a plazas públicas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ser ciudadano en Roma significaba ostentar una serie de privilegios en relación a las leyes, la sociedad, la adquisición de propiedades, etc... • Evoluciona en dos fases: <ul style="list-style-type: none"> - Republica: los ciudadanos podían votar para elegir magistrados y podían reunirse en comicios para proponer leyes. - Principado: el ciudadano romano es muy importante para ascender socialmente. • Tenían la ciudadanía los hijos de un matrimonio legal de un ciudadano, esclavos liberados y sus hijos. • Los ciudadanos romanos podían perder la ciudadanía si una persona se trasladaba voluntariamente a vivir en alguna ciudad o si un individuo cometía traición. • Ni los esclavos, mujeres o extranjeros eran considerados ciudadanos.

Fuente: Elaboración propia con base en David Held, Ciudadanía y autonomía, Política n.3, 1997.

Podemos concebir que en la antigüedad los ciudadanos son el elemento básico y privilegiado de las ciudades-estado (Grecia y Roma), y tienen obligaciones

militares y políticas para con ellas, y éstas les reportan prestigio y honor, siendo este ámbito público el más importante en la vida del hombre.

La ciudadanía de la antigüedad desaparece con la ciudad-estado. Las características que conforman esta ciudadanía no vuelven a darse en la historia política de Occidente. Con mayor precisión, se puede decir, que no nos volveremos a encontrar con un ciudadano soldado, propietario del suelo, y que sostiene política y económicamente la organización a la que pertenece con tan alto grado de participación.

1.1.3.- LA ILUSTRACIÓN.

La Ilustración surgió en el siglo XVIII y viene representada por las ideas de filósofos como Locke y Rousseau, la crisis de la monarquía absoluta empezó un siglo antes en Inglaterra, con la denominada Revolución Gloriosa de 1688, cuando se instauró un régimen constitucional que equilibraba los poderes del rey y el Parlamento. Uno de los principales exponentes de la revolución liberal y de la teoría del contrato social fue Locke, según él ningún poder es legítimo si no cuenta con la aprobación de los gobernados. La función del Estado es asegurar los derechos individuales: libertad, igualdad y propiedad.

Defendía una concepción liberal del Estado y de la ciudadanía, estas libertades solo pueden hacerse efectivas bajo la tolerancia, entendida como libertad religiosa y la no interferencia del Estado en cuestiones de conciencia. Un gobierno liberal no puede imponer a los ciudadanos ninguna creencia religiosa, ideología política o norma moral. En consecuencia, liberalismo y tolerancia son conceptos inseparables. La Ilustración francesa supuso un Estado democrático. Rousseau defendía el interés general por encima de los intereses individuales. Hay que aclarar que la voluntad general no es la simple suma de las voluntades individuales. Por lo tanto era necesario fomentar los sentimientos de fraternidad y de pertenencia a una nación.

Las ideas ilustradas tuvieron una gran influencia en los cambios sociales y políticos del siglo XVIII, sobre todo en las revoluciones americana y francesa. El

pensamiento de Locke impregna la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776, donde los antiguos súbditos de las colonias se convirtieron en ciudadanos de un nuevo Estado, cuyos fundamentos eran los derechos como la libertad y la igualdad. Se constituyó un gobierno liberal y democrático en el que la tolerancia resultó fundamental.

La revolución francesa se inspiró en las ideas de Rousseau, la voluntad general. Sin embargo estas ideas son incompatibles con la monarquía absoluta, la cual fue derrocada para instaurar una República de ciudadanos libres. Los excesos revolucionarios acabaron implantando el terror. A pesar de todas las sombras e imperfecciones de la revolución se implantó la soberanía popular y la consolidación de un estado de ciudadanía que perdura.

Pero para entender correctamente la evolución moderna del concepto de ciudadanía debemos profundizar en algunos aspectos de sus orígenes ilustrados, al principio llenos de ambigüedades². Según Álvarez Ortega (2004) se establece en primer lugar su posición en contraposición al concepto prerrevolucionario de súbdito (cuestión de derecho privado determinada fundamentalmente por la residencia), de pasividad política y social para pasar a un status libertatis, en el que se disfruta de derechos civiles por parte de los franceses frente a los extranjeros, pero sin participación en la comunidad política.

Y en segundo lugar la acepción de ciudadanía hace surgir el concepto de nacional, aquél que perteneciendo a la nación no podía ejercer derechos políticos porque no tenía la ciudadanía activa. En la Constitución del año III se incluyó una “Declaración de Derechos y Deberes del Hombre y del Ciudadano”. Eran ciudadanos los que tenían derecho al voto³, esta panorámica se refiere al

² Así se puede comprobar en Troper, M. “The concept of citizenship in the period of the French Revolution” en *European citizenship. An institutional challenge*, Kluwer Law International, The Hague, London, Boston 1998. p.29

³ Suponía la exclusión de las mujeres, los menores, los que no hubieran residido al menos un año en suelo francés, o los no anotados en el registro civil. Aquellos que no son ciudadanos son simplemente franceses, es decir nacionales. Es de señalar que para que un extranjero accediese a

arranque revolucionario. Para Pérez Luño (2007) la Revolución francesa será, ante todo, la revolución de los ciudadanos, y la cualidad de ciudadano pasará a ser desde entonces, el centro de imputación del conjunto de derechos y libertades que corresponden a los miembros de un Estado de derecho. Así ciudadanía, derechos fundamentales y Estado de derecho, no solo son categorías jurídico-políticas que emergen en un mismo clima histórico sino que se condicionan e implican mutuamente.

Es así que la noción de ciudadanía se va transformando en un amplio concepto político, cuya influencia continúa presente en el pensamiento actual. La nación se convierte en fuente de la soberanía estatal, transformándose desde una magnitud pre-política (*populus* o *gens*) en un elemento constitutivo. La nación de ciudadanos encuentra su identidad no en rasgos comunes, étnicos o culturales⁴, sino en la praxis de ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación.

“El Estado debía legitimarse -reconoce Paricio Aucejo (2002) - estrechando sus vínculos con los ciudadanos: el ciudadano se transformó en la fuente de la que el Estado derivó su legitimidad⁵. Si antes se entendía la soberanía popular como una restricción o inversión de la soberanías del príncipe, descansando en un contrato entre el pueblo y gobierno, ahora no se la concibe como una transferencia de

la ciudadanía francesa precisaba cinco años de residencia, juramento civil y haber adquirido inmuebles o desposado a una francesa o haber abierto un establecimiento mercantil o agrícola.

⁴ Sea descendencia, tradición compartida o lengua común.

⁵“Con respecto a la puesta en práctica de este fundamental cambio en las relaciones entre el individuo y la comunidad política, fue particularmente importante que se cumplieran tres condiciones: a) el Estado debió transformarse de una organización administrativa al servicio del soberano en un instrumento al servicio de sus ciudadanos... el ciudadano era investido de derechos por parte del Estado; b) el Estado debió basarse en el firme cumplimiento de los deberes de los ciudadanos con respecto al Estado, sin los que el Estado se encontraba imposibilitado para ejecutar los suyos; C) tuvo que ser introducida una medida de participación política, que hiciera del ciudadano un activo participante en la vida comunitaria”. Paricio Aucejo, P. op. cit. p.85.

poder político de arriba abajo o como un reparto del poder político entre dos partidos, sino que significa más bien la transformación legitimadora del poder político en auto legislación democrática”.

Un hito importante en la comprensión terminológica del concepto ciudadanía actual lo marca Rousseau, el autor aspiró a hacer de todo hombre un ciudadano capaz de participación política, inspirado en el ciudadano de las antiguas polis griegas. Éste es el prototipo de hombre de la Revolución Francesa. Un avance post-revolucionario nos lo puede aportar la sedimentación terminológica que aporta la —Enciclopedia de Diderot y D’Alambert⁶ que representan una aportación emblemática de la cultura ilustrada y un estímulo para la formación del Estado liberal de derecho, junto a la contribución de Kant, de tal modo que la ciudadanía consistirá en el vínculo de pertenencia a un Estado de derecho por parte de quienes son sus nacionales, situación que se desglosa en un conjunto de derechos y deberes; ciudadano será la persona física titular de esa relación jurídica.

Para Barry Clarke (1999) “La ciudadanía es una idea que promete el desarrollo de las capacidades del individuo, pero para que su promesa pueda cumplirse debe superarse antes la tradicional distinción entre ciudadanía activa y pasiva. Esta superación es posible: la ciudadanía puede ser un mecanismo que propicia el desarrollo personal. Pero para que esto ocurra deberán modificarse radicalmente los conceptos de política y de ciudadanía. Esta modificación está estrechamente ligada a la recuperación de lo político” (Clarke,1999;203) . Pero la ciudadanía es también una práctica e implica un proceso de construcción social, no solo depende del reconocimiento de un status, sino que también exige un sentimiento de pertenencia, que suponen integrar la multiculturalidad es decir, evitar la vinculación del sentido de pertenencia a una identidad cultural determinada.

⁶ Su definición de citizen: —una persona que es miembro de una sociedad libre formada por varias familias, que participa en los derechos de esa sociedad y disfruta de sus privilegios. Buen artículo y amplio sobre este tema en: Pérez Ledesma, M. —Ciudadanos y Ciudadanía. Un análisis introductorio en Pérez Ledesma, M. op. cit. p.1 y ss.; 117

Las sociedades democráticas necesitan ciudadanos que sepan construir su propia opinión y que participen en las decisiones sociales, que conozcan sus derechos individuales y sus deberes para con lo público, que no renuncien a la gestión política en manos de los “expertos” (políticos). En definitiva, un ciudadano responsable. “Partiendo de la convicción de que no basta nacer en un medio democrático para ser un ciudadano democrático”. Así “la ciudadanía se basa en un atributo que reconoce o concede el Estado a sus ciudadanos y parte del supuesto de que los ciudadanos comparten unos valores y unas pautas de comportamiento que permiten la convivencia entre ellos y les dota de una identidad colectiva específica” (Ministerio de Educación y Ciencia. Secretaría General Técnica; 2005:71)

La Revolución francesa (1789) derribó la institución de la monarquía e hizo posible el ascenso de la burguesía al poder político. Sus ideales se plasmaron en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (inspirada en la Declaración americana de 1776). Señalemos que en dicha declaración se establecían, como derechos naturales e inalienables de todos los hombres, la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Aunque las Declaraciones de los Derechos del Hombre americana y francesa parecen extender la condición y status de ciudadanía a todos los miembros de la sociedad, en realidad no fue así. Los derechos que se proclamaban en la Revolución americana y francesa solamente eran efectivos para los varones adultos libres, blancos y con cierta independencia económica. Por eso, la esclavitud siguió existiendo hasta bien entrado el siglo XIX siendo abolida en Haití en 1803 -Haití fue el primer país en hacerlo-, en España en 1837, y en Estados Unidos en 1865.

1.2.- ESTADO

Desde las aportaciones de Max Weber, el Estado es concebido como un cuerpo autónomo que tiene jurisdicción territorial y monopolio sobre el uso coercitivo de la fuerza dentro de su jurisdicción resalta los elementos más importantes del Estado tanto físicos como poblacionales sobre los cuales ejerce su poder coercitivo,

incorporando el ideal de derecho demarcado por la jurisdicción, el gobierno y la autonomía de éste.

El término población⁷ hace referencia al grupo humano que habita el territorio, existen ciertas diferencias entre los términos población y ciudadanía, así como entre población y pueblo. La población de un lugar simplemente se refiere a las personas que viven en un espacio, el pueblo por su parte tiene por la regular algún o varios factores culturales comunes, que le permiten que se conforme como nación. Por último la ciudadanía se refiere a la población que tiene una relación jurídica con el Estado, aceptando derechos y obligaciones de dicha situación, si un Estado niega a una persona o grupo de estos, el derecho a la ciudadanía, en realidad lo que está negando es el derecho a participar plenamente en la vida civil.

Como bien señala Oszlak: —La formación del Estado es un aspecto constitutivo del proceso de construcción social. De un proceso en el cual se van definiendo los diferentes planos y componentes que estructuran la vida social organizada. En conjunto, estos planos conforman un cierto orden cuya especificidad depende de circunstancias históricas complejas... (Oszlak, 1999; 15).

Dentro del complejo de relaciones que se establecen en la constitución de una sociedad, tales como las relaciones de producción, la estructura de clases, la creación de instituciones jerarquizadas con funciones específicas; entre otras variables, el concepto, los atributos y las prácticas de lo que se denomina ciudadano, se van constituyendo como un producto acorde a los condicionamientos políticos, económicos y sociales de un período histórico. Por supuesto que estos procesos no son lineales, ni se hallan determinados de forma absoluta, ya que, como en toda actividad humana, la voluntad y la acción del hombre tienen un papel innovador, pero siempre en alguna medida condicionado por éstas complejas variables.

⁷ Para los fines de este trabajo me concentraré en el elemento "Población". El análisis de este elemento tiene fundamento jurídico debido a la precisión que las definiciones jurídicas presentan.

Esto explica las grandes diferencias que existen entre lo que se entiende por ciudadanía en el presente y lo que se entendía por la misma en la antigüedad, así como las disputas entre distintos sectores sociales y políticos para imponer sus propios modelos de ciudadano. Por estas razones acordamos con Landau en concebir la ciudadanía como una construcción social, en la medida que —“Si la ciudadanía es algo que remite a un proceso histórico, siempre vamos a estar hablando de una construcción de ciudadanía y de que haya también una reconstrucción constante de esa ciudadanía. En ningún momento la ciudadanía puede pensarse como algo por fuera de las relaciones históricas”. (Landau, 2006; 5) Es decir, sólo podemos llegar a definirla en la medida que hagamos un análisis histórico situado en una sociedad determinada. Pero también, y paralelamente, somos capaces de construir nuestros propios sentidos de ciudadanía así como transformar los existentes.

A partir de la revolución industrial, y en el contexto de las profundas transformaciones que se suceden en Europa con el desarrollo del capitalismo, y las transformaciones sociales y políticas que conlleva, se van estructurando las modernas naciones europeas, que sostienen la fe en el progreso, la ciencia y la razón. Estos Estados buscan homogeneizar y preparar un modelo de ciudadano, entre otras condiciones necesarias para alcanzar el progreso por lo cual pone un especial énfasis en la educación cívico-nacional de la población. Así el Estado se hace cargo de la educación apartando a la Iglesia y surgen los programas de enseñanza basados en la unificación del idioma, el conocimiento de la geografía nacional y de la historia del país.

Se desarrolla en este contexto, vinculado a la disputa de la clase burguesa con la aristocracia, un modelo de ciudadano liberal, que reivindica la igualdad jurídica y los derechos individuales en el marco de cada nación en desarrollo. Un ejemplo de ésta concepción de ciudadanía y de su instrumentación a través de la enseñanza, nos lo brinda con mucha claridad François Dubet (2003) para el caso de Francia, considerando que puede hacerse extensivo al resto de los países europeos. Este autor señala que — “En todos los casos, abarcando un mayor o

menor número de individuos, la ciudadanía se consideró ante todo como la expresión de una nación. Una nación de ciudadanos evidentemente, pero una nación definida por sus especificidades, su idioma, su cultura, su historia y, sobre todo, por su deseo de ser una nación. En ese sentido, fuera uno ciudadano de Venecia, Florencia, Francia o Estados Unidos, la ciudadanía se basa en un vínculo de fidelidad a la nación, y ya no sólo en una fidelidad directa y personal al soberano. Consideradas desde esa óptica, las democracias han sido nacionales, y los ciudadanos han sido ante todos patriotas” [...] (Dubet, 2003; 220-221).

En efecto, lo que hoy conocemos como Francia estaba integrada por una gran diversidad de comunidades muy dispares y con distintos idiomas (como los corsos, los berneses, los vascos, entre otros) lo que para los sectores económicos y políticos dominantes de Francia representaba un obstáculo y requería de unificación. En este caso, fue la escuela la que desempeñó este papel político:

—...el ejemplo de la escuela republicana francesa⁸ resulta ejemplar. Es necesario que una nación compuesta por provincias, pequeños «países », decenas de idiomas locales, se convierta en la Francia moderna. La enseñanza se encarga de esa necesidad

⁸La educación en Francia se caracterizó desde la instauración de la escolarización obligatoria en el siglo XIX, por la denominada escuela republicana francesa, laica, pública y obligatoria, que se creó como elemento fundamental de la República Francesa, con la separación Iglesia-Estado y como instrumento de la conciencia nacional, incluso de la generalización del uso de la norma culta o académica del idioma francés. Una concepción del elitismo basada en la meritocracia intelectual, y un alto nivel de exigencia tanto en el reclutamiento de profesores como en los alumnos, se orientaban a la formación de los cuadros dirigentes de la burocracia, la empresa (tanto de la empresa pública como de la empresa privada) y la docencia e investigación universitaria. En la segunda mitad del siglo XX se produce una profunda transformación, ligada a los cambios sociales e intelectuales (mayo francés o revolución de 1968, movimientos juveniles), a la extensión en edad de la escolarización obligatoria y al aumento de la heterogeneidad de la composición del alumnado (e incluso del profesorado) por la inmigración y degradación de la periferia de las grandes ciudades (banlieues), con un desarraigo y falta de integración social acentuada en la llamada segunda generación.

imponiendo un único idioma por todo el territorio de la República, convirtiendo la falta de ortografía en una especie de falta moral. La escuela republicana enseña la historia y la geografía de la nación. Esa historia muestra que Francia es una larga gestación en la que participaron todos los reyes, héroes y hombres ilustres. En la escuela, la historia es ante todo un relato del que todos los niños deben sentirse herederos. La geografía cumple idéntico cometido; hay que conocer el territorio y estar dispuesto a defender su suelo sagrado. Las grandes obras de la cultura son también parte de la conciencia nacional; todos los niños aprenden de memoria los poemas de nuestros grandes escritores: La Fontaine, Lamartine, Hugo... Cada uno debe sentirse parte del panteón cultural nacional. (Dubet, 2003; 220-221)

Ahora bien, esta concepción del ciudadano⁹, propugna que estos serían, todos aquellos individuos que, situados en un determinado Estado nacional, poseen dentro de este territorio un compendio de derechos individuales, entre los que se destaca el derecho a la igualdad, aunque esta igualdad es exclusiva del carácter jurídico y no necesariamente igualdad social y económica.

Esta noción se basó, especialmente, en las ideas de teóricos entre los que sobresalen el pensamiento de Jean Jacques Rousseau quien a través de la teoría del contrato social, sostuvo que en tanto miembros de un pacto social, todos los individuos tienen los mismos derechos y los mismos deberes para con la comunidad.

RELACIÓN ESTADO-CIUDADANIA.

Pensadores como Jürgen Habermas aseguran que “La ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional” (Heater 2007: 162), a partir del siglo XVIII comenzó a identificarse ciudadanía con Nación, en el vínculo mismo que les otorgaba el Estado. No pretendo decir con esto que su contenido

⁹ Esta concepción si bien no fue única ni monolítica alcanzo un buen grado de generalidad.

conceptual fuera el mismo, sino que la ciudadanía se definía a partir de la hegemonía de la idea de Nación.

En la Revolución francesa, al interpretarse la Nación con criterios políticos, se dio una fuerte identificación entre estos dos conceptos, en la Declaración de Derechos se afirmaba que la Nación era la depositaria de la soberanía, los avances que en materia de ciudadanía se llevaron a cabo con las Revoluciones se vieron en cierta forma lastrados por esta preeminencia de la idea de Nación; la lealtad primordial se ceñía a lo que tiene que ver con ella; (el 'amor a la patria' y similares aspectos emocionales), mientras que la ciudadanía quedaba como un complemento.

Las características de la situación francesa, es decir, una idea de Nación ya definida y sedimentada por la historia, es algo que no se daba en el caso americano, caracterizado por una considerable emigración de origen europeo (se ha llamado en no pocas ocasiones a Estado Unidos de América (E.U.A) una 'nación de naciones'). Es por este motivo de pluralidad de origen, con lo que supone identidades culturales distintas, que los E.U.A supusieron una apertura a la ciudadanía nacional. Para poder acceder a la condición de ciudadanía se debían someter a dos pruebas: un examen político- cívico, que trataba de evaluar el conocimiento que se tuviera de la constitución; y un examen de alfabetización.

En E.U.A, Gran Bretaña y Francia, durante el siglo XIX, legalmente la ciudadanía implicaba la nacionalidad (dejando para cada caso concreto cómo se definiera ésta), pero en Alemania la situación era más complicada, en parte por la división del país (que duró hasta el año 1871), y también por la idea de Volk¹⁰. Esta tesis significa que toda persona ya nace con una nacionalidad y ésta no puede ser cambiada durante su vida; el Volk es algo relacionado con la sangre, no un concepto legalista y contingente, y en el caso de Alemania las relaciones entre

¹⁰ Völkisch (de la palabra alemana volk, que significa «pueblo» o «gente») es una palabra de difícil traducción que tiene las connotaciones de «folklórico» y «populista». De acuerdo al historiador James Webb, el término está asociado o tiene connotaciones de «nación» «tribu» y «raza», posiblemente en un sentido de etnia, similar al vocablo inglés folk. Denota una asociación o interés —originado en el romanticismo— con «lo popular» y «lo natural».

ciudadanía y nación cultural implicaban prácticamente una afinidad absoluta. En 1913 se aprobó una ley que permitía a todos los alemanes, vivieran donde vivieran, mantener la ciudadanía alemana. Más tarde, ya en plena hegemonía, esta concepción del Volk permitió la creación de la Ley de Ciudadanía del Reich (1935), de carácter extremadamente excluyente, sobre todo en lo que respecta a la población de origen judío.

La reificación de la cultura es uno de los objetivos del nacionalismo, su finalidad es formar un sistema de significados a través del gentilicio, al escuchar la palabra mexicano se debe crear una serie de imágenes que definan al sujeto. Después de la revolución el Estado mexicano modeló la identidad nacional tomando como elementos centrales la relación con la tierra, la religión católica, los grupos mestizos aculturados y los bienes inalienables; teniendo como estandarte político el triunfo de la revolución social, sobre la que se construiría el porvenir del país, encabezado por el partido oficial. En palabras de Roger Bartra (1989) “La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional –el mexicano– es una poderosa ilusión cohesionadora”, que sirve para legitimar al Estado moderno” La identidad, no obstante, no es rígida y por tanto se desarrolla al margen de los contenidos que el Estado confiere a los mexicanos. Es por ello, que aún cuando el discurso político nacionalista fue –y aun hoy en día es– ampliamente divulgado, las identidades regionales y locales existentes dentro del país han permanecido.

Como se ha visto, en la retórica que sustenta la identidad nacional, el indígena es parte del mito fundador mas no un elemento activo de la vida del país. Son tratados mediante la política paternalista del indigenismo, se les considera imposibilitados para vivir en el mundo moderno. Sin embargo, se les quiere “conservar” o “rescatar”, intentando mantener su cultura inamovible, como si de un museo se tratase. Es necesario que los indígenas se mantengan “puros”, aunque sea en el discurso, con la finalidad de mostrarlos como una forma de rescatar la “sabiduría de los pueblos de América”, “nuestra memoria ancestral”. Además los términos empleados en el discurso tienden a igualar a las distintas etnias, que no

se reconocen como iguales entre sí, y que de hecho pueden ser muy diferentes, homogenizar lo heterogéneo.

El nacionalismo mexicano sigue formando parte del discurso oficial, el papel de legitimador del Estado-nación, aun cuando en los últimos años la tendencia ha sido abandonar algunas de sus características. Bajo el nacionalismo, y pese a él, todavía existen en el país una variedad de etnias autóctonas y no autóctonas, con intereses y aspiraciones distintos a los del Estado. Finalmente, también se han asentado en el territorio, diversas religiones, principalmente cristianas, pero con diferentes credos, rituales, normas y obligaciones. Se puede afirmar, por todo ello, que México es un país multicultural, y que el nacionalismo solo es una de las aristas culturales que en él conviven día a día.

1.3.- LOS ESTUDIOS DE MARSHALL

Tales concepciones van a evolucionar con el paso del tiempo y se adecuarán a las transformaciones sociales, pero podemos señalar como un momento clave la estructuración en occidente- luego de las crisis de 1929 y las guerras mundiales,- del denominado "capitalismo benefactor" o "Estado de Bienestar"¹¹.

¹¹ El término Estado de Providencia fue acuñado bajo el Segundo Imperio francés por los republicanos que criticaban la filosofía demasiado individualista de ciertas leyes (como la ley Le Chapelier, que prohibía los sindicatos), y preconizaban un "Estado Social"; se preocupaban del interés de cada ciudadano y del interés general. La expresión habría sido empleada por primera vez por el diputado Emile Olliver en 1864, para despreciar la capacidad del Estado de llevar a cabo un sistema de solidaridad nacional más eficaz que las estructuras de solidaridad tradicionales (como las corporaciones prohibidas por la ley Le Chapelier). Es hacia 1870 cuando el término alemán Wohlfahrtsstaat fue utilizado por los "socialistas de cátedra" (universitarios) para describir un sistema que anuncia las políticas bismarckianas en materia social. La noción actual de Estado de providencia corresponde al término inglés de "welfare state" (literalmente: "estado de bienestar"), forjado en los años 1940. Esta última expresión habría sido creada por William Temple, entonces Arzobispo de Canterbury, como contraposición al warfare state ("estado de guerra") de la Alemania Nazi para describir la emergencia de las políticas keynesianas de posguerra. El sociólogo T.H. Marshall define el término como una combinación especial de la democracia, el bienestar social y el capitalismo. Algunos otros lo identifican, erróneamente, con el llamado Estado Social o incluso la Economía social de mercado. Para algunos, es el añadido de un Quinto poder

El concepto de ciudadanía es una noción que subsume en sí mismo las fronteras de la inclusión y la exclusión, es importante rescatar a Marshall porque hoy en día en la fase actual de desarrollo de la globalización, se evidencian de nuevo conflictos entre los ciudadanos para sentirse pertenecientes a una nación mediante la identidad cultural que esta misma les proporciona.

Este clásico se presenta como obligado punto de partida. Lo es por dos buenos motivos: bien sea para examinar las ideas centrales, bien sea para definir los límites del campo de investigación. Empezare por la definición Marshall define la ciudadanía como aquel conjunto de derechos y deberes que vincula al individuo a la plena pertenencia a una sociedad.

T. H. Marshall estudió el largo proceso de conformación de la ciudadanía en Gran Bretaña del siglo XVIII a la primera mitad del siglo XX, conforme a Marshall el marco global de la ciudadanía se conforma de la siguiente manera:

- a) Ciudadanía civil.
- b) Ciudadanía política.
- c) Ciudadanía social.

La ciudadanía civil abarca las libertades individuales, entre ellas la libertad de expresión, la ciudadanía política se refiere a la posibilidad de elegir y ser elegido en los diferentes procesos políticos que sucedan en la nación. Finalmente la ciudadanía social es aquella que abarca los derechos al bienestar económico, seguridad social, y el fortalecimiento de la equidad en la distribución de la riqueza. Estas tres dimensiones nos hablan de la complejidad del concepto de ciudadanía, por lo que se trata de una definición abarcadora y que se fundamenta en un proceso, que no siempre ha sido de desarrollo.

del Estado: el de intervención económica, añadido a los tres poderes clásicos de Montesquieu y al cuarto poder, que son los medios de comunicación. Para otros, como Claus Offe, es un cambio profundo que nos permite hablar de un Estado Moderno.

Marshall establece una sucesión diacrónica de estos tres aspectos, sucesión que se extiende a lo largo de tres siglos de historia. El desarrollo de los derechos civiles alcanza su máxima expresión en el siglo XVIII, los derechos políticos en el XIX y los derechos sociales en el XX. Sin embargo, la evolución de la idea de ciudadanía es mucho más compleja, bien sea en las dimensiones del espacio, bien sea en las dimensiones del tiempo, bien sea en los elementos que la componen. Los diversos tipos de derechos (civiles, políticos y sociales) han tenido recíprocas influencias según recorridos históricos diferentes y no necesariamente secuenciales.

Ahora bien, la tesis de Marshall es correcta al señalar que, durante todo el siglo XIX, los derechos sociales eran sustancialmente ajenos al status de ciudadano. Las primeras leyes de pobres consideraban “Las pretensiones del pobre no como parte integrante de los derechos del ciudadano, sino como una alternativa: como una pretensión que sólo podía encontrarse si los postulantes dejaban de ser ciudadanos en cualquiera de los significados genuinos de la palabra” (Marshall, 1976; 20). El análisis del sociólogo inglés posteriormente introduce otra novedad: la relación entre el concepto de ciudadanía y el concepto de desigualdad de clase. Más concretamente: “El efecto de la ciudadanía sobre la clase social adquiere la forma de un conflicto entre principios opuestos” (Marshall, 1976; 24).

Escribe Marshall: “La ciudadanía es un status que se confiere a aquellos que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen este status son iguales respecto a los derechos y a los deberes conferidos por tal status” (Marshall, 1976; 30), en consecuencia, es independiente del valor que la sociedad atribuye a las aportaciones ofrecidas al proceso económico, a la posición que los individuos tienen en el mercado. En contrapartida, “la clase social es un sistema de desigualdad”.

La definición de Marshall apunta hacia una igualdad entre los hombres, la misma no está exenta de las desigualdades que surgen a partir de las desigualdades económicas propias de los sistemas capitalistas. Debemos resaltar que este

modelo de ciudadanía tuvo mucha fuerza durante todo el siglo XX, a tal punto que podemos ejemplificarlo con las siguientes afirmaciones de Francesc Pedro:

“De acuerdo con la literatura más relevante, se acostumbra a considerar la ciudadanía como la articulación de las siguientes dimensiones básicas:

— Ciudadanía como estatus legal: en este caso se refiere esencialmente a los derechos de ciudadanía, y de forma secundaria a los deberes. Ésta es considerada, con razón, la dimensión pasiva de la ciudadanía.

— Ciudadanía como identidad política: ésta es la dimensión de pertenencia a una comunidad política, típicamente, pero no necesariamente, a un estado- nación o a un estado basado en una comunidad política.

— Ciudadanía como participación: se trata de la dimensión activa por excelencia de la ciudadanía, en tanto que concierne a la implicación activa y la participación directa en la vida de la comunidad” (Pedro, 2003; 239-240).

Esta concepción de ciudadano, fue dominante durante largo tiempo hasta entrar en crisis a nivel global a finales del siglo XX y comienza a ser cuestionada por otros modelos de ciudadanía que se propugnan desde diversos sectores. Por mi parte, discierno de Marshall cuando afirma que la ciudadanía representa el conjunto de los derechos y los deberes-el estatus- que confiere la plena pertenencia a una sociedad dada.

Considero que el estudio de Marshall nos permite conocer el desarrollo de los derechos ciudadanos en Inglaterra, aunque el escrito solo plasma la postura liberal en cuanto a los mismos de una región del Occidente con sus respectivas particularidades. Las filiaciones liberales de Marshall son innegables y forman una línea ideológica que traspasa todo el escrito y permea su interpretación de ciudadanía. Así mismo, la ciudadanía contemporánea no puede comprenderse en su totalidad sin la ascensión del capitalismo liberal, es decir el “mercado autorregulado” es análogo a la individualización de la ciudadanía como una expresión política del modelo capitalista, y viceversa.

Por lo tanto, era evidente que los derechos civiles fueran los primeros en aparecer en el espectro ciudadano en Inglaterra como una herramienta para lograr una concentración originaria de capital dado que protegían la propiedad y las relaciones contractuales y mercantiles, pero no facilitaban su obtención. Incluso no es casualidad que los edictos a favor del derecho civil aparecieran durante la inminente Revolución Industrial y el derecho político en la Revolución Francesa, ambos como la expresión jurídica de la burguesía. Tampoco resulta sorprendente que los derechos sociales fueran los últimos en ser adquiridos pues las luchas obreras demostraban que los anteriores derechos eran meramente formales y, en cualquier caso, sin unas condiciones mínimas de vida era imposible que una persona pudiera participar del gobierno o hacer oír sus ideas.

En consecuencia, en el Siglo XX nuevas formas de acumulación de capital basadas en Keynes, sumada a la Gran Depresión y la Guerra dieron paso a Estados de Bienestar que requerían de ciudadanía distintas al Liberalismo Clásico (con derechos sociales más efectivos) con el propósito de mantener un mercado en constante expansión y una población menos combativa. El desarrollo de las fuerzas económicas, coyunturas políticas, lucha y consenso de clases han construido el concepto de ciudadanía en la actualidad.

1.4.- GLOBALIZACIÓN.

A partir de la década de los setenta se producen grandes transformaciones a nivel mundial, que están relacionadas con la crisis del Estado de bienestar. Hoy en día todo mundo habla de “globalización”, pero no todas las personas saben el significado o lo que implica como fenómeno social, político, económico, cultural etc... Las consecuencias para países, pueblos y culturas, suele confundirse con una “nueva civilización universal”, en donde existe una solidaridad internacional, donde todos los seres humanos comparten avances tecnológicos y económicos.

Sin embargo no resulta nada fácil presentar una conceptualización de globalización debido a su multidimensionalidad, en tanto proceso dinámico y en desarrollo continuo, y cuyo resultado final aún se desconoce. La globalización no es un mero sinónimo de internacionalización, entendida como mayores y mejores

relaciones entre las distintas naciones. “En sentido estricto es el proceso resultante de la capacidad de ciertas actividades de funcionar como unidad en tiempo real y escala planetaria” (Ianni, 1983; 58), el fenómeno de la interconectividad¹². En otras palabras, el mundo se ha hecho más pequeño y accesible, debido entre otros factores, a la posibilidad y la velocidad de los desplazamientos, el desarrollo de los medios de comunicación, las nuevas tecnologías de la información y el flujo de capitales financieros.

Este fenómeno tiene tanto simpatizantes como detractores. Si para algunos resulta la anhelada expresión planetaria de una aldea global, para otros no es más que un saqueo global junto con un sentido de logro, coexiste un malestar debido a que la humanidad es, a la vez, protagonista y víctima de la globalización, la ciencia y la tecnología han contribuido definitivamente al progreso, pero también han creado situaciones de riesgo. Lo realmente importante de la globalización es la conectividad planetaria, la presencia de un sistema económico con dimensiones mundiales (economía de mercado¹³) por una parte y por otra la difusión masiva de los nuevos medios de comunicación y de transporte que otorgan un sentido de

¹² Concepto que permite que las diferentes tecnologías de red se combinen en un gran sistema homogéneo de comunicación.

¹³ Por economía de mercado se entiende la organización y asignación de la producción y el consumo de bienes y servicios que surge del juego entre la oferta y la demanda. La característica definitoria importante de la economía de mercado es que las decisiones sobre la inversión y la asignación de los bienes de producción se realizan principalmente a través de los mercados. El término se popularizó en EE.UU. en el contexto de la guerra fría, siendo utilizado, de forma imprecisa, para designar los sistemas económicos de aquellos países que, por lo menos teóricamente, asignan un papel importante a la propiedad privada y al mercado libre, pero no necesariamente poseen un sistema político democrático o son un estado de derecho. Una economía de mercado no necesariamente es equivalente a un libre mercado, ya que en la economía de mercado el Estado puede intervenir no solo para garantizar los derechos de los agentes económicos, sino también tanto para garantizar acceso a ciertos bienes y servicios - generalmente considerados de necesidad absoluta para la Dignidad humana- como para regular precios básicos y para orientar la producción y, por tanto, el consumo, y más en general, mantener la estabilidad de los procesos económicos.

globalidad. En otras palabras, no se trata de la cantidad acumulativa de los cambios producidos, sino de su rapidez y de su amplitud, llegando a afectar la totalidad, incluso el ámbito privado del ciudadano.

David Held (1997) sugiere superar aquellos estudios en torno a la ciudadanía que se concentraron específicamente en la relación del ciudadano con el Estado-nacional, pues es un acercamiento que ya no da cuenta de procesos como el de la globalización, sitúa la concepción de ciudadanía al interior de una serie de conflictos múltiples y completamente superpuestos, que se dan tanto en un Estado democrático, como a nivel global, en donde la separación relativa de la política y la economía permiten la existencia de un espacio social (sociedad civil) en donde los individuos concebidos como ciudadanos pueden disfrutar de su autonomía y vivir a plenitud según sus propias convicciones.

La globalización no puede comprenderse tan solo en términos económicos, porque este fenómeno afecta múltiples dimensiones de la vida moderna, entre las cuales se puede destacar lo político, lo tecnológico, y lo cultural (cuadro 2), los adelantos tecnológicos han cambiado radicalmente la vivencia del espacio y del tiempo la configuración de lo global y de lo local, lo espacial ya no supone ni la distancia ni lo local, porque mediante los medios de comunicación y de transporte existe un contacto entre lugares muy alejados. En otras palabras, la cultura se ha des-territorializado, quebrando el vínculo exclusivo entre cultura y territorio, creando un nuevo espacio cultural electrónico carente de un lugar geográfico.

El análisis de la dimensión de la globalización nos conduce al estudio de su medida, alcance, extensión y efectos de los factores que han contribuido a la expansión de la actividad económica en la denominada aldea global, que fue visualizada hace varios años por los sociólogos y que hoy es una realidad. Se puede afirmar que las dimensiones de la globalización es de un alcance tan amplio que todavía está por delimitarse, ya que se encuentra en plena fase de desarrollo en lo relativo al sistema de producción y de intercambio, debido a la expansión de la actividad económica en la denominada "aldea global".

Cuadro II. Dimensiones de la Globalización

Dimensiones de la Globalización		
Dimensión Política	Dimensión Tecnológica	Dimensión Cultural
<p>La globalización política es el proceso que permite desarrollar instituciones y mecanismos a escala planetaria para tratar los temas que afectan a todos los habitantes de la Tierra. Para enfrentarse a problemas globales, como el cambio climático o el agotamiento de los recursos naturales, es necesario que los países actúen conjuntamente. Algunas organizaciones internacionales como la ONU trabajan por todo el mundo para ocuparse de asuntos que nos afectan globalmente.</p>	<p>Esta forma de globalización es la que sienta las pautas para mostrar el poder exclusivo de la tecnología más sofisticada y acabada, a la cual puede acceder un número muy reducido de países latinoamericanos y del tercer mundo. Solo pueden adquirir estas tecnologías aquellos países que disponen de grandes recursos o tienen facilidades o condiciones especiales para disponer de créditos.</p>	<p>La globalización cultural reside en la identidad cultural, la cual está en el centro de la dimensión cultural del desarrollo sostenible. La globalización cultural representa esencialmente la manera en que se concretan los vínculos de la unidad y la diversidad en diferentes interconexiones espaciales y temporales.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?* Paidós, 1998.

Este nuevo fenómeno ha generado relaciones sociales distintas. Anteriormente, las formas de interacción no han desaparecido sino que surgen formas alternas, dentro de un contexto físico compartido por los interlocutores, pero actualmente existe una interacción con el otro físicamente ausente, ubicado en un lugar geográfico distinto; se puede interactuar con el otro sin compartir el mismo espacio-tiempo.

No obstante, la presencia de una cultura global des-territorializada no niega la existencia de las culturas locales, lo global se construye a partir de lo local porque, en el fondo lo global es un resultado de múltiples locales, es decir, translocal o glocalización¹⁴ (neologismo formado con las palabras globalización y localización), lo global no reemplaza a lo local, sino que se entiende a partir de lo global, o dicho de otra manera, lo local se percibe y se comprende dentro de una dinámica global.

El proceso de la globalización implica dos movimientos complementarios: la des-localización (actividades y relaciones independientes de un lugar físico) y la glocalización (reafirmación de lo local dentro del proceso de globalización debido al re-descubrimiento de la propia identidad). Este doble movimiento responde a la experiencia humana frente al horizonte del límite, reconociendo su propia condición precaria, y la transforma en un motor dinamizador del progreso. “De tal manera que, por una parte, se busca la seguridad que respeta los límites (lo local), pero a la vez, se siente el impulso por superarlo ya que el límite ahoga (lo global)” (Beck, 1998; 146)

La globalización no es uniformización de diferencias, ya que se dan distintas respuestas frente a lo global. Lo global se concreta en formas muy diferentes en lo local, por ello la globalización ha dado lugar al resurgimiento de identidades

¹⁴ Glocalización es un término que nace de la mezcla entre globalización y localización y que se desarrolló inicialmente en la década de 1980 dentro de las prácticas comerciales de Japón. El concepto procede del término japonés "dochakuka" (derivada de dochaku, "el que vive en su propia tierra"). Aunque muchas referencias tratan a Ulrich Beck como el creador del término y su difusor, el primer autor que saca a la luz explícitamente esta idea es Roland Robertson.

culturales locales en diferentes partes del mundo, de tal manera que los nacionalismos resurgen como respuesta a las tendencias globalizadoras.

1.4.1.- GLOBALIZACIÓN Y CIUDADANÍA

La globalización es uno de los determinantes más importantes de la condición ciudadana que afecta decisivamente el contexto de los debates en la ciudadanía. La globalización es un fenómeno y/o proceso que en términos generales resume las siguientes tendencias:

1. La emergencia de una economía global basada en las actividades de corporaciones transnacionales y en los mercados internacionales para el capital, artículos y servicios futuros.
2. La introducción rápida de nuevas tecnologías informáticas que están revolucionando la comunicación, producción y el comercio, facilitando la diseminación internacional de los valores culturales.
3. Las formaciones de economías regionales y mercados caracterizadas por la circulación del libre capital, género y trabajo por las fronteras de los Estados-Nacionales. La Unión Europea (EU) es el mayor desarrollo como ejemplo, mientras la zona del sistema de librecambio norteamericano y la zona Asia-Pacífico, expresada en el Foro de Cooperación Económica y Libre Comercio, lo son en algunos aspectos, pero en otros no.
4. El desarrollo de instituciones supranacionales y normas legales para regular las relaciones económicas y políticas (EU, el Tribunal Mundial de Justicia, el Tribunal europeo de Justicia, la Organización Mundial de Comercio).
5. La importancia creciente de la democracia y los derechos humanos como normas universales de dirección en la comunidad internacional.
6. Un compromiso global a un conjunto común de valores y normas como resultado del traslado de información global y el conocimiento inter-cultural.

En síntesis la globalización impacta el concepto de ciudadanía en tres aspectos principales:

- a) Cuestiona la idea de la dependencia de la ciudadanía del Estado- Nación.
- b) Ha minado la ideología de las distintas culturas nacionales y relativamente autónomas, las que siempre fueron un mito debido a que la mayoría de los Estados-Nación elaboraron sus identidades políticas a través de proyectos de homogeneización.
- c) El papel de las migraciones, debido a la creciente y rápida movilidad de las personas por las fronteras nacionales.

La inmigración es un fenómeno que está conmoviendo a todos los países del mundo y al estar desarrollándose dentro de la lógica de la globalización afecta a todas las regiones y a la mayoría de los países del mundo simultáneamente. La velocidad con que las nuevas minorías inmigrantes han sido visibilizadas ha confundido a los especialistas de la política y las leyes relacionados con la integración y ciudadanía.

La reafirmación de la propia identidad ha dado lugar también al surgimiento del fundamentalismo, que encuentra a la pluralidad como perturbadora y peligrosa. La globalización marca una nueva etapa en la historia de la humanidad y, conlleva el signo de los cambios: la des-institucionalización (la coexistencia de varios tipos de organización social y conductas culturales en cada ámbito), la des-politización¹⁵

¹⁵ Abstención generalizada de participar activamente en la política; así, se dice que determinado grupo está despolitizado cuando no se interesa ni toma parte en los asuntos políticos, La despolitización también significa la tendencia a despojar de significado político a temas y cuestiones de interés general; se trata de dejar fuera de la discusión política determinadas cuestiones con el fin de que su solución no se vea afectada por la pasión política, sino que se maneje de manera más técnica y objetiva. Varios factores influyen en la despolitización: desde la actitud de rehuir toda lucha aunque sea por cauces cívicos, el materialismo práctico que busca únicamente la participación máxima en la vida de la sociedad de consumo sin importar la justicia política, el individualismo egoísta que se desentiende de todo problema colectivo, la creencia en la técnica y no en la política como el medio de solución eficaz de los problemas, la frustración por el escaso resultado práctico de las luchas políticas, el desengaño por los escándalos públicos financieros tolerados y solapados por el gobierno, la falta de educación cívica acerca del deber del ciudadano de colaborar a la mejora de la vida social y el temor ante represalias de grupos de

(el debilitamiento de roles, normas y valores sociales mediante los cuales se construía el mundo vivido), y la des-politización¹⁶ (“El orden político ya no funda en el orden social debido a la crisis de representatividad y la predominancia de lo económico”) (Touraine, 1997: 33). Es fundamental tomar conciencia de los desafíos que conlleva hacer que la humanidad se convierta en protagonista de la globalización y no su víctima. Esto puede implicar la re-construcción de instituciones, o la creación de unas nuevas, para hacer frente al nuevo contexto planetario.

La “aldea global¹⁷” en que se ha convertido el planeta, donde las interrelaciones entre los países y los mercados se multiplican continuamente, parece caracterizarse por una explosión de complejidad, todas las novedades, incluidos los valores, las ideas y los adelantos científicos y culturales, trascienden las fronteras a través de los medios de comunicación, los libros, la música y el cine, el turismo intercontinental está en auge y el inglés se convirtió en un idioma casi universal.

presión interesados en que los individuos por ellos controlados no intervengan en política, hasta la marginación social que implica ignorancia y pobreza que se traducen en incapacidad intelectual y material para tomar parte activa en la vida de la comunidad.

¹⁶ El concepto de despolitización, aplicado al conjunto social global, supone la definición de un nivel medio de participación de los ciudadanos en los asuntos públicos y el estudio de las variaciones alrededor de ese nivel medio. Si parece que la opinión pública se muestra excepcionalmente pasiva, se hablará de despolitización global. Dentro de esta misma lógica, uno puede preguntarse si esta situación es producto de una voluntad política de los gobernantes o si es fruto de factores culturales que escapan en gran medida a la acción consciente y voluntaria de los hombres.

¹⁷ Término que busca describir las consecuencias socioculturales de la comunicación inmediata y mundial de todo tipo de información que posibilita y estimula los medios electrónicos de comunicación. Sugiere que, en especial, ver y oír permanentemente personas y hechos -como si se estuviera en el momento y lugar donde ocurren- revive las condiciones de vida de una pequeña aldea: percibimos como cotidianos hechos y personas que tal vez sean muy distantes en el espacio o incluso el tiempo, y olvidamos que esa información es parcial y fue elegida entre una infinidad de contenido. El término fue acuñado por el sociólogo canadiense Marshall McLuhan.

La globalización de la economía determinó el surgimiento de nuevos tipos de ciudades: las ciudades globales, que conforman los centros de comando de la nueva economía global. Allí se concentran las sedes de los principales bancos y los principales mercados financieros, así como los centros de producción de servicios avanzados en escala mundial. Las tres ciudades globales típicas son Nueva York, Londres y Tokio. Otros centros importantes de servicios financieros y empresariales en escala internacional son Hong Kong, Osaka, Frankfurt, Zurich, París, Los Ángeles, San Francisco, Amsterdam y Milán. Otras ciudades, sin ser "ciudades globales" propiamente dichas son importantes en escala regional, a medida que surgen "mercados emergentes" en distintos países del mundo; por ejemplo, Madrid, Sao Paulo, Buenos Aires, México, Taipéi, Moscú y Budapest.

El hecho de convertirse en un centro de la economía global ha implicado fuertes transformaciones en las ciudades que se han convertido en sedes de estos procesos, en este sentido entendemos que la ciudadanía es un status que implica un reconocimiento social y jurídico por el que una persona tiene derechos y deberes por su pertenencia a una comunidad casi siempre de base territorial y cultural. Se es ciudadano por el hecho de haber nacido en un determinado Estado-Nación, a partir de esta adscripción básica, el ciudadano adquiere los derechos y responsabilidades que en dicho país se reconocen. De aquí que la ciudadanía en concepto pase a ser un referente territorial, jurídico y político. "Pero la ciudadanía consiste, sobre todo en una actitud o posición, es decir, la conciencia de ser miembro activo de una sociedad política independiente" (Touraine, 1992:381).

Desde este punto de vista, la ciudadanía significa fundamentalmente participación social e integración, como consecuencia ser ciudadano es sentirse responsable del buen funcionamiento de las instituciones que amparan los derechos en el país al que se pertenece. En este contexto, el ciudadano ideal es el que interviene en la vida pública y está dispuesto a someter su interés privado al interés general de la sociedad. Lipset nos dice que "el aspecto más importante del concepto de ciudadanía es la asunción de la igualdad respecto a los derechos y deberes"

según este autor “el carácter revolucionario de la ciudadanía es la creación de un status en el que los hombres son iguales” (Lipset, 1976; X). Al respecto Lafer, parafraseando a Arendt, recuerda que “no nacemos iguales”. Nos volvemos iguales como miembros de una colectividad en virtud de una decisión conjunta que garantiza a todos derechos iguales. La igualdad no es algo dado (...) Es una construcción elaborada convencionalmente por la acción conjunta de los hombres a través de la ley y de la organización de la comunidad política (Lafer, 1994; 172).

Actualmente cuando hablamos de ciudadanía no la podemos concebir como una cuestión local, regional o nacional, sino como una condición global. La “ciudadanía global” no es una ciudadanía difusa, ambigua o testimonial. Es una ciudadanía real, concreta, que no solo nace del reconocimiento de la titularidad de derechos y deberes a todo los seres humanos, sino también de situar la ética de los deberes y de las responsabilidades por encima de las constituciones y de las regulaciones de los Estados. Gracias al sentido de identidad y pertenencia a esta ciudadanía global, se va consolidando y expandiendo el discurso universalista de los derechos humanos.

Durante la década de los noventa surgen un conjunto de temas que cuestionan profundamente el modelo de ciudadanía nacional; el aumento de la migración internacional, la globalización, el resurgimiento de los nacionalismos y las luchas étnicas son elementos que tienen profundos efectos en la constitución y configuración de la ciudadanía contemporánea.

Zolo (1997) ubica a la ciudadanía dentro de un modelo de mercado en donde las operaciones sociales son impulsadas por una lógica competitiva¹⁸. En este

¹⁸ Jensen (1997) sostiene que al modificarse la estructura del Estado nacional - por uno que él ha denominado como Estado “transicional”- se modifica la relación que existe entre la persona y la unidad política, relación que precisamente es la que permite la condición de ciudadanía. Esta modificación implicará un cambio en la misma condición y significado de ciudadanía. El mercado se ha absolutizado, la participación social y política se reduce a una mera conducta social que se enmarca en una sociedad regulada por el mercado. El sentido de pertenencia a una comunidad política (base del sentirse ciudadano) se trastoca por uno en que el consumo construye la racionalidad integrativa y comunicativa de la sociedad. Se es ciudadano en la medida en que

sentido, el problema central es reconocer la necesidad de conciliar los derechos e intereses del ciudadano con la dinámica del mercado. Sostiene que es necesario limpiar el concepto de ciudadanía de todos sus reclamos normativos, pues ellos han hecho de la ciudadanía un concepto difuso y poco operativo en términos de análisis teórico, en este sentido, argumenta la necesidad de construir una noción útil y coherente de ciudadanía, cuyas características centrales son las siguientes: “La ciudadanía descansa sobre los supuestos individualistas de la Teoría Liberal Clásica. El “sujeto legal” es el individuo y no la familia u otra entidad, la concepción moderna de la ciudadanía, se opone a la idea de pertenencia orgánica. [...] La ciudadanía opera dentro de la esfera soberana del Estado moderno. En principio sólo los miembros de una comunidad política nacional son ciudadanos, en oposición a los <<extranjeros>>.”(Zolo, 1997; 123 – 124).

La propuesta fundamental de Zolo se ubica en lo que él llama concepción “realista de la ciudadanía”, en donde el sistema político es excluyente y no universalmente inclusivo y cuya función principal es la de reducir la inseguridad por medio del control de los riesgos sociales: “Su utilidad teórica, si la tuviera, reside en que puede sugerir un ranking de prioridades basado en la estrategia democrática de la “lucha por los derechos”. Además y lo que es más importante, permite dar cuenta de las tensiones funcionales que amenazan a la ciudadanía democrática en los países post-industriales.” (Zolo, 1997; 126). Discute incluso que los derechos de ciudadanía ya no implican una fuerza integradora de lo social, sino que son un instrumento de presión hacia la desigualdad, pues en una sociedad de libre mercado sólo una minoría puede acceder a los recursos políticos, económicos y organizativos que permiten el acceso a todos los tipos de derechos.

Una reflexión en torno a las posiciones teóricas abordadas hasta el momento, parte por reconocer en primer lugar que la propuesta teórica sobre la ciudadanía,

podamos demostrar que somos consumidores, ello nos da esa nueva identidad y sentido de pertenencia, ya no sólo nacional, sino que también global. Por todo el planeta florecen los derechos del consumidor y las instituciones encargadas por tutelar tales derechos. El que no tenga los recursos necesarios para consumir, simple y sencillamente queda marginado de tal relación.

levantada inicialmente por Marshall ha cambiado conforme la sociedad se ha vuelto más compleja debido al surgimiento de fenómenos como la globalización y el incremento del proceso migratorio internacional, derivado del primero. Nuevas líneas de investigación han buscado dar algunas respuestas en torno a la ciudadanía multicultural, el papel de los derechos humanos en la configuración de una ciudadanía postnacional y la emergencia de una visión activa de la ciudadanía. En este sentido ya no sólo se han buscado explicaciones sociales y procedimentales, sino que se han abierto enfoques teóricos de orden cultural y social para dar cuenta de la configuración de la ciudadanía.

Modernidad y Postmodernidad han sido en su germen nociones externas a América Latina y tanto sus debates como las instituciones que se han constituido y reformado en nombre de ellas son, en una gran medida, importados desde otro escenario; importación que expresa además la situación de dependencia y dominación en que han estado las sociedades latinoamericanas desde la primera fase de globalización del capital que llevó a su incorporación forzada al mercado mundial en el siglo XVI. Coincido con García Canclini cuando afirma que “La cuestión decisiva no es si este continente es moderno o postmoderno, sino cómo y por qué la modernidad híbrida alcanzada durante los últimos siglos está desintegrándose, las innovaciones económicas, tecnológicas y socioculturales más recientes benefician a pequeñas minorías y las posiciones conquistadas por algunos países latinoamericanos en el desarrollo moderno internacional se pierden o se transforman en condiciones cada vez más regresivas y dependientes”(Canclini,1997; 20).

El siguiente cuadro (cuadro III) muestra las diferencias significativas que presenta la ciudadanía partiendo de dos tipos la moderna y la postmoderna ya que considero relevante para el estudio que desarrollo el saber las diferencias y apartir de ellas poder definir de manera significativa que la ciudadanía es una elemento evolutivo y no estatico.

Cuadro III. Ciudadanía Moderna y Postmoderna.

Ciudadanía Moderna	Ciudadanía Postmoderna
<p>La ciudadanía moderna se articula en torno a un triple eje: por un lado es una ciudadanía legal, es decir, la ciudadanía es un estatus de sujeto de derechos, en segundo lugar, se articula en torno a la participación política, con problemas en la práctica debido a los cambios que sufre el sufragio, y en tercer lugar tiene una dimensión de pertenencia a un estado. Este tercer aspecto es fundamental, ya que concebimos la ciudadanía absolutamente ligada a un estado y como excluyente.</p> <p>Este modelo de Estado implica la independencia de los Estados entre sí, y que sus relaciones se reducen a establecer guerras y sólo a veces, a establecer relaciones diplomáticas. Se entiende entonces que las cuestiones que afectan a otros Estados (como la pobreza, los problemas ecológicos, o la prosperidad económica) son problemas y logros de esos Estados, y por tanto sólo son de su responsabilidad.</p>	<p>En la posmodernidad, la nueva ciudadanía se define por la diferenciación de sujetos. Esto implica que la ciudadanía se cruza cada vez más con el tema de la afirmación de la diferencia y de la promoción de la diversidad. Dentro de su reflexión, afirma que campos más vinculados a la esfera privada, hoy competen a la sociedad civil.</p> <p>Así, por ejemplo, prácticas que son definidas por sujetos colectivos fuera de la esfera laboral y territorial, y más en la esfera de la subjetividad, hoy son politizadas y llevadas a la lucha por derechos y compromisos: diferencias de género, etnia, práctica sexual, consumo de drogas, minorías de credo, culturas tribales arcaicas y posmodernas, y otras. Todas ellas trascienden su núcleo de pertenencia y se proyectan a un diálogo público en que se espera cambiar la opinión pública, revertir los estigmas que pesan sobre algunos grupos y ampliar la tolerancia.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en Hopenhayn, M. “Viejas y nuevas formas de ciudadanía”, Revista de la CEPAL n. 73, abril 2001.

1.4.2.-MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

Los últimos diez años han sido testigos del surgimiento de una aproximación a la migración, que enfatiza los vínculos que los migrantes conservan con las personas, las tradiciones y los movimientos localizados fuera de las fronteras del Estado-nación en el que ellos residen. Mientras que reconocen las similitudes con formas de larga data de conexión con los terruños, en la actualidad la mayoría de quienes suscriben esta aproximación subrayan las numerosas maneras y las razones que hacen que los vínculos actuales sean diferentes, o más intensos, que las conexiones entre los migrantes y el terruño existentes previamente (Foner, 1997; Morawska, 1999; Portes et al., 1999b; Grillo et al., 2000).

Las políticas nacionales y locales de Estado, de hoy en día, a pesar de que en gran parte sustituyen los modelos convencionales de asimilación con los del multiculturalismo —incluso, como hemos visto, con nuevas visiones del multiculturalismo—, aún no están actualizadas respecto a los estudios de la migración que ahora demuestran las maneras en que los migrantes viven en «comunidades transnacionales». Estos tipos de comunidades migrantes, según Alejandro Portes (1997), incluyen:

“Densas redes que cruzan las fronteras políticas, creadas por los inmigrantes en su búsqueda de progreso económico y reconocimiento social. Por medio de estas redes, una cantidad creciente de personas son capaces de llevar vidas duales. Los participantes con frecuencia son bilingües, se mueven con facilidad en diferentes culturas, usualmente mantienen hogares en dos países y persiguen intereses económicos, políticos y culturales que requieren su presencia en ambos” (Portes, 1997; 812).

A medida que surge más y mejor investigación queda claro que los patrones transnacionales entre los migrantes, adoptan muchas formas en los ámbitos socio-culturales, económicos y políticos. Además, cada forma puede ser «amplia» o «restringida» (Itzigsohn, 1999; 167) y puede variar en el tiempo, dependiendo de la intensidad de los intercambios y la comunicación. En vez de una sola teoría del transnacionalismo y la migración, haríamos mejor si teorizáramos una tipología de

transnacionalismos o grados de compromiso en los órdenes nacional / transnacional y de las condiciones que los afectan.

Los impactos económicos de las comunidades migrantes transnacionales son extensos. La forma más significativa de ello se encuentra en el cuantioso flujo de remesas que los migrantes hacen llegar a sus familias y comunidades en sus países de origen. Las remesas globales exceden, actualmente, con mucho los cien mil millones anuales, mientras que “Las economías de numerosos países en desarrollo dependen cada vez más de ellas” (Vertovec, 1999; 200).

Los impactos sociales y culturales son también considerables. Las comunidades migrantes mantienen intensos vínculos entre los contextos de salida y de recepción, incluyendo las alianzas matrimoniales, la actividad religiosa, los medios y el consumo de bienes. Por ejemplo, los programas de la televisión turca se reciben por los turcos a lo ancho de Europa, a través de sistemas de satélite o de cable, mientras que los líderes religiosos musulmanes circulan entre Marruecos, Pakistán y sus respectivas comunidades en Europa. Las conexiones transnacionales permiten a los migrantes el conservar identidades y prácticas colectivas de una manera nunca antes vista, esto tiene gran significación en la cultura y la identidad de las llamadas segundas generaciones o hijos de los migrantes.

Los impactos políticos de los fenómenos transnacionales que rodean a la migración contemporánea tienen, también, consecuencias de largo alcance —en especial para el modelo contenedor del Estado–nación—. Tales consecuencias adoptan muchas formas, en especial en lo que respecta a las cuestiones de la doble o múltiple ciudadanía y la política en el terruño. Los flujos globales, las identidades múltiples y las redes transfronterizas, representadas por las comunidades migrantes transnacionales, ponen a prueba, críticamente, los supuestos previos de que el Estado–nación funciona como una especie de contenedor de procesos sociales, económicos y políticos. A lo largo de la década de los noventa hemos escuchado la muy frecuente idea de que la globalización

trajo consigo una disminución en la capacidad —o al menos ya no un papel exclusivo— del Estado–nación en una gran cantidad de esferas.

Se dice que tal es el caso en especial de lo que concierne a la globalización económica, la que está marcada por desarrollos que podrían tender a minar la comunidad política tradicional en vez de expandirla desde el espacio nacional al global. El Estado–nación no está a punto de desaparecer bajo el impacto de la globalización, aun cuando los ideales de la soberanía nacional son vistos cada vez más como ya no del todo viables en un mundo interdependiente.

Para Ulrich Beck (2000), las cuestiones más importantes en torno a la globalización implican procesos por los que “Los estados nacionales soberanos son atravesados y minados por los actores transnacionales con variantes prospectos de poder, orientaciones, identidades y redes” (Beck, 2000: 11). Necesitamos reflexionar constantemente la relación entre las esferas, nacional y transnacional. Con respecto a esta relación, Saskia Sassen (1998) observa:

“Una de las características de la actual etapa de la globalización es el hecho de que un proceso que se da dentro del territorio de un estado soberano no necesariamente significa que sea nacional. Esta transgresión de fronteras violenta muchos de los métodos y marcos conceptuales prevalecientes en la ciencia social. El desarrollar las especificaciones teóricas y empíricas que puedan explicar estas transgresiones de fronteras es difícil y tomará tiempo” (Sassen, 1998: 52).

También Beck hace notar cómo el transnacionalismo estimula, dentro de la ciencia social al igual que en la política, un cambio desde el «nacionalismo metodológico», que se refiere a “Las suposiciones explícitas o implícitas acerca del Estado–nación como el contenedor de poder de los procesos sociales y el ser nacional como el orden clave para estudiar los principales procesos sociales, económicos y políticos” (Beck, 2000; 3).

Las lealtades políticas de los migrantes transnacionales plantean problemas inmediatos para las suposiciones enfocadas en el Estado, al igual que para las políticas, incluyendo el multiculturalismo. No obstante, “Las perspectivas centradas

en la nación tanto de los países de salida como de los de envío, con frecuencia malinterpretan o «simplemente ignoran» las orientaciones transnacionales de los migrantes” (Bauböck, 1998: 26). A pesar de la escasez de la atención en las políticas, sin embargo, «la migración internacional transnacionaliza tanto a las sociedades de origen como las de destino al extender las formas relevantes de membresía más allá de los límites de los territorios y la ciudadanía».

El «nuevo» multiculturalismo representado por el Reporte Parekh, efectivamente, aprecia formas de identidades múltiples y complejas, pero que se limitan principalmente al interior de las costas de Gran Bretaña. No obstante los patrones de transnacionalismo, que se subrayan en los actuales estudios de migración, demuestran los tipos y fortalezas de identidades múltiples y complejas que atraviesan esas costas. Un multiculturalismo verdaderamente sensible y relevante debería reconocer esto. Alibhai–Brown (2000) ha comunicado lo anterior de manera colorida al señalar cómo:

“El multiculturalismo, construido en torno a las imágenes de la Gran Bretaña de los cincuenta y los inmigrantes de los cincuenta no muestra una concepción real de la complejidad de nuestros vínculos con el resto del mundo —el apoyo de los musulmanes británicos para los bosnios y kosovares; los flujos de dinero desde, digamos, los bangladíes británicos que casi nunca son mencionados cuando se miran las ayudas del gobierno y los donativos caritativos oficiales a los que probablemente dejan muy atrás; el empresario japonés que es tan parte de este panorama como lo es el recién llegado albano kosovar; el hecho de que hay casi tantos americanos en Gran Bretaña como personas de origen jamaicano... Los hindúes que construyeron el exquisito templo de mármol en Neasden recolectaron el dinero a través de sólidas conexiones en el globo. Cuando estos vínculos no se ajustan a la bien trazada historia multicultural, entonces se les deja fuera y se les olvida. La complejidad de nuestro internacionalismo real, nuestro sentido de las posibilidades cuando las identidades se mueven más allá del hogar y el terruño, se ve disminuida” (Brown, 2000; 9–10).

Los desafíos transnacionales al multiculturalismo (viejo o nuevo) sugieren que un verdadero reconocimiento de la «diversidad» incluye no sólo nociones fácilmente concebidas de la diferencia cultural o la pertenencia comunitaria, ni ideas bastante más sofisticadas en torno a identidades múltiples o hibridizadas, sino también la diversidad de los vínculos y pertenencias —algunos de los cuales se refieren a las personas, lugares y tradiciones fuera de los límites contenedores de la residencia del Estado–nación.

1.5.- TIPOLOGÍA DE CIUDADANÍA.

La condición de ciudadanía abarca una serie de derechos, concretamente de tres tipos: los derechos civiles (concedidos en el siglo XVIII), los derechos políticos (siglo XIX) y los derechos sociales y económicos (siglo XX), que los individuos han obtenido al ser reconocidos por el Estado, ente que ha regulado legalmente estos derechos. Es por ello que la ciudadanía consiste básicamente en la forma de pertenencia de los individuos a una determinada comunidad política. Esta forma de ciudadanía es, al mismo tiempo, igualitaria y universalista.

Marshall (1950) sostiene que en la ciudadanía se regulan las relaciones entre los individuos con el Estado, aunque éste último ostenta la posición fuerte, ya que es el que otorga los derechos a los individuos. En suma, el Estado es una fuente de reconocimiento, Marshall también vincula dos condiciones con la figura del ciudadano: el derecho de sangre (mantener relaciones familiares con otros ciudadanos) y el derecho territorial (haber nacido en un estado-nación determinado).

La inmigración se ha convertido en uno de los temas de preocupación de los teóricos de la ciudadanía, sin embargo, la mayoría de los análisis de la configuración de la ciudadanía de los inmigrantes han privilegiado enfoques relacionados con las dimensiones económicas, demográficas, sociales y políticas, descuidando la perspectiva cultural simbólica de la constitución de la ciudadanía. La crisis del concepto clásico y moderno de ciudadanía, la aparición de modelos alternativos y los límites de las posibles tipologías que son objeto de consideración

y pueden ganar en claridad si previamente se consideran los aspectos formales de la relación de oposición identidad/diferencia.

Como ya se ha planteado ciudadanía no es algo unívoco, en el sentido de que no se entiende de una única manera, dicha circunstancia ha quedado suficientemente clara, y en la modernidad esta pluralidad no es una excepción. Ahora es tiempo de presentar los tres principales modelos de ciudadanía a partir de los que parte el análisis posterior para México.

1.5.1.- CIUDADANÍA DIFERENCIADA.

En este modelo, representado por autores como Iris Young y Carole Pateman, se defiende una idea de igualdad interpretada a partir de lo colectivo cambio fundamental con respecto a la concepción moderna, no tanto de lo individual. Se sostiene que siempre hay un grupo mayoritario que ostenta una posición dominante, y que en ese dominio siempre se da un elemento de injusticia. Por ello, pretende la aplicación de concretas políticas diferenciales a favor de grupos minoritarios, es decir, modelos de “discriminación positiva” (políticas de cuotas) a favor de colectivos marginados de una o de otra manera a lo largo de la historia (mujeres, negros, homosexuales, etc.). Se trata, en el fondo, de medidas de desigualdad, cuya finalidad sería alcanzar una supuesta igualdad plena.

El problema principal de esta propuesta es que se entiende la ciudadanía no desde un punto de vista en el que se privilegie lo común (lo común esencial, no lo común obligado), sino desde una sobredimensión de la diferencia. Como señala Rubio Carracedo (2007), otro problema inherente a las “discriminaciones positivas” es que deben tener un límite de tiempo y no convertirse en permanentes, si no se quieren lesionar principios como los de justicia o igualdad. Un caso revelador lo tenemos en las políticas de ‘normalización lingüística’ que se han aplicado en determinadas comunidades de España (Baleares y Cataluña, por ejemplo), que no parecen tener fecha de caducidad, dado que sus defensores nunca parecen satisfechos con los efectos obtenidos.

El objetivo de estas medidas no es conseguir una igualdad efectiva, por la causa evidente de que no se defienden derechos (que, por definición, son universales, al alcance de todos), sino privilegios, auténticos tratos de favor (pasando de una igual inclusividad a una desigual segmentación). Aunado es que sostiene que toda diferencia, por el hecho de serla, ya implica que debe ser defendida legalmente. Sin embargo todo lo diverso, en sí mismo, no tiene por qué ser necesariamente algo positivo, al menos hasta el punto de que se deba promocionarlo desde el poder político.

Siguiendo a Taylor (1992), la ciudadanía diferenciada es entendida como la “diversidad profunda”, donde los indígenas gozan del autogobierno local o regional, y donde la comunidad indígena o grupo étnico se manifiesta como el locus principal de la identidad política y la participación, sin embargo, dichos pueblos siguen siendo canadienses, guatemaltecos o colombianos. Los ciudadanos disfrutan “un sentido de pertenencia con cualquiera de sus identidades y con el Estado nacional, pueden hacerlo, sin perder su identidad étnica al coexistir en el mismo sujeto diversas identidades, que no siempre son contradictorias entre sí sino incluso complementarias. “Es la experiencia activa y continua de participación lo que altera los componentes de la identidad” (PNUD 2005: 301).

Bajo estas condiciones, los ciudadanos indígenas gozan de la protección de sus derechos universales e individuales, además de sus derechos colectivos. La ciudadanía es un conjunto de prácticas sociales, obligaciones y derechos legales que se refieren tanto a su identidad como indígena como a su identidad como miembro o integrante del Estado- nacional del cual forma parte.

1.5.2 .-CIUDADANÍA COMUNITARISTA.

El comunitarismo, como su propio nombre indica, privilegia una perspectiva de la comunidad poniendo por delante los vínculos de adhesión grupal con respecto a la libertad individual y al propio individuo anteponiendo el bien común por encima del pluralismo. Autores relevantes de este modelo son Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel o David Miller. Por lo general, el

comunitarismo no parte como sí hacen el republicanismo y el liberalismo, de unos principios definidos de lo que se entiende por justicia, sino que estos se dejan a la dinámica del consenso grupal. En los casos más dogmáticos, la lealtad al grupo viene impuesta, dejándose fuera de la comunidad a quien no acepta los criterios de la misma: “La deliberación cede a la autoafirmación de la mayoría hegemónica” (Rubio Carracedo 2007; 78).

El comunitarismo acusa una “tendencia estructural a priorizar las razones de la comunidad sobre las razones de la libertad” (también el ejercicio de la pura voluntad antes que la razón misma), mientras que el liberalismo iría en la dirección contraria. En su versión maximalista, vendría a ser una especie de religión civil, en el sentido de que el término religión procede del latín religare, que significa ‘reunir’, y aquí nos encontramos con un tipo de unión de base excluyente y con tendencia a la unanimidad. Todas las formas de comunitarismo plantean, bajo las reticencias al liberalismo individualista, una crítica severa y total de la modernidad, a la que ven como la responsable de la mayor parte de los problemas sociales existentes (desarraigo, violencia, etc.). La idea de fondo consiste en una recuperación de valores y vínculos que, se dice, ya no están vigentes se defiende una activa participación política, aunque al servicio de la identidad colectiva y sus intereses correspondientes.

Políticamente, el Estado interviene en defensa del bien común de cara a preservar los valores y principios comunitarios. El modelo comunitarista lleva al extremo las citadas reflexiones de Aristóteles sobre el vínculo individuo-comunidad, pues considera que no puede existir un yo previo a la constitución de la colectividad, al ser ésta la que genera y determina a los individuos que forman parte del grupo.

La identidad colectiva se sitúa por encima de la individual, y en consecuencia, no podría hablarse en este modelo de una auténtica autonomía individual, pues sería la comunidad el ente principal. El nacionalismo es uno de los casos más extendidos de comunitarismo que básicamente, se estructura a través del esquema inclusión/exclusión, pretendiendo apuntalar un nosotros fuerte en el

sentido antagónico, que marque (o absolutice) diferencias con aquellos que quedan fuera del cerco de lo propio.

Lo democrático se vincula exclusivamente a la Nación, a la comunidad moral y su identidad, de modo que el sistema político debería limitarse en general, a reconocer y dar marcos de expresión a la identidad colectiva hegemónica. Como ya se ha dicho, las variantes comunitaristas se caracterizan por representar respuestas agresivas a la modernidad, a esas nuevas formas de lealtad o vinculación que ya no se definen verticalmente pues no se heredan por vía familiar o por la clase social.

Es decir que, para escapar al desarraigo moderno que relativiza o deshace las identidades nacionales, se pretende volver hacia atrás en sentido histórico, otorgando una renovada fuerza a los vínculos comunitarios. En suma, se trataría de rehabilitar formas tribales de convivencia, modelos heterónomos que primero Grecia y después la Ilustración habían puesto en entredicho. Contra ello, Jürgen Habermas (artífice de la tesis del llamado 'patriotismo constitucional' y defensor de un tipo postnacional de ciudadanía) señala que "la ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional" (Habermas 1993).

Por ello, en la concepción moderna de la ciudadanía (aquella que bebe del estoicismo) tienen los nacionalismos de todo el mundo a su principal adversario. Una de las paradojas más delatadoras del modo de proceder de los nacionalismos consiste en que el individuo es absorbido casi por completo por su comunidad de pertenencia; de esta manera, la dinámica de grupo coarta y lesiona, de forma importante, el desarrollo autónomo de los individuos particulares.

Paradójicamente, en un modelo que apela con celo extremo al reconocimiento de la diferencia (comunitaria), sin embargo a los miembros del grupo se les restringe precisamente, y en algunos casos con cierta contundencia, ese mismo derecho (individual). Mientras que se suele acusar al Estado de supuesta falta de tolerancia y pluralismo, de cara al interior de su comunidad, en su propia esfera de influencia, ese pluralismo que exigen a los demás no se manifiesta de manera alguna.

Se exige tolerancia, como si el Estado democrático fuera todavía dictatorial, pero no se sirven de ella cuando su hegemonía interna es puesta, aunque sea teóricamente, en discusión. La dialéctica mayoría-minoría se interpreta de forma distinta, cambia de criterios con base a los intereses de cada caso, y eso, evidentemente no es una forma de proceder ortodoxa ni equilibrada.

1.5.3.- CIUDADANÍA MULTICULTURAL.

El desarrollo del concepto moderno de *identidad*, hizo surgir la *política de la diferencia*, - de vocación universalista según Taylor-, cuya premisa de partida descansa en que “cada quien debe ser reconocido por su identidad única”. Así, “Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica” de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todas las demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria” (Taylor, 1992:67).

De acuerdo con lo anterior, sin duda la ciudadanía multicultural se identifica con la política de igual identidad, al formularse en términos de derechos de las minorías caracterizadas por la identidad diferenciada con respecto a otros agentes colectivos. En otras palabras, lo que la ciudadanía multicultural viene a plantear es que más allá de la supuesta homogeneidad de una sociedad de individuos vinculados con una comunidad política, lo que existe en realidad es una diversidad de sujetos colectivos que comparten una misma identidad. Si en la ciudadanía clásica, el individuo forma parte de una entidad colectiva abstracta y distante como es el Estado; en la ciudadanía multicultural el individuo pertenece a una entidad concreta, con una vinculación más estrecha al compartir una serie de repertorios culturales, históricos, lingüísticos, valorativos, etc. Por lo tanto, desde la premisa multicultural coexisten diferentes identidades culturales en un mismo espacio geopolítico, lo cual redundaría en diversas formas de ciudadanía dentro de un mismo Estado multicultural.

Uno de los fenómenos que actualmente está afectando a la mayoría de las sociedades occidentales es el de la fuerte inmigración, proveniente de países con tradiciones, costumbres y formas de vivir diferentes a las características de los países receptores. Junto a éste, se constata el auge de los nacionalismos, reivindicación de la identidad cultural propia, como reacción ante el proceso de globalización. Lo que ha originado que se hable en dichas sociedades de multiculturalismo; de la convivencia dentro de un espacio social de grupos de individuos de culturas distintas.

1.6 NUEVOS CAMINOS DE CIUDADANÍA

La idea de “ciudadanía”, que ha podido estar oscurecida durante décadas o simplemente usada por la doctrina en temas recónditos, ha resurgido en la actualidad con “fervorosa pasión”. Quizás los tiempos que corren han resucitado el concepto para “generar entre los miembros de las sociedades post-industriales un tipo de identidad en la que se reconozcan y que les haga sentirse pertenecientes a ellas”¹⁹.

La posición de Thomas Marshall en —Citizenship and social class²⁰ es una crítica a la teoría liberal individualista de la ciudadanía y aboga por una ampliación del concepto de ciudadanía. Al decir de Pérez Ledesma este autor marca un antes y un después en el tema.

Entiende que ese concepto no debe quedar limitado a la titularidad de derechos políticos sino que debe comprender una dimensión social concretada en el disfrute

¹⁹ Cortina, A. op. cit. p. 22, dónde explica el porqué: —(...) porque este tipo de sociedades adolece claramente de un déficit de adhesión por parte de los ciudadanos al conjunto de la comunidad, y sin esa adhesión resulta imposible responder conjuntamente a los retos que a todos se plantean.

²⁰ Es el trabajo que se ha considerado más importante de T.H. Marshall. Es una recopilación de una serie de conferencias dictadas en Cambridge en 1949. Fue publicado en 1950, pero hasta 1963 no obtuvo su importancia, causando verdadero revuelo en la clase política. Ver Marshall, T.H. y Bottomore, T. Ciudadanía y clase social. Linares, P. (versión). Alianza Editorial. Madrid 1998.

de los derechos y garantías sociales, económicas y culturales. Esta idea ayudó a impulsar el paso del Estado liberal a un nuevo modelo social de Estado de derecho²¹. Intentando remover obstáculos y desequilibrios económicos que se oponían a un disfrute de la libertad por parte de todos los ciudadanos, promoviendo la igualdad real.

Aunque el solo elemento de la igualdad social no puede delimitar suficientemente el concepto, la “ciudadanía social” unió el sentido estricto de ciudadanía como aquellos derechos de participación política con una noción genérica que incluye la totalidad de derechos y libertades que corresponden con este modelo político-social. Sin embargo, ese modelo pronto acabaría su periplo en políticas nacionales para la búsqueda de amplias medidas de bienestar y “se halla hoy desbordado por sus propios compromisos; siendo ésta una de las principales causas de su crisis como modelo político” (Ledesma, 2000; 160).

Hoy el discurso de la ciudadanía registra un nuevo cambio de rumbo, después que las infalibles leyes del mercado presentaran el cadáver del Estado social de Derecho, aparece “la ciudadanía fragmentada o la fragmentación de la ciudadanía”. Son teorías que representan intentos por redefinir sus formas de titularidad. El problema, en resumen, se centra en el papel del ciudadano en relación con la sociedad y el sistema político. Así aparece en la doctrina un debate largo, y que todavía continúa, entre las tres corrientes ideológicas más relevantes de nuestro tiempo: el liberalismo²², el comunitarismo y el republicanismo moderno²³

²¹ Para este tema ver dos autores, uno de lengua alemana y el más prestigioso teórico del Estado social de derecho Hermann Heller y otro italiano, el pensador y político socialista Lelio Basso, a cuyo empeño se debe el art. 3.2 de la Constitución italiana de 1947 en el que se inspira el art.9.2 de la Constitución española de 1978, puede verse su obra *Il principe senza scettro*. Feltrinelli. Milano 1958.

²² “La democracia hacedera, la democracia posible consiste y no puede consistir, se dice, sino en votar periódicamente y, tras ello, hacer dejación de los asuntos públicos en manos de los políticos profesionales. Éste abdica, salvo el acto ritual de cada cuatro años, de su dimensión ciudadana

Destaca la opinión de Pettit²⁴ expresando que la relación más fuerte hoy día con la noción “ciudadanía” pertenece al republicanismo. Derechos e igualdad eran las notas de ciudadanía marshalliana²⁵, elementos criticados y superados, los primeros por comunitaristas y republicanos y la segunda por concepciones que defienden la “política de la diferencia” y el “multiculturalismo”²⁶. El modelo teórico

para recluirse en la vida privada, la tan fomentada privatización, el individualismo posesivo, la sociedad del mercado generalizado, la concepción economicista de la existencia. Por razones estratégico-políticas no se predica ya, claro está, la apatía, pero por todos los medios se la fomenta. En López Aranguren, J. L. —Ética comunicativa y democracia en Apel, K. (et al.) Ética comunicativa y democracia. Ed. Crítica. Barcelona 1991. p.211.

²³ Alguna bibliografía interesante puede ser: Revista La Política nº1, primer semestre de 1996; Ovejero Lucas, F. —Tres ciudadanos y el bienestar, La Política, nº 3.1997; Giner, S. —Las razones del republicanismo, Claves de la Razón Práctica, nº 88.1998; Thiebaut, C. —Un debate sobre el ciudadano: comunitarios, liberales y republicanos, en Vindicación del ciudadano, Barcelona, Paidós, 1998; Béjar, H. —El corazón de la República. Claves de Razón Práctica, nº 91.1999; Thiebaut, C. Los límites de la comunidad. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1992.

²⁴ "Las leyes políticas deben estar encauzadas o incrustadas en una red de normas cívicas, sostenidas por hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía—por hábitos, dígame así, de civilidad, si quieren tener alguna oportunidad de prosperar. (...) Uno de los temas recurrentes en la tradición es que la república requiere una base de civilidad generalizada; no puede nutrirse sólo de leyes". Pettit, P. Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Ed. Paidós. Barcelona 1999.

²⁵ Además Marshall presuponía que todo ciudadano, y por tanto la ciudadanía pertenece o está integrado en un Estado-nación determinado. Cfr. Rodríguez Tous, J. A. —Paradojas de la ciudadanía cultural. El ejemplo catalán en García de Cortázar, F. (coord.), Los temas de nuestro tiempo nº 70. Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales. Madrid 2002. pp.51ss.

²⁶ Cfr. Pérez Ledesma, M. op. cit. p.26s. Se empezaron a reclamar la protección activa de las diferencias por parte del Estado, destacó la obra de Iris Marion Young: —Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizen. Ethics, vol.99. nº2. 1989; allí: —la diferenciación en grupos es un proceso inevitable y deseable en las sociedades modernas. Pero este debate fue superado pronto por una discusión más global: el multiculturalismo, seguramente solapado con el anterior.

global más importante de las configuraciones políticas de tipo liberal (tanto neocontractualistas como utilitaristas) se encuentra en John Rawls, en sus libros *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*²⁷. Hoy el acceso a la titularidad de la ciudadanía se plantea, sobre todo, respecto a los extranjeros e inmigrantes, siendo éste el gran reto abierto a la delimitación de su titularidad. La ciudadanía unilateral, entendida como vínculo político compacto y omnicomprensivo entre el individuo y el Estado, deja paso a la “ciudadanía multilateral”.

El punto de partida de este nuevo planteamiento se sitúa en la intervención de Charles Taylor en un seminario celebrado en Princeton en 1990 y publicado dos años después. Porque “sólo a partir del reconocimiento de la cultura particular del grupo, es posible el desarrollo de la identidad de los miembros del mismo. La sociedad ciega a las diferencias no solo es inhumana sino fuertemente discriminatoria” (Taylor, 1992: 74). El precursor de esta nueva corriente es Kymlicka, en su obra *Ciudadanía multicultural*. El autor ha pretendido demostrar que “resulta legítimo, y de hecho, ineludible, complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías” o lo que es igual, “los derechos universales asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo con los derechos diferenciados para los grupos y culturas minoritarias” (Kymlicka, 1996: 37).

Aun así, la actualidad denota un déficit de ciudadanía global que se intenta compensar en el ámbito más localista. Todo ello viene expresado en el “Informe

²⁷ Según Llano, A. —Humanismo cívico y ciudadanía de la familia en Naval, C. op. cit. p.111, dice: —Según Rawls la estructura de las sociedades modernas tiene que ser política, no metafísica. No se puede pretender introducir en el debate político teorías comprensivas, que impliquen una concepción del hombre y del mundo, una visión unitaria de la vida buena. Y ello por la fundamental razón de que —al menos desde las modernas guerras de religión en Europa— no hay conciliación posible entre visiones comprensivas que mutuamente se excluyen. Por lo tanto, tales actitudes de fondo han de ser exclusivamente objeto de las convicciones privadas, mientras que el ámbito público debe estar estructurado por normas de tipo meramente procedimental, es decir, por reglas jurídico-positivas y técnicas económicas sin contenido ético sustantivo, Se trata de la primacía de lo políticamente correcto sobre lo metafísicamente bueno.

propuesta sobre la ciudadanía europea. Participación, derechos sociales y derechos civile". En este informe se proponen medidas para reforzar la presencia de las instituciones locales y regionales en la Unión Europea como una ampliación de los derechos de participación, cívicos y sociales. En este marco se propone la adquisición de la ciudadanía europea por el hecho de residir en un país de la U.E, sea cual sea la nacionalidad de origen, la cual no se pierde. De esta manera los "ciudadanos europeos", sea cual fuera su nacionalidad tendrán los mismos derechos, incluidos los políticos, que los nacionales del país que residen.

1.7 CIUDADANÍA ACTUAL.

El proceso evolutivo del concepto ciudadanía continúa en nuestros días, y se registra una multiplicación de los derechos llamados de tercera generación. Estos constituyen un ciclo todavía no cerrado. Ahora nos corresponde asumir no solo el combate por la plena realización de estos valores y objetivos universalistas y su adecuación a las circunstancias actuales, sino también el de los nuevos valores y objetivos que nos permitan dar respuesta a los nuevos desafíos, que a veces se denominan derechos de tercera generación, especialmente en la cultura de la ecología política.

Así se definen toda una serie de derechos de la ciudadanía desconocidos hasta ahora como respuesta política a los nuevos desafíos del territorio como pueden ser: derecho al lugar de residencia donde uno tiene sus relaciones sociales, derecho al espacio público y a la monumentalidad, derecho a la belleza del espacio público, derecho a la centralidad en cualquier barrio, derecho a la movilidad y accesibilidad, derecho a la ciudad como refugio, derecho a la ilegalidad (para convertir una demanda no reconocida en un derecho legal), derecho al empleo y salario ciudadano, derecho a la diferencia, a la intimidad y a la elección de los vínculos personales, etc...

Realmente la ciudadanía en nuestros días ha dejado de ser fundamento de la igualdad y de la universalidad. Así lo manifiesta Ferrajoli diciendo: "En las crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los

conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad” (Ferrajoli, 1999; 56). Se constata una necesidad social: un anhelo humano de gobernarse a sí mismo, con respeto a los derechos humanos y a la interacción necesaria de los procesos culturales. “Eso es la democracia... así el problema de las democracias occidentales cuando los ciudadanos delegan acríticamente su soberanía, sin cuestionamientos, sin contratos, sin apenas exigencias de participación, no hacen sino desestabilizar el mantenimiento democrático del sistema político, al facilitar la reproducción sin control de oligarquías que gobiernan al margen de los ciudadanos” (Martínez, 2004; 120). Los derechos fundamentales ya no son derechos de ciudadanía sino derechos de las personas independientemente de su ciudadanía. En el nivel internacional, la idea de ciudadanía como presupuesto de los derechos fundamentales, está reñida con la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1945, con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 y con las Convenciones internacionales sobre derechos humanos y civiles, políticos, económicos, sociales y culturales- de 1966. La oposición entre igualdad y ciudadanía, sólo se resolverá “con la superación de la ciudadanía, la definitiva desnacionalización de los derechos fundamentales y la correlativa desestatalización de las nacionalidades” o al menos de realizar una metamorfosis del concepto cuyo resultado sería la “ciudadanía plural” (Martínez, 2004; 100).

La ciudadanía es una conquista y el resultado de múltiples luchas. Y tan ciudadana es su dimensión civil como la social y la política. Las dimensiones de la ciudadanía elementos constitutivos se mezclan influencias ideológicas difíciles de compatibilizar como la liberal, la democrática y la socialista. Por otra parte, la situación de ciudadano constituye un derecho real pero, asimismo, un modelo y un proyecto ideales y, en buena parte, no materializados. Su cristalización exige del Estado la intervención directa para avanzar en la consecución de los derechos sociales y, por el contrario, la no interferencia y respeto a los márgenes de acción

independiente de los individuos y de la sociedad, en el caso de los civiles y políticos. Hoy cabe sostener la existencia de derechos culturales y ecológicos.

Las experiencias mexicanas de la ciudadanía se dan tanto en el terreno civil como en el social y político. Durante muchos años las reivindicaciones sociales se llevaron a cabo sin que hubiera una vinculación explícita con la conciencia de derechos, en este caso, sociales. Esta situación se está modificando crecientemente. Hoy los mexicanos son más sensibles a la dimensión política de la ciudadanía y, en particular, a la relacionada con la defensa del voto y de los resultados electorales.

El movimiento pro derechos humanos, principal defensor de la vertiente civil de la ciudadanía, está incrementando la conciencia acerca de ella. Y en la experiencia mexicana de la ciudadanía se articula la vivencia individual con la grupal. Estos factores básicos deben ser relacionados con los rasgos aún corporativos de la cultura política predominante. Ambos son reales. Pero tendencialmente los perfiles corporativos están perdiendo fuerza; y los rasgos ciudadanos se incrementan, aunque entre sectores reducidos de la población.

Con el estudio de las prácticas y experiencias de ciudadanía es posible notar la estrecha relación que se da entre lo universal y lo particular, entre lo global y lo local. Y si uno percibe a la ciudadanía como una forma de identidad, entonces no nos queda más remedio que entender a la identidad no como una fortaleza rígida y estable, sino como un resultado de tensiones internas y externas, de aspectos generales y particulares. La ciudadanía es una construcción social, lo es así misma la identidad, es dinámica, conflictiva y contradictoria; cambia históricamente consecuencia de las pugnas en su interior y con respecto al exterior.

II. LA CUESTIÓN DEL MULTICULTURALISMO.

2.1.- ORÍGENES DEL MULTICULTURALISMO

Las palabras “multiculturalidad” y “multiculturalismo” han saltado al primer plano del debate público en la década de los noventa del siglo XX. Desde entonces estas palabras aparecen cada vez más reiteradamente en los medios de comunicación relacionadas con el debate sobre la emigración y sobre las políticas públicas que los gobiernos han adoptado o se proponen adoptar al respecto.

En realidad el término “multiculturalismo” es de invención reciente. Empezó a usarse regularmente en EE.UU y Canadá desde hace unos quince años. En un congreso sobre “Multiculturalismo, Minorías y Ciudadana”, celebrado en Florencia, en abril de 1996, Nathan Glazer, daba un dato interesante a este respecto: a principios de la década de los ochenta el término “multiculturalismo” sólo aparece en unos cuarenta artículos de los grandes diarios de la prensa americana, mientras que en 1992 había ya dos mil referencias. Inmediatamente después, el término “multiculturalismo” pasó a la Unión Europea (Reino Unido, Holanda, Francia, Alemania) y la literatura sobre multiculturalismo creció de manera exponencial.

En los últimos años el multiculturalismo se ha convertido en objeto de polémica también en España, aquí la controversia sobre multiculturalismo saltó a los medios de comunicación a partir de la publicación del ensayo de Giovanni Sartori “*La sociedad multiétnica*”. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. El penúltimo episodio de esta controversia estuvo provocado por las declaraciones del entonces presidente del Foro para la Inmigración, Mikel Azurmendi, quien deploraba el “ideal multicultural”, afirmaba que multiculturalismo equivale a *guettización*²⁸ y rechazaba las políticas multiculturalistas que, en su opinión, se

²⁸ Un gueto (del italiano ghetto) es un área separada para la vivienda de un determinado origen étnico, Cultural o religioso, voluntaria o involuntariamente, en mayor o menor reclusión. El término

practican en algunos estados de la Unión Europea. Poco después Fernández Miranda apoyaba las declaraciones del Presidente del Foro de la inmigración, con lo que entrábamos en España en una fase de demonización oficial del multiculturalismo.

La controversia en la prensa, en la radio y en la televisión ha ido creando mucha confusión. Sobre todo porque a partir de la publicación del libro de Giovanni Sartori y de las declaraciones mencionadas son muchas las personas que tienden a identificar el multiculturalismo con una opción política o político-cultural que favorece (o puede favorecer) el racismo y la xenofobia, mientras que otras personas tienden a identificar la crítica al multiculturalismo precisamente con el racismo y xenofobia (cuando no con el retorno del fascismo).

En las cartas a los periódicos y en las intervenciones en tertulias radiofónicas durante los últimos años hay muchas muestras de estas dos posiciones extremas: unos acusan a los multiculturalistas de fomentar los guettos culturales y de defender cosas como la ablación del clítoris, el *hiyab*, la lapidación de las adúlteras o la venta de mujeres en matrimonio; y otros acusan a los críticos del multiculturalismo, a Sartori y Azurmendi, de estar defendiendo actitudes xenófobas contra los inmigrantes, de estar a favor de cerrar las fronteras en la Unión europea, de negar las diferencias culturales y de aspirar a una Europa-fortaleza.

Como tal concepto, el multiculturalismo aparece en la segunda mitad del siglo XX en el contexto académico anglosajón y norteamericano. Siguiendo a Sartori (2004) las trazas del concepto se remontan a las corrientes neomarxistas inglesas fuertemente influenciadas por el relativismo de Michel Foucault y las ideas de la postmodernidad de activación de las diferencias y los islotes culturales de Jean François Lyotard. En su dimensión ideológico-cultural, siguiendo a Oleza los contenidos esenciales del multiculturalismo provienen en gran medida del marco

se empleó, originalmente, para indicar los barrios en los cuales los hebreos eran obligados a vivir y a permanecer confinados por la noche. El uso se ha extendido hoy a cualquier área en la que la concentración de un determinado grupo social es excluyente.

teórico de los estudios culturales, contenedor que engloba toda una serie de corrientes teóricas como el deconstruccionismo de John Brenkman, el neomarxismo de Frederick Jameson o el posmarxismo de Edward Said, entre otros. Los estudios culturales irrumpen con fuerza en el panorama académico norteamericano a partir de los ochentas, constituyendo su común denominador el hecho de ser promovidos desde posicionamientos ideológicos de izquierda. En este sentido, parecen palpables las influencias marxistas europeas y el postestructuralismo de Michel Foucault. Los estudios culturales podrían entenderse como una reacción contra el universalismo occidentalista surgida en un país como los Estados Unidos de Norteamérica de acentuada esencia multiétnica y multicultural, aunque a pesar de proyectarse como bandera de las ideas asimilacionistas del crisol de razas, esconde fuertes contradicciones y conflictos entre dichas etnias y culturas.

En el complejo y, a veces abigarrado, panorama teórico del multiculturalismo, destacan por su carácter de referente las tesis de Will Kymlicka (1996) centro de la corriente denominada “liberalismo multicultural”. Tesis que podría encuadrarse dentro del marco teórico del liberalismo político (Rawls, 1987; 27) y de los principios liberales de tolerancia, en virtud de los cuales se plantea la neutralidad del Estado frente a las diversas opciones individuales respecto a lo que ha de ser una “buena vida”. Debe remarcar, empero, que en determinados aspectos puntuales la tesis de Kymlicka tiende a exceder las fronteras del liberalismo estricto, manteniendo zonas de contacto con el liberal-comunitarismo de Charles Taylor (1993) y con las tesis comunitaristas de “igualdad compleja” de Michael Walzer (1998), Alisdair McIntyre (1987), Michael Sandel (2000) y Benjamín Barber (1984). De hecho, el autor no plantea una visión individualista metodológica en sus escritos, no concibe a los seres humanos como “átomos aislados” sino como sujetos sociales y comunitarios, insertos en redes de adscripción social y perteneciente por tanto a grupos de identidad cultural determinada. Adscripción que constituye un ingrediente esencial en sus vidas, al proporcionar sentido y autoestima.

Para Kymlicka (1996) un estado es multicultural tanto cuando sus miembros pertenecen a naciones diferentes, situación que este autor denomina “estado multicultural”; como cuando por causa de emigración personal o familiar provengan de otras naciones, situación considerada “estado poliétnico”. Por tanto, para este autor, las diferencias nacionales y étnicas constituyen la columna vertebral del multiculturalismo.

Siguiendo tales directrices, una sociedad sustentada en los principios de la tolerancia liberal debería tratar a todos los que la integran con igual consideración y respeto. Desde la óptica liberal, resultaría inadmisibles aceptar la existencia de un dualismo social que estratificase a los ciudadanos en función de su pertenencia grupal y cultural en ciudadanos de clase A (los pertenecientes a los grupos mayoritarios y dominantes) y ciudadanos de clase B (los pertenecientes a grupos minoritarios, marginales o relegados) Para evitar dicho dualismo se haría necesaria la construcción de un entorno positivo al reconocimiento mutuo y recíproco entre ciudadanos. Este contexto positivo tendría que posibilitar que “Los ciudadanos (independientemente de cuál sea su grupo de adscripción) se perciban como iguales y se reconozcan entre sí” (Taylor, 1992; 134).

Por tanto, se preconiza para la construcción de dicho entorno la adopción de un formato contenedor multicultural que permita la integración de los diversos grupos étnico-culturales en condiciones de igualdad. Constituyendo su idea básica el reconocimiento del derecho a ser diferentes, o lo que es igual a participar en la vida común manteniendo sus diferencias. El formato contenedor multicultural requiere para su puesta en marcha de la adopción de medidas compensatorias o de protección para el respeto a las minorías, proponiéndose por Kymlicka (1996) el reconocimiento y atribución de los denominados “derechos diferenciados en función del grupo” para las minorías y grupos minoritarios.

El reconocimiento de los derechos envuelve para Kymlicka (1996) el necesario conocimiento de sus límites, lo que implica para los titulares y beneficiarios de los derechos un ejercicio responsable de los mismos. El conocer y aceptar las dos caras de la moneda resulta fundamental, ya que para este autor la evidencia

empírica histórica indica con nitidez que la probabilidad de que los grupos étnicos y nacionales abusen de sus derechos y de sus poderes es muy elevada.

Desde la óptica del liberalismo clásico, el reconocimiento de las diferencias y la atribución de derechos “diferenciales”, así como las prácticas compensatorias o discriminatorias positivas en favor de los grupos o minorías étnicas o culturales, ha sido visto tradicionalmente con preocupación. Por cuanto suponía, por un lado la ruptura fáctica del principio fundacional de la igualdad individual e institucional, y por otra, la debilitación de la identidad cívica compartida y el nivel de compromiso de los miembros de esa sociedad (Kymlicka y Straehle, 200; 36), lo que en principio casaba mal con la idea de neutralidad del estado “liberal” frente a las múltiples y diversas opciones individuales.

Tal preocupación no es de extrañar, puesto que el núcleo del liberalismo viene constituido por la defensa de los derechos del individuo. Por lo que desde la perspectiva liberal tradicionalmente se ha venido considerando que el reconocimiento de derechos colectivos podría conducir a limitar los individuales. Para Kymlicka resulta decisivo que los grupos étnico-culturales no utilicen los derechos diferenciales como armas de ataque y defensa. Es decir, que los grupos no instrumenten sus derechos para someter a otros, ni tampoco para controlar u oprimir a sus propios miembros. En este sentido, Kymlicka (1996) considera esencial que las dinámicas grupales al interior de las minorías respeten los derechos individuales de sus miembros o, lo que es lo mismo, que sean utilizados sus derechos diferenciales como “restricciones internas” para limitar la libertad de acción de sus miembros a revisar críticamente las autoridades y las prácticas tradicionales.

Kymlicka (1996) parte del principio de que tratar a las personas como individuos, en un plano de igualdad “formalista”, supondría ocultar u omitir las injusticias que históricamente se han producido con respecto a las minorías étnico culturales, grupos de inmigrantes, etc. Por ello, en un mundo en el que la gran mayoría de países son multiculturales, o están deviniendo aceleradamente multiculturales, se impone al liberalismo político la necesidad de superar la tensión conflictual entre

los derechos individuales y los derechos colectivos, promoviendo la articulación de los principios de libertad individual.

2.2.- MULTICULTURALISMO

En las últimas décadas del siglo pasado, se ha visto el surgimiento de nuevos grupos sociales, minorías étnicas, nacionales, pueblos indígenas, quienes vienen afirmando el reconociendo legítimo de sus necesidades colectivas en función del grupo de pertenencia, sea por razones políticas, étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas, de género, económicas, etc. Algunos de estos grupos apelan a necesidades urgentes o básicas como la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, otros exigen respeto a la identidad y diferencia cultural como mecanismo de autodefensa frente al proceso de asimilación y homogenización monocultural de la sociedad dominante.

La mayor parte de sociedades se hallan estratificadas en grupos raciales, étnicos y culturales. La denominación usual que se les da es "minorías" (o bien "mayorías", según el caso). Estas minorías se distinguen de una estratificación por clases, en tanto que poseen estilos de vida distintivos que pueden remontarse a tradiciones culturales de otra sociedad, sus miembros pueden pertenecer a menudo a diferentes clases sociales y tienen conciencia de existir como grupo separado del resto de la población. Los criterios para establecer la pertenencia al grupo pueden ser la apariencia física, el origen común en otro país o región, la lengua, la cultura o la posesión de un estilo de vida distintivo.

Las minorías raciales, étnicas y culturales son grupos subordinados o cuya posición es vulnerable a la subordinación. El término mayoría se aplica a los segmentos raciales, étnicos y culturales de la población que gozan de un rango más alto y de una situación de mayor seguridad. Las minorías y mayorías están invariablemente ligadas a una forma, más o menos manifiesta, de lucha económica, política y social para proteger o elevar su posición en el sistema de estratificación.

Una característica de estos grupos minoritarios es que sus demandas van más allá de las conocidas fórmulas del pluralismo cultural y tolerancia, que cierto sector de la tradición liberal ofrece como respuesta a la diversidad cultural, confinadas por lo general al ámbito privado. Por el contrario, estos grupos exigen el reconocimiento de derechos específicos en el ámbito público; una distribución más justa del poder; respeto a formas de autogobierno propio, etc. Es así que a partir del contexto de afirmación de la identidad y diferencia cultural, es posible fijar una conjugación entre ciudadanía e identidad cultural, protagonizados por minorías y grupos oprimidos quienes apuestan por una suerte de “ciudadanía diferenciada” ante la insuficiencia de la ciudadanía tradicional.

En este sentido, el multiculturalismo se presentaría como el modelo más acabado para la gestión de la diversidad cultural a través de la política de reconocimiento, destinada a acomodar las diferencias identitarias de grupos marginados, oprimidos y excluidos en el espacio público. Por eso, entre los candidatos para la gestión multicultural se encuentran una amplia gama de entidades colectivas: minorías nacionales, minorías étnicas, pueblos indígenas; así como los llamados “nuevos movimientos sociales” representada por los grupos socialmente excluidos o marginados que reaccionan contra un sistema excluyente: mujeres, discapacitados, homosexuales, lesbianas o los verdes.

En definitiva, una impronta del multiculturalismo consiste en la heterogeneidad de entidades que apelan a demandas concretas, y a partir de éstas, reclaman la satisfacción de necesidades específicas. Por tanto, esta aparente elasticidad del multiculturalismo lo convierte al mismo tiempo en su talón de Aquiles, ya que hace pensar que tiene todas las recetas para dar respuesta a cualquier problema planteado por las minorías, grupos o movimientos sociales, cayendo en el error de asimilar la naturaleza de las distintas entidades colectivas bajo las pautas del reconocimiento a la identidad y diferencia. Así, podemos ver que en nombre del multiculturalismo suelen argumentarse demandas de las minorías étnicas, nacionales o los pueblos indígenas, así como el reconocimiento de derechos específicos de los grupos excluidos de la distribución socioeconómica. Quizás por

eso, algunos críticos han llegado a decir que el multiculturalismo está convirtiéndose en una panacea, es decir, en uno de aquellos conceptos donde cabe todo y nada, en una palabra mágica que con sólo nombrarla supuestamente se puede dar respuesta a los grandes problemas de los estados posnacionales. Aunque habría que advertir que las críticas más ácidas no vienen de autoras o autores comprometidos con alguna minoría o grupo específico, sino de sectores conservadores del *statu quo* que ven la gestión de la identidad y el reconocimiento como un peligro a la unidad estatal en la medida que propicia la fragmentación social y la admisión de prácticas que van contra los principios liberales.

Giovanni Sartori, conocido crítico del multiculturalismo, señala que el pluralismo como la tolerancia son conceptos intrínsecamente conectados, siendo así que el pluralismo presupone tolerancia. “La diferencia está en que la tolerancia respeta valores ajenos, mientras que el pluralismo afirma un valor propio. Porque el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política” (Sartori, 2001; 19). Por el contrario, Javier de Lucas (1998) hace ver que la respuesta de la tradición liberal frente a los desafíos que imponen los fenómenos del multiculturalismo consiste en considerarlos como “conflictos propios del pluralismo frente a los que (se disponen) de recetas adecuadas; las libertades individuales y el principio de la tolerancia” (De Lucas, 1998; 34).

Sartori es uno de los autores más críticos al programa multicultural y por tanto, a la ciudadanía diferenciada. Es Giovanni Sartori, para quién el multiculturalismo sólo propugna una sociedad cerrada y fragmentada, contrario a la propuesta del pluralismo cultural que apuesta por una sociedad abierta y tolerante; así “El pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas” (Sartori, 2001; 127).

Del mismo modo, Brian Barry (2001), sale en defensa del “proyecto ilustrado” para señalar que el multiculturalismo lleva la consigna política de “divide y gobierna”;

además, pone en riesgo la política distributiva y los derechos liberales -libertad e igualdad- al postular una política de la diferencia. Por ello, considera que para apaciguar el desafío del multiculturalismo debe complementarse los derechos universales civiles y políticos” con los derechos universales sociales y económicos de los ciudadanos; así como implementar medidas temporales de “acción afirmativa para grupos con carencias sistemáticas, siempre y cuando la carencia se defina en términos universales.

En definitiva, el núcleo de su defensa universalista descansa básicamente en la interpretación que hace de la teoría de la justicia de John Rawls, como afirma expresamente: “Si se considera que Rawls es la personificación del estado contemporáneo del “proyecto de la Ilustración”, este libro constituye una defensa de dicho estado” (Barry, 200; 3-17). En el mismo sentido, Garzón Valdés (2004) hace una defensa del universalismo moral acompañada de una dosis de tolerancia “sensata” para aquellas culturas cuyos valores se opongan a los valores liberales. Éstos valores se concretan en su ya conocido “coto vedado”. Para este autor, el “coto vedado” son los valores compartidos “universalmente” y están sintetizados en las constituciones democráticas y en los derechos humanos.

Por tanto, cualquier cultura debe someterse a estos valores o demostrar razonablemente la plausibilidad de sus prácticas y tradiciones. Véase sobre todo, “La pretendida relevancia moral de la diversidad cultural” (Valdes, 2004; 93-135).

2.2.1.-WILL KYMLICKA

El interés de los teóricos políticos por el concepto de ciudadanía ha experimentado una verdadera explosión, (en 1978 era posible afirmar que “El concepto de ciudadanía ha pasado de moda entre los pensadores políticos”) a partir de la década de los noventa “ciudadanía” se ha convertido en una palabra que resuena en todo el espectro político.

El interés a nivel de la teoría, se trata de una evolución natural del discurso político, ya que el concepto de ciudadanía parece integrar las exigencias de justicia y de pertenencia, comunitaria que son respectivamente los conceptos

centrales de la filosofía política de los años setenta y ochenta. El concepto de ciudadanía está íntimamente ligado por un lado a la idea de derechos individuales y, por el otro, a la noción de vínculo con la comunidad particular.

Esto ha mostrado que el vigor y la estabilidad de la democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su “estructura básica”, sino también de las cualidades de sus ciudadanos. Por ello surgen teóricos que apuestan cada vez más a una “teoría de la ciudadanía” que se ocupe de la identidad y de la conducta de los ciudadanos individuales, incluyendo sus responsabilidades, valores y lealtades.

En este contexto teórico, el filósofo político canadiense, Will Kymlicka, encuentra que uno de los principales problemas de las democracias contemporáneas se halla en los retos que una sociedad creciente multicultural implica, la multiculturalidad y sus conflictos deben ser revisados en búsqueda de respuestas moralmente defendibles y políticamente viables, esta tarea es planteada en su obra Ciudadanía Multicultural (1996). Kymlicka toma como base la convivencia en un mismo Estado (liberal) de sujetos que proceden de etnias o nacionalidades diferentes. Si bien la teoría liberal afirmaba que un estado está comprendido por sujetos que comparten una misma nacionalidad y cultura, veremos como en la actualidad este es un tema controvertido que se corresponde con la multiplicidad de autores que se están preocupando por establecer una teoría de la convivencia en Estados modernos complejos, ya que hasta hace relativamente poco tiempo la heterogeneidad se vivía de forma muy diferente, anteponiendo la cultura de la mayoría o de la minoría hegemónica que controlaba los recursos, en cada Estado.

Es a partir de la propuesta de Kymlicka, que buscamos establecer puntos de encuentro y diferencias notables con respecto a otras soluciones actuales, como son el pluralismo propuesto por Sartori o el comunitarismo de Taylor.

Kymlicka expone sus ideas sobre el multiculturalismo en el liberalismo, este no plantea una única solución a las diferentes situaciones multiculturales y multiétnicas. Dentro de la visión del multiculturalismo están las políticas del

reconocimiento, visto de esta forma, parece que dicha teoría resulta tremendamente incompatible con los postulados liberales, que privilegian los derechos de los individuos por su condición de ciudadanos de un estado-nación.

Kymlicka se plantea el objetivo de: “clarificar los fundamentos básicos de un enfoque liberal del problema de los derechos de las minorías” (Kymlicka; 1996;14).

El libro Ciudadanía multicultural, busca articular una teoría capaz de postular los derechos de los colectivos con la doctrina liberal, desde el principio Kymlicka no intenta dar un modelo generalizable que vaya a resolver todos los problemas que existen en el mundo, sino que reconoce en cada contexto político su propia historia y dinámica, así que los modelos de soluciones no son universalizables.

En este sentido, el autor plantea los diferentes tipos de minorías que existen;

- a) Aquellas minorías que existían en un estado y que uno mayor las ha absorbido;
- b) Aquellas caracterizadas por haber sido formadas *a priori* por los inmigrantes.

Al primer grupo le llama “minoría nacional” y al segundo “grupo étnico”, él afirma que estos grupos aspiran a ser reconocidos como ciudadanos y que se les reconozcan sus derechos como grupo, en ningún caso pretenden aislarse de la sociedad en la que viven.

Kymlicka establece cuáles son las pautas que deben seguir los diferentes Estados, articulando seis puntos para la correcta convivencia de las culturas:

- 1) Garantizar los derechos de las culturas como entidades colectivas.
- 2) Dar por sentados principios éticos de validez absoluta.
- 3) Evitar el relativismo.
- 4) Garantizar los derechos fundamentales.
- 5) El Estado tiene la responsabilidad de promover el desarrollo de todas las culturas.

6) Los líderes de todas las culturas, tienen el deber de promover los cambios que sean necesarios.

Por otra parte para Kymlicka, cualquier grupo minoritario es capaz de hacer dos tipos de reivindicaciones:

a) Aquellas que les van a permitir conseguir derechos sobre el grupo mayoritario que les oprime y que no les deja llevar a cabo sus diferencias.

b) Aquellas que los grupos pretenden conseguir para poder imponer dominio en determinadas acciones con respecto a su minoría.

Para este autor, este segundo grupo de derechos son los que se consideran antiliberales, pues no permiten al individuo elegir, ya que el grupo de pertenencia le está imponiendo qué es aquello que debe pensar o que acción debe tomar. El primer grupo son consideradas por él como protecciones externas y el segundo grupo como restricciones internas (Kymlicka, 37; 1996).

Además de distinguir entre los diferentes tipos de reivindicaciones que pueden plantear las diferentes culturas, Kymlicka (1996) da un paso adelante e intenta categorizar los diferentes tipos de culturas. Según su punto de vista existen dos subtipos culturales claramente diferenciados. Por una parte, encontramos lo que él denomina culturas societales, que han “sufrido” en su interior un proceso de modernización que les ha permitido articular de una forma más completa un nexo que comprendería instituciones económicas, políticas, religiosas. Y por otra parte nos encontraríamos con el resto de culturas, que según deja entrever no han sido modernizadas, y por ello tienen más peligro de entrar en decadencia o ser absorbidas ya que no están institucionalizadas.

El autor deja claro que los derechos de las minorías deben garantizar que los ciudadanos dispongan de los instrumentos necesarios para poder juzgar de forma racional las diferentes culturas y no sólo se les debe dar el marco legal y los derechos para que puedan hacerlo (Kymlicka, 1996). El autor afirma que los sujetos muestran cierta oposición a abandonar su cultura o que ésta se vea modificada, y que los valores de libertad e igualdad que más valoran los individuos

de un Estado-Nación determinado, son aquellos en los cuales se están desarrollando como ciudadanos, y serían capaces de ceder una parte de su libertad para que estos valores no cambiaran.

Para ello Kymlicka plantea dos tipos de cuestiones que se podían llevar a cabo; por una parte se trataría de abrir las fronteras para que “la propia comunidad nacional fuera invadida por colonos de otras culturas” (Kymlicka, 1996; 54) o que se disminuyera la movilidad por parte de las personas. Él afirma que la mayor parte de la gente se posicionaría en la segunda opción.

2.2.2.- CHARLES TAYLOR

Charles Taylor en su artículo “La Política del Reconocimiento” (1992), enfrenta dos diferentes interpretaciones del discurso del reconocimiento, problematizándolas en contextos multiculturales. La relevancia de la discusión estriba en que dependiendo del significado que le demos al reconocimiento se abrirán distintas maneras de plantear (y de resolver) un cierto tipo de conflictos políticos contemporáneos, en especial aquellos relativos al trato y respeto que comunidades distintas se deben mutuamente para con la identidad del otro. La gama de conflictos relevantes para la presente discusión es vasta y muchos de éstos demandan con urgencia una solución. Algunos de ellos suelen darse dentro de Estados multinacionales.

Taylor plantea, de un lado, una crítica al tipo de liberalismo que sirve de modelo legitimador del orden político de Canadá (liberalismo 1 o política de la dignidad) y por otro lado formula un modelo de liberalismo alternativo (liberalismo 2 o política de la diferencia), con el cual sería posible solucionar el conflicto actual del sistema político federal de ese país. A continuación se presenta un cuadro (Cuadro IV) a manera de resumen, en el se destacan los atributos de los dos tipos de liberalismos en Taylor.

Cuadro IV. Liberalismos en Taylor

<p>Liberalismo Política de la dignidad. (legitimador)</p>	<p>Liberalismo Política de la diferencia. (solucionador)</p>
<ul style="list-style-type: none"> • La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Su fundamento lo constituye la idea de que los seres humanos merecen respeto. • Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades. • La política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente “ciegas” a los modos en que difieren los ciudadanos. 	<ul style="list-style-type: none"> • La política de la diferencia plantea, con una base igualmente universalista, que cada ser humano debe ser reconocido en su particularidad y unicidad. • Con la política de la diferencia, lo que se busca es que sea reconocida la identidad única del individuo o de un grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. • La política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación, exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial.

Fuente: Elaboración propia con base en Charles Taylor, “La política liberal y la esfera pública”. *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*, Paidós 1992.

El problema para Taylor (1992), consiste en que el modelo de liberalismo termina negando a los miembros de las minorías culturales la posibilidad de satisfacer sus pretensiones de reconocimiento a su identidad cultural. El trasfondo en la argumentación de Taylor, lo constituye la disputa planteada por los franco-

canadienses en torno a su búsqueda de mayor autonomía política en el seno de la federación canadiense.

El liberalismo de la política de la dignidad, afirma que todos los hombres, como seres libres e iguales, tienen los mismos derechos, y que por tanto la función del Estado consiste en proteger y asegurar tales derechos. El contrato social sirve en este modelo para fundar un Estado, cuya función es proteger al individuo de las posibles intromisiones que otros o el mismo Estado puedan realizar en su esfera privada. El criterio de neutralidad que de aquí se deriva obliga al Estado o a sus agentes a respetar la pluralidad de formas de vida o visiones comprensivas que cada uno de los miembros tenga o pretenda realizar.

El modelo de la política de la diferencia afirma que cada individuo y cada grupo poseen una identidad y una particularidad que les deben ser respetadas. En este sentido, el modelo de la diferencia exige del Estado la protección de una serie de prácticas, tradiciones y valores que harían posible que sus miembros se identificaran con determinado ideal de bien común y, por tanto, llevaran a término ciertos fines o metas colectivas; la protección de los derechos y libertades individuales depende, de su articulación con una concepción de vida buena.

“El liberalismo es un particularismo que se disfraza de universalidad”, escribe Taylor que al no reconocer las diversas posibilidades de constitución de la identidad constriñe a las personas a entrar en un molde que no es suyo. Este liberalismo es, para aquellas versiones más radicales de la política de la diferencia, el reflejo de una cultura hegemónica²⁹, no sólo inhumana, sino sumamente discriminatoria. Así, lo que Taylor busca mostrar que el liberalismo de la dignidad es ciego a las diferencias, puesto que niega las posibilidades de

²⁹ El concepto de cultura hegemónica fue desarrollado por el filósofo marxista Antonio Gramsci a fin de explicar cómo una sociedad aparentemente libre y culturalmente diversa es en realidad dominada por una de sus clases sociales: las percepciones; explicaciones; valores y creencias de ese sector llegan a ser vistos como la norma, transformándose en los estándares de validez universal o de referencia en tal sociedad, como lo que beneficia a todos cuando en realidad solo beneficia o beneficia preferencialmente a un sector dado.

consolidación de una política del reconocimiento de la identidad cultural de la comunidad franco-canadiense, al impedir que se introduzcan en la constitución canadiense prioridades y prerrogativas políticas y culturales para Quebec.

La política de la diferencia, por el contrario parte del respeto a la particularidad para construir una política de igual consideración de la dignidad humana. A la luz del liberalismo, Taylor busca justificar la excepción, según la cual los franco-canadienses puedan exigir que se reconozca a Quebec como una sociedad con un “carácter particular”, y que se permitan ciertas pretensiones de autonomía en el gobierno regional con el fin de mantener y conservar los valores comunes compartidos por todos aquellos que se identifican como franco-canadienses; esto haría viable, según Taylor, el desarrollo, florecimiento y perpetuación de la lengua francesa, y de una serie de prácticas y tradiciones que permitirían que sus miembros se identificaran con los valores propios de su tradición cultural y con un ideal determinado de bien común. Lo que Taylor sostiene es que asegurar los derechos de las minorías culturales exige establecer derechos colectivos y definirlos prioritariamente frente a los derechos civiles.

2.2.3.- JÜRGEN HABERMAS

Habermas hace un estudio de la relación nación-ciudadanía, así como su transformación hacia participaciones post-nacionales, tomando como marco histórico la unificación alemana y la integración europea. Habermas inicia su investigación realizando una crítica a las nociones “del fin de la historia” propias de la posmodernidad. Es innegable que los procesos materiales continúan, siendo la ciudadanía una de sus expresiones políticas en transformación; es decir, la vieja amalgama étnico-cultural ya no puede contener ni explicar las relaciones del ciudadano con otros ni con el Estado.

La identificación de la nación con la república, así como un status ciudadano fue una herencia de las revoluciones del siglo XVIII y la creación del Estado-Nación, no obstante, la realidad socioeconómica durante el siglo XX pone de relieve las contradicciones de esos conceptos, “entre el republicanismo y el nacionalismo sólo se da una conexión históricamente contingente, pero no una conexión

conceptual” (Habermas; 1997; 628), de igual forma los procesos capitalistas internacionales y las integraciones económicas provocan una multiculturalidad en los Estados- nación, siendo su consecuencia la ciudadanía multicultural en los marcos estrechos del status étnico- cultural.

Habermas propone una postura incluyente en el marco de Estados- supranacionales, propuestas aplicadas en Estados multiculturales como Estados Unidos y Suiza, basados en una lealtad o patriotismo constitucional, pues el derecho es el único capaz de lograr una integración conservando el ejercicio ciudadano, es posible resumir la postura ciudadana de Habermas al proponer una ciudadanía activa y anónima, que debe concentrarse en su cualidad deliberativa “Una red de distintas formas de comunicación que pudiese desligar la administración pública y disciplinar al sistema económico sin tocar su lógica interna” (Habermas; 1997:634).

Es interesante notar que los postulados posmodernos y del “fin de la historia” que surgieron tras el derrumbe de los llamados socialismos reales denotan una nueva relación de amigo -enemigo; el liberalismo triunfante se vuelve contra sí mismo, dada su incapacidad política e ideológica para adaptarse a sus propias transformaciones orgánicas. Las condiciones materiales y una nueva fase orgánica de acumulación de capitales de un nivel nacional a otro internacional (aumento exponencial de los capitales constantes sobre los variables, así como formas de acumulación basadas en la especulación), requiere de un tránsito de personas hacia los centros de producción con status jurídicos infravalorados al servicio de la ganancia; acontece de manera semejante en cuanto a la fuerza de trabajo capacitada de países desarrollados que requiere trasladarse de un marco etno-cultural a otro, poniendo en cuestión (ambos en casos de la fuerza de trabajo) la unión de los conceptos Nación-República-Estado-Ciudadano-Status.

Si bien la lucha de clases explica parte del conflicto por lograr un Status ciudadano sin perder el origen cultural de los contingentes trabajadores; también la acumulación de producción en reducidos lugares del globo auxilia en la comprensión de los fenómenos migratorios, Habermas concentra sus esfuerzos

intelectuales en la Unión Europea, región geográfica que puede lograr una integración supranacional con mayor éxito que otras regiones del orbe dadas sus posibilidades industriales. Tales condiciones materiales, animan nuevos debates entre republicanismos y liberalismos, no basados en lazos de sangre o territorialidad. Al parecer Habermas intenta dar solución al conflicto, teorizando sobre ciertas cualidades republicanas, conservando las prácticas liberales del mercado. De lo anterior puede desprenderse que el conocimiento de las condiciones materiales que establecen las relaciones propietarios-desposeídos y la capacidad para ser traducidas en políticas públicas (o resistencia) determinarán la relación Estado-Ciudadano, así como una objetiva transformación.

Si bien la ciudadanía multicultural es una temática que ha recorrido el planeta en su conjunto, debe reconocerse inicialmente que se trata de una demanda complementaria a las reivindicaciones sobre el ejercicio de una ciudadanía plena para los pueblos y etnias del planeta. Antes de señalar cómo buena parte de las demandas indígenas de reconocimiento como diferentes se han resuelto por la vía jurídica, quisiera hacer brevemente referencia a la envergadura de este proceso en el contexto mundial.

En este contexto es necesario recordar que la pluralidad cultural es connatural a los estados nacionales, pues de acuerdo a estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos y en términos generales se habla de la existencia de alrededor de 300 millones de "autóctonos", por lo que más bien son escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o que pertenecen al mismo grupo nacional (Kymlicka, 1996; Rouland, et. al 1999).

Los especialistas en el estudio de minorías coinciden en señalar que: 1) los conflictos etnopolíticos son la fuente principal de los desastres humanos y que 2) los conflictos etnopolíticos tienen implicaciones muy serias para la seguridad regional e internacional (Gurr,1995; 73). Sin embargo, se olvidan en señalar los especialistas, que los conflictos se generan justamente por la estrechez, cuando no por las prácticas etnocidas, del modelo liberal de nación homogénea

“imaginada” por nuestros Estados (Anderson, 1995). Además, generalmente a las condiciones de desconocimiento de la pluralidad cultural, se une la condición de subordinación socioeconómica en la que se encuentran los pueblos indígenas del mundo, y que son en buena medida la causa principal de las revueltas y levantamientos indígenas. En realidad lo que se debería replantear, y se está replanteando, es el modelo de Estado, reconfigurando uno en donde el respeto a la diversidad y la multiculturalidad sea parte esencial, así mismo se está demandando que los Estados establezcan modelos de desarrollo más equitativos en términos económicos, lo que seguramente disminuiría la conflictividad en la convivencia interétnica.

2.2.4.- GIOVANNI SARTORI

Giovanni Sartori en su ensayo “La Sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros” (2001), propone reflexionar los límites de las sociedades abiertas, y defiende una política inmigratoria que no conceda “ciudadanías fáciles”.

Este autor trata de conservar las conquistas de la civilización occidental: la democracia, el valor de la diversidad, el Estado de derecho, la libertad, la tolerancia y el pluralismo de los partidos.

Por tanto, Sartori busca una “buena sociedad”, una sociedad abierta, entendiendo por abierta a una sociedad que no se autodestruya como sociedad, sin explotar o implosionar. Y por supuesto, por sociedad abierta no se entiende una sociedad sin fronteras.

Además, este autor sostiene que los multiculturalistas “de origen marxista” no persiguen una integración diferenciada del otro sino una desintegración multiétnica, una tribalización de la sociedad en la que todos sean iguales ante la ley siendo, en realidad, absolutamente distintos entre sí.

Por este motivo, añade Sartori que la “cuerda de la Tolerancia” puede romperse, y el racismo puede surgir si Occidente permite que en sus países haya grupos étnicos y religiosos como los árabes, sociedades teocráticas, que viven a su

manera, consideran infiel al que los acoge y no respetan las reglas ni la Cultura Occidental, manteniendo el “atavismo” como el uso del chador, la ablación de clítoris, o la oración de los viernes.

Ahora bien, Sartori también afirma que “cuando más grande es la diferencia cultural, más difícil es la integración” de los inmigrantes en una sociedad pluralista, ya que “no todos los inmigrantes son iguales”, además de que Europa está muy fragmentada en diversas posturas.

Afirmando lo anteriormente dicho, Sartori sostiene que Alemania es el país que mejor ha manejado el problema inmigratorio debido a que: “Ha aceptado como residentes a todos los extranjeros y eso ha dado pocos problemas hasta que la emigración ha sido masiva” (Sartori, 2001; 63). En cambio, Sartori considera a Francia como “el país de la ciudadanía fácil”, por ello en la actualidad cuentan con 200.000 familias polígamas que residen en París, y con ello encontramos miles de niñas con chador en los colegios, debido a su mala conciencia colonial comenta el autor.

En definitiva, este autor sostiene que el Pluralismo y el Multiculturalismo no son en sí mismas nociones antitéticas, es decir, no son opuestas. El problema surgiría cuando se considera al Multiculturalismo como un valor prioritario, entonces es cuando el multiculturalismo y el pluralismo entran en colisión.

Por tanto, Sartori cree que debemos aceptar la integración de los inmigrantes siempre que ésta implique una reciprocidad y que no derive en subculturas aisladas, ya que si no se crea un clima común de convivencia, con unos mismos valores culturales, es cuando aparecen los conflictos.

2.3.- LA DISTINCIÓN ENTRE MULTICULTURAL / MULTICULTURALISMO

Podría ser útil establecer una distinción entre “multicultural” y “multiculturalismo”.³⁰ En este caso usamos el término “multicultural” de manera adjetiva. Describe las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda

³⁰ En cierta medida, esta distinción se superpone a la Introducción, pero también se aparta de ella en ciertos aspectos importantes.

sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes, intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad “original”. Por el contrario, “multiculturalismo” es un sustantivo. Se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales. El término suele usarse en singular, para significar la filosofía o doctrina característica que sostiene a las estrategias multiculturales. Sin embargo, “multicultural” es plural por definición.

Existen muchas clases de sociedades multiculturales, Estados Unidos de América, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Malasia, Sri Lanka, Nueva Zelandia, Indonesia, Sudáfrica y Nigeria lo son. Estos países son “multiculturales” de maneras significativamente diferentes. Sin embargo, todos ellos comparten una característica. Son culturalmente heterogéneos por definición. En este aspecto, difieren de los estados-nacionales occidentales liberales constitucionales y modernos, sobre los que se predica en la (generalmente tácita) “premisa de la homogeneidad cultural articulada en torno a los seculares valores universales liberalistas individualistas” (Goldberg, 1994; 45).

Los dos términos son actualmente tan interdependientes que es virtualmente imposible desimbricarlos. No obstante, la “multiculturalismo” plantea dificultades específicas. Alude a un amplio rango de articulaciones, ideales y prácticas sociales. El problema es que la categoría de “-ismo” tiende a convertir la “multiculturalismo” en una doctrina política y “se reduce a una singularidad formal, fijándola a una condición cimentada [...] Así convertida [...] la heterogeneidad característica de las condiciones multiculturales se reduce a una doctrina simplona y pedestre” (Caws, 1994; 72). En efecto, la “multiculturalismo” no es meramente una doctrina, no caracteriza una estrategia política, y no representa un estado de cosas ya logrado, tampoco es una forma encubierta de endosar algún estado utópico o ideal. Describe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes. Así como existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes “multiculturalismos”.

- a) El multiculturalismo conservador sigue a Hume (Goldberg, 1994) porque insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría.
- b) El multiculturalismo liberal busca integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por una ciudadanía individual universal, que sólo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares.
- c) El multiculturalismo pluralista respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista.
- d) El multiculturalismo comercial presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado, sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos.
- e) El multiculturalismo corporativo (pública o privada) busca “administrar” las diferencias culturales de las minorías en interés o beneficio del centro.
- f) El multiculturalismo crítico o “revolucionario” destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia (McLaren 1997).

El multiculturalismo busca ser “insurgente, polifónico, heteroglósico y antifundacional” (Goldberg, 1994). Y así, sucesivamente. Lejos de ser una doctrina establecida, el “multiculturalismo” es una idea profundamente objetada (May 1999). Es objetada por la derecha conservadora, en defensa de la pureza y la integridad cultural de la nación. Es objetada por los liberales, que proclaman que el culto a la etnicidad y la celebración de la diferencia amenazan el carácter universal y neutral del estado liberal, socavando la autonomía personal, la libertad individual y la igualdad formal. Algunos liberales también dicen que el multiculturalismo legitima la idea de los “derechos grupales”. Pero esto arruina el

sueño de construir una nación y una ciudadanía sobre culturas diversas de pueblos diferentes, *e pluribus unum*.³¹

El multiculturalismo también es objetado por los modernizadores de diferentes credos políticos. Para éstos, el triunfo del universalismo de la civilización occidental sobre las particularidades de la pertenencia étnica y racial establecido en la época de la Ilustración marcó una transición fatal e irreversible del tradicionalismo a la modernidad. Este avance nunca debería ser alterado. Algunas versiones postmodernas del “cosmopolitismo”, que consideran “el sujeto” como algo totalmente contingente y saneado, se oponen agudamente al multiculturalismo, donde los sujetos están más localizados.

El multiculturalismo es desafiado también desde varias posiciones de izquierda, los antirracistas argumentan que el multiculturalismo equivocadamente privilegia la cultura y la identidad por encima de los aspectos económicos y materiales, los radicales creen que divide al frente unido de raza-y-clase contra la injusticia y la explotación en términos étnico y racialmente determinado. Otros señalan las diversas versiones del multiculturalismo “de boutique”, mercantilista y consumista (Fish, 1998), que celebran las diferencias sin realmente marcar la diferencia.³²

³¹ En efecto, como ha argumentado Kymlicka, los problemas planteados por el multiculturalismo no se representan adecuadamente por la necesidad de una fuerte concepción de los derechos colectivos, ya que según él, los individuos pueden seguir siendo portadores de derechos. Por otra parte, argumenta que muchos derechos ya reconocidos por las sociedades liberales, por ejemplo, la legislación para los sindicatos gremiales, las leyes de relaciones raciales e igualdad de oportunidades, la exoneración de los sijs de ciertos requerimientos de salud y seguridad en realidad están basados en grupos o son definidos colectivamente.

³² Hazel Carby (1986) ha observado el “fuerte cambio en la visibilidad del cuerpo negro masculino”, por el que las imágenes de hombres de raza negra han transitado notoriamente, desde el gueto infestado de droga hasta las carátulas de revistas de moda, mientras que sus cuerpos reales han permanecido en gran medida donde ya se encontraban, con una cantidad de ellos en prisión.

2.4.- TEORÍAS POLÍTICAS Y SOCIALES DE MULTICULTURALISMO

A pesar de que los resultados de la aplicación práctica del multiculturalismo pueden verse con claridad en eventos cotidianos de la esfera social, el multiculturalismo como asunto político ha sido incorporado –y sus lineamientos han sido redefinidos– mediante teorías políticas y sociales.

El pensamiento liberal de John Rawls, en *“Una Teoría de la Justicia”* (1971), apropió a su tiempo la idea de un entendimiento pluralista de la sociedad mediante lo que él llamó “el hecho del pluralismo razonable”. Este toma como punto de partida el reconocimiento de que, de acuerdo con diferentes concepciones, los individuos deciden adoptar diferentes posturas acerca de cómo vivir sus vidas. El argumento eje de su teoría se centra en la tolerancia entre personas que aunque tienen diferentes valores comparten el mismo espacio. Para Rawls, el estado final para superar las posibles discrepancias generadas por diferentes valores se centra en el concepto de justicia, que está configurado estrictamente en términos del accionar político liberal.

Sin embargo, Mouffe asegura que “los defensores de las políticas liberales creen que su liberalismo provee los elementos políticos necesarios, por lo tanto deben ser generalmente aceptados sin cuestionar las diferencias existentes entre individuos” (Mouffe, 2005: 222). Este autor sostiene que dichos principios liberales buscan aproximarse a un ideal de sociedad plural, en la cual la convivencia armónica es posible sin necesidad de abordar las diferencias de los individuos que la componen. A este respecto, se puede afirmar que esta concepción de sociedad armónica desconoce deliberadamente el conflicto como elemento recurrente de la interacción social, para favorecer, en cambio, una versión ideal que no siempre corresponde al carácter dinámico de las sociedades.

Una sociedad multicultural, en la cual distintos grupos sociales interactúan dentro de un área determinada mediante diferentes valores, precisa del reconocimiento de distintas particularidades para reconocer la diferencia como agente importante de convivencia. Parekh (1999) señala que el multiculturalismo obedece a la inevitable inmersión cultural de los seres humanos, y destaca lo deseable e

ineludible de la pluralidad cultural. Finalmente, no hay que ignorar que el legado de Rawls ha influido significativamente en estudios étnicos y de derechos de grupos minoritarios. Según May (2006), el legado de Rawls sobre pluralismo fue posteriormente complementado por Kymlicka en *Liberalismo, Comunidad y Cultura* (1989), lo cual lo convirtió en una discusión de valores liberales de Occidente contra tradiciones no occidentales.

2.5.- LOS MODELOS MULTICULTURALES.

El modelo multicultural aboga por “el mismo derecho de todos los individuos a ejercer poder político” (Rex, 2006: 19) a través de diferentes mecanismos puestos en marcha estatalmente, tales como el voto. La participación política es, por lo tanto, un componente integral del ideal multicultural. Los programas de ciudadanía y de incorporación a escala estatal son, como asegura Koopmans (2004), vitales para darle forma a los debates de inmigración y a las relaciones étnicas. La ausencia de programas estatales afecta seriamente no solo el ideal multicultural, sino también el bienestar de los inmigrantes. En países como Suiza y Alemania, donde el modelo multicultural no ha sido instaurado, la inclusión política de inmigrantes de segunda y tercera generación no se garantiza; estos son considerados extranjeros, lo cual en la práctica política implica que sean desprovistos de los derechos de los que gozan otros ciudadanos que viven en el mismo Estado y que sean marginados del sistema electoral, lo que se traduce en su exclusión de procesos de toma de decisiones.

En Reino Unido y Holanda el proceso de adquirir la ciudadanía es relativamente simple, sin embargo, esto no implica necesariamente que existan mejores condiciones para los nuevos ciudadanos. Koopmans (2006) establece una comparación entre el Reino Unido y Holanda con Alemania, Austria y Suiza; estos tres cuentan con estrictos mecanismos para otorgar la ciudadanía a los inmigrantes; esta se otorga de acuerdo con el desempeño en el mercado laboral y depende también de la ausencia de antecedentes judiciales del solicitante. Estos mecanismos, en muchos casos, no tienen en cuenta las particularidades culturales de inmigrantes. En Holanda la situación es bastante diferente, a los inmigrantes se

les garantiza la ciudadanía y el derecho a un lugar de residencia incluso cuando han estado implicados en actividades consideradas criminales; además, el Estado también garantiza la protección de su lengua, cultura y formas de organización social (Koopmans, 2006: 2).

El Reino Unido no está comprometido con un concepto de igualdad entre sus ciudadanos como sucede en el caso de Francia. Esto ha favorecido el florecimiento del modelo multicultural, que, si bien no está exento de fallas estructurales, ejerce una influencia significativa en cuanto al respetuoso trato a sus inmigrantes. El modelo francés es distinto al del Reino Unido y al de Holanda en cuanto a que Francia no reconoce la existencia de grupos particulares, sino que promueve la idea de una comunidad civil sujeta a principios universales (libertad, igualdad y fraternidad) que animan la asimilación de los individuos a la identidad nacional existente. Koopmans sostiene que la “Adopción de políticas multiculturales semejantes adoptadas por los gobiernos británico y holandés revela diferentes resultados para cada país” (Koopmans, 2006; 3-4).

Considera que el modelo multicultural británico es exitoso en aspectos en los cuales el modelo holandés revela fracturas. La explicación para este fenómeno puede estar en el hecho de que muchos de los inmigrantes hablaban inglés desde antes de su arribo al Reino Unido, y el idioma común es fundamental para la integración de comunidades étnicas en el mercado laboral y para el acceso a la educación. Muchos de los países pertenecientes a la Mancomunidad Británica de Naciones poseían vínculos lingüísticos y culturales con el Reino Unido. La relevancia del idioma para la integración de los colectivos de inmigrantes puede verse también reflejada en el hecho de que los miembros de las colonias holandesas en el Caribe demuestran mejores grados de integración en diferentes niveles que los primeros inmigrantes provenientes de Marruecos y Turquía.

Como se ha mencionado, algunos de los países estudiados han adoptado modelos basados en políticas restrictivas de inmigración que determinan la estancia en el país receptor acorde con una serie de requerimientos específicos: buen desempeño laboral y no estar vinculado con actividades ilícitas. En términos

prácticos lo que vemos es una amenaza del Estado a los grupos minoritarios que buscan garantizar su estadia en el país. Koopmans “Asegura que esta amenaza y los requerimientos burocráticos que implican no poder obtener un estatus seguro de residencia, parecieran estimular en los inmigrantes el deseo de hacer lo que sea necesario para obtener el estatus de residencia garantizada” (Koopmans, 2006; 4). Es como si el Estado, al promulgar estas estimulantes –yo las denominaría intimidantes– medidas perpetuara su valor simbólico colonial, incluso en situaciones en las que la población inmigrante está integrada en la economía nacional y contribuye activamente en su desarrollo. Esta perpetuación del poder colonial promueve la dependencia de una figura patriarcal del Estado y refuerza el estatus de subalterno de las poblaciones inmigrantes.

2.6.- EL MULTICULTURALISMO CONVENCIONAL Y SUS CRÍTICOS

Kymlicka apropia varios conceptos de cultura, que si bien han contribuido a la redefinición de multiculturalismo, también han suscitado álgidas críticas de diferentes autores. Para él, el concepto de cultura acepta varias definiciones: por un lado, asegura que el concepto de cultura puede ser usado para referirse a una civilización o grupo social cuyas prácticas y modos de asociación son centrales para dicho concepto; de otro lado, sostiene, que el concepto de cultura puede hacer referencia a diversos grupos definidos en términos de clase, género, orientación sexual, creencias, principios políticos, etc.; bajo esta apropiación del concepto, sería posible hablar de culturas gais o de culturas de pandillas.

Barry (2001) en su crítica a las posturas de Kymlicka, asegura que “La idea de multiculturalismo es una idea corrupta, que más allá de contribuir al concepto de una sociedad culturalmente diversa parte de la suposición de que “la base de todo grupo social es cultural” (Barry, 2001; 21), él se refiere a esta distorsión como “mala antropología”.

Barry problematiza la afirmación de que la cultura es la base de todo grupo social al asegurar que muchos otros factores, que no necesariamente pueden ser

considerados culturales, son también parte de la estructura de los grupos sociales. Por esta razón, no debe considerarse a Barry como detractor del modelo multicultural, sino entender que su contribución promueve el cuestionamiento de algunos de los conceptos sobre los cuales se ha edificado en gran medida el modelo multicultural.

Mucho de lo que se incluye en el término de multiculturalismo tiene que ver con «abandonar el mito de los Estados–nación homogéneos y monoculturales» y con «reconocer los derechos al mantenimiento cultural y a la formación de comunidades, y el vincular estos con la igualdad social y la protección frente a la discriminación». De este modo, “El multiculturalismo representa una especie de correctivo a las aproximaciones y las políticas asi-milacionistas que rodean la incorporación nacional de los inmigrantes” (Grillo, 1998; 2000). En términos de políticas, el multiculturalismo incluye procedimientos, representaciones, materiales y recursos en educación, salud, asistencia pública, reglamentos, artes y esparcimiento.

No obstante lo anterior, el multiculturalismo se asocia con muchos discursos, marcos institucionales y políticas —a veces divergentes, a veces traslapados—, que invocan el término de maneras bastante diferentes. El multiculturalismo puede referirse lo mismo a una descripción demográfica que a una amplia ideología política o a un conjunto de políticas públicas, una meta de reestructuración institucional, un modo de tratar con la expresión cultural, un desafío moral general, un conjunto de nuevas luchas políticas o cierta especie de característica del posmodernismo.

Al seccionar tal variedad de formas operacionales, Ralph Grillo (2000) hace una útil distinción entre un multiculturalismo «débil» —en el que la diversidad cultural se reconoce, en la esfera pública, en tanto se espera un alto grado de asimilación de los inmigrantes y de las minorías étnicas en el área pública de la ley y el gobierno, el mercado, la educación y el empleo— y un multiculturalismo «fuerte» caracterizado por el reconocimiento institucional de las diferencias culturales en la esfera pública incluida la representación política: podemos observar tales patrones

diferenciales al comparar, por ejemplo, las políticas de inmigración y de minorías étnicas en Europa, en particular en los ámbitos locales (Soysal, 1994; 94).

En otro lugar, Grillo esboza seis problemas habitualmente identificados con la teoría y la práctica multiculturales: el esencialismo implícito del multiculturalismo; el sistema de categorización subyacente; la forma que adopta la política multicultural; la ritualización de la etnicidad asociada a él con frecuencia; la supresión de la raza (y clase) que parece implicar; y el ataque a la «esencia común» que representa (Grillo, 2000; 195).

“En este conjunto de concepciones, la «cultura» es: una especie de paquete (del que con frecuencia se habla como el «equipaje cultural» de los migrantes) de características y «costumbres» comportamentales—morales—estéticas colectivas, transmitidas de una manera bastante misteriosa entre generaciones, adaptada más adecuadamente a espacios geográficos particulares aunque en buena parte inmune a la historia de cambios de contexto, lo que le inyecta una cualidad discreta en los sentimientos, valores, prácticas, relaciones sociales, predilecciones y en la naturaleza intrínseca de todos aquellos que «pertenecen a (una particular) tal» (Vertovec, 1999: 51).

Las concepciones esencialistas de la cultura se han observado, en las últimas décadas, en los programas y marcos multiculturales de áreas como el currículum escolar, las imágenes de los medios, los foros de «liderazgo étnico comunitario», los mecanismos de financiamiento público y en los cursos y libros de entrenamiento profesional (por ejemplo en los servicios policiales o sociales).

Gerd Baumann (1996) describe cómo la misma concepción esencialista de las «culturas» minoritarias —y sus «comunidades» definidas de manera adjunta— se adoptan por los propios miembros de los grupos étnicos minoritarios. Por medio de una detallada etnografía demuestra la manera en que las visiones redificadas de la cultura y la comunidad se insertan en los modos de discurso, tanto dominante (por ejemplo, los medios y el gobierno) como demótico (cotidiano del pueblo).

Además de la crítica medular del esencialismo, Alibhai–Brown (2000) esboza los siguientes «problemas con el multiculturalismo»: es sólo acerca de «minorías étnicas»; ha creado un sentido de exclusión de los blancos; su modelo de representación sólo tiene que ver con las élites; congela el cambio y puede conservar las desigualdades; erige barreras de grupo; es visto como «liberalismo nebuloso»; no se ha comprometido con la globalización.

Sin embargo, otra característica del discurso y políticas multiculturales tiene que ver con un proyecto relacionado con la construcción de la nación. Por medio del multiculturalismo, observa Adran Favell (1998): “A las minorías étnicas se les ofrece tolerancia cultural, incluso derechos e instituciones «multiculturales» a cambio de la aceptación de los principios básicos y la regulación por la ley; se les imagina como grupos cargados de cultura que necesitan ser integrados e individualizados por una esfera pública que ofrece voz y participación transformándolos de «inmigrantes» a «ciudadanos» plenos y libres; han de convertirse en connacionales plenos y asimilados, en un estado–nación re–imaginado para equilibrar la diversidad cultural, con una equidad formal de estatus y membresía” (Favell,1998; 54).

En este proceso está implícito lo que Favell ve como «una idea sub-teorizada de reproducción de élite hace tiempo perdida de una comunidad política nacional; al tapizar la desigualdad, el conflicto y las relaciones de poder con un discurso terapéutico desde arriba de unidad multicultural», critica la manera en que tal aproximación se reapropia de una «idea funcionalista, parsoniana de la integración social» que pretende «unir a todas las clases, y a todos los grupos —sean mayoría o minoría— en torno a algunas ideas singulares de cultura política nacional».

Aquí la premisa es lo que podría llamar el «modelo de contenedor» del Estado–nación. En éste, la cohesión social, la pertenencia cultural y la participación política se definen, mutuamente, dentro de los límites geográficos y administrativos del Estado comenta que:

La nación europea, cuando menos en principio, ha crecido en torno a un «ideal» de homogeneidad cultural, establecido y reforzado a través de la transmisión controlada por el estado de la cultura letrada, junto con un control estatal de la entrada y la adquisición de la ciudadanía; así la nación representa una pertenencia cultural territorializada, mientras que el Estado formaliza y controla la membresía legal.

Los modelos asimilacionistas, para la incorporación de los inmigrantes, son bastante descarados en sus visiones del Estado-nación, imaginado de esta forma: se esperaba que los inmigrantes se inculturaran y adoptaran un sentido de pertenencia en el país de recepción. El multiculturalismo se deshizo de la expectativa de asimilación y de inculturación, mientras que la expectativa de un vínculo común al Estado-nación abarcador siguió sin ser puesta en duda.

El modelo culturalmente esencializador del multiculturalismo, en otras palabras, se ha repensado de manera radical recientemente. La relación del multiculturalismo con el Estado-nación, sin embargo, aparenta permanecer como era.

2.7.- EL NUEVO MULTICULTURALISMO.

La Comisión sobre el Futuro de la Gran Bretaña Multiétnica, establecida por el Fondo Runnymede en enero de 1998, ha producido lo que, se podría decir, equivale a una nueva toma del multiculturalismo. La Comisión y sus actividades representan un esfuerzo de gran alcance a lo largo de tres años, que involucró numerosas consultas entre académicos, funcionarios públicos, departamentos de gobierno, ONGs, grupos comunitarios y miembros del público en general. En octubre de 2000, la Comisión llegó a sus conclusiones: un documento de 400 páginas, titulado El Futuro de la Gran Bretaña Multiétnica (Le Future of Multi-Ethnic Britain; Runnymede Trust, 2000), conocido también como el reporte Parekh en honor al presidente de la comisión, Lord Parekh. El reporte es, indudablemente, la visión más completa de las relaciones raciales y étnicas en Gran Bretaña, e incluye unas 140 recomendaciones de política en los campos de la educación, la salud, el bienestar, el empleo, la justicia criminal, las artes, los medios y los deportes.

El reporte discute los matices «raciales» del término en cuestión —esto es, simplemente, que «británico» se ha identificado en la historia únicamente con las personas blancas, pero actualmente ya no es así. Uno de los principales propósitos del reporte es anunciar una nueva narrativa nacional y un nuevo conjunto de políticas, que impliquen una comprensión de que Gran Bretaña es a la vez una «comunidad de ciudadanos» y una «comunidad de comunidades». Como parte de este propósito, la Comisión busca de manera bastante consciente el tomar distancia frente a las nociones limitadas y esencialistas de «comunidad» que se incluyen en perspectivas previas del multiculturalismo.

Tal distanciamiento proviene, en buena medida, de la composición de la Comisión que incluye a personas como Stuart Hall, uno de los más importantes intelectuales asociado con la crítica del esencialismo y la conceptualización de la «hibridez». A lo largo de sus seminarios y sus declaraciones por invitación, la Comisión obviamente también escuchó a una cantidad de académicos que fueron muy críticos de las nociones esencializadas de «cultura» y «comunidad». En vez de referencias a «culturas» reificadas, se hace referencia a lo largo del reporte a «comunidades interactuantes y traslapadas» y a las múltiples identidades de los individuos. Vale la pena reproducir las siguientes citas en la cantidad y en la extensión que lo hacemos para dar una idea justa del vigoroso énfasis del reporte en una concepción renovada de la pertenencia «comunitaria» y cultural que debería asociarse con el multiculturalismo:

“La Gran Bretaña es un país de muchos grupos, intereses e identidades diferentes, desde los ingleses de los condados del interior a los gaelos, geordios y mancurianos, hasta los irlandeses de Liverpool y paquistaníes, afro-caribeños e hindués. Algunos de estos grupos identitarios son grandes, poderosos y con una larga historia desde su establecimiento. Otros son pequeños, nuevos y comparativamente carentes de poder. Algunos se limitan a Gran Bretaña pero otros tienen vínculos internacionales; algunas de las fronteras son claras, algunas son borrosas. Muchas comunidades se traslapan; todas se afectan y son afectadas por otras. Cada vez más pueblos tienen identidades múltiples —también

son europeos galeses, mujeres paquistaníes de Yorkshire, musulmanes glaswegianos, judíos ingleses y negros británicos. La mayoría goza de esta complejidad pero también experimenta lealtades en conflicto. El término «comunidades» puede dar la impresión de grupos estables, coherentes e históricos con claras fronteras. Pero las situaciones y las relaciones son cambiantes. Simplemente es incorrecto pensar que existen grupos de personas fácilmente mensurables —escoceses de clase trabajadora, londinenses negros, judíos, irlandeses de Inglaterra «intermedia»— que piensan de manera similar y que no son alterados por aquellos a su alrededor. Para todos la vida es más interesante que eso.

Las personas tienen vínculos en competencia hacia la nación, el grupo, la subcultura, la región, la ciudad, el pueblo, el barrio y el mundo más amplio. Pertenecen a una gama de comunidades diferentes pero traslapadas, reales y simbólicas, divididas sobre los temas culturales de la actualidad... Las identidades, en consecuencia, son más situacionales. Esto hace a Gran Bretaña, al contrario del estereotipo, más abierta.

¿Cómo han de verse las nuevas comunidades en relación con la nación? Una aproximación usual, que coexiste con la versión dominante de la historia nacional, es el verlas como agrupaciones limitadas, homogéneas, cada una de ellas ligada con su etnicidad y tradiciones. La mayoría, del mismo modo, se imagina como fija, unificada y establecida. Esta actitud subyace a la mayor parte de las políticas públicas —por ejemplo los currícula escolares, muchos aspectos del sistema penal y los servicios de salud, las políticas oficiales de asilo e inmigración y la manera en que el gobierno aborda la exclusión social... Las comunidades de las «minorías» no viven en enclaves separados, autosuficientes y muestran diferencias internas substanciales, también ellas deben ser reimaginadas.

Hablar de «la comunidad negra», «la comunidad irlandesa», «la comunidad de bangladíes» y demás es referirse, adecuadamente, a un fuerte sentido de solidaridad de grupo. Pero podría también implicar un conjunto homogéneo, con

vínculos internos fijos y fronteras fuertemente definidas, y esto implica una imagen desesperadamente engañosa de una realidad multicultural compleja y cambiante.

Estas comunidades no son enclaves separados y nunca han aspirado a serlo. No están encerradas en tradiciones inmutables, sino que interactúan en todos los niveles de la vida social dominante, se adaptan constantemente y diversifican sus creencias y valores heredados a la luz de la experiencia migratoria.

Las comunidades actuales no son autosuficientes, ni fijas ni estables. Son formaciones abiertas y porosas. Es imposible invertir totalmente en las comunidades como las únicas portadoras del derecho legal a la diferencia. Muchos individuos con un fuerte sentido de pertenencia y de lealtad hacia sus comunidades no pretenden que su libertad personal se vea limitada perpetuamente por las normas comunitarias de la Gran Bretaña, al contrario del estereotipo, más abierta.

Los límites en torno a una comunidad pueden ser bastante duros y estrechos, haciendo difícil el unirse o dejarlos voluntariamente. Pero con frecuencia son fluidas, laxas. En cualquier caso, es completamente posible que alguien sea miembro —un miembro significativo— de varias comunidades diferentes al mismo tiempo; efectivamente, esto es frecuente.”

Incluso una sección considerable muestra maneras en que comunidades específicas —afro-caribeña, paquistaní, irlandesa, gitana— son múltiples en su conformación.

¿Qué recomienda en concreto la Comisión por medio del nuevo multiculturalismo? Las recomendaciones en el reporte Parekh se centran, en su mayoría, en medidas y políticas diseñadas para mitigar o combatir la discriminación. La Comisión propone un conjunto de principios generales en torno al tratamiento equitativo, pero también una sensibilidad a «las diferencias reales de experiencia, antecedentes y percepción» con el propósito de que los conceptos de igualdad y diversidad deban ser parte de la maquinaria del gobierno en todos los niveles.

Sus 140 recomendaciones específicas, relacionadas con determinadas áreas de las políticas públicas, incluyen algunas de las siguientes: debe existir una representación sistemática de las comunidades étnicas en los organismos públicos; debe darse un monitoreo étnico a través de los medios, los sistemas de justicia penal, salud y educación; los funcionarios de la policía, de la libertad condicional y de las prisiones deben tener entrenamiento en temas de raza y diversidad; todos los reportes de inspección escolares deben incluir una sección sobre «igualdad de raza y diversidad cultural»; las organizaciones financiadas por los organismos públicos perderán sus fondos si no hacen más inclusivos a sus equipos técnicos y sus actividades; cuando menos una sexta parte de la segunda cámara parlamentaria (la actual Casa de los Loes) debe tener antecedentes en comunidades asiáticas o negras; debe existir un cuerpo asesor sobre igualdad de raza y diversidad cultural por cada departamento de gobierno al igual que para el gobierno en su conjunto; el gobierno debe declarar formalmente que el Reino Unido es una sociedad multicultural y debe preparar una declaración preliminar para ser sometida a consulta.

El reporte se centra, particularmente, en un esfuerzo sistemático para supervisar todas las instituciones públicas de la sociedad e imbuir en ellas tanto un aprecio por la diversidad cultural como una conciencia de cómo pueden estar discriminando a las minorías. No queda claro cómo una visión más abierta hacia las comunidades e identidades múltiples y traslapadas incide directamente en este tipo de recomendaciones políticas. Además, los intentos de enfatizar públicamente las concepciones no esencializadas de las culturas y las comunidades llevan al multiculturalismo muchos pasos hacia adelante, respecto a sus formas convencionales prevalecientes en los últimos 30 años, aproximadamente.

La visión renovada del multiculturalismo se centra en el modelo actual de contenedor del Estado–nación —aunque quizá uno bastante más poroso—. La Comisión subraya la necesidad de que valores centrales y una identidad común unifiquen a los ciudadanos y a las comunidades.

Un tipo paralelo de «nuevo» multiculturalismo se ha puesto en la mesa de discusión también en Estados Unidos. Un instrumento clave de esto lo fue la Comisión sobre la Reforma a la Inmigración, promovida por el congreso, que publicó su reporte en 1996 (King, 2000: 283). La Comisión defendía un compromiso renovado con la integración de los inmigrantes, a la vez que el reconocimiento de la diversidad, por medio de un énfasis en la ciudadanía, la identidad nacional y fuertes valores cívicos compartidos.

Como señala Stephen Castles, por lo general el multiculturalismo convencional «no cuestiona el principio del territorio» y «mantiene la idea de una pertenencia primaria en una sociedad y una sola lealtad a un Estado–nación» (Castles, 2000;5). Las visiones más recientes del multiculturalismo —a pesar de su anti–esencialismo consciente— perpetúan también al Estado–nación como un modelo territorial de contenedor.

En un pequeño pasaje que sintetiza, supuestamente, las variadas impresiones de las personas en torno a la pertenencia comunitaria, el Reporte Parekh apunta hacia algo bastante diferente: «No es poco común, en particular en el mundo moderno, que algunas de mis lealtades sean transnacionales —tengo sentimientos de parentesco e intereses compartidos con personas en al menos dos países diferentes» (Trust, 2000: 51). El reporte no explora las implicaciones de este enunciado para el multiculturalismo o el modelo de Estado–nación que promulga. No obstante, este sentido dual de pertenencia representa un creciente desafío para ambos.

2.8.- LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA IDENTIDAD

La socialización en las sociedades más tradicionales puede crear unas identidades socialmente definidas de antemano; por el contrario, en las sociedades complejas, los procesos de socialización convierten en un laberinto las trayectorias individuales mediante las que pretendemos aprehender la realidad social y donde la ecuación “un grupo social igual a cultura no funciona para nada, estas trayectorias individuales enmarcadas en una sociedad determinada van

perfilando la construcción de la identidad, fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad” (Berger y Luckman, 1988: 240).

Las identidades se construyen a través de un proceso de individualización por los propios actores para los que son fuentes de sentido (Giddens, 1995) y aunque se puedan originar en las instituciones dominantes, sólo lo son si los actores sociales las interiorizan y sobre esto último construyen su sentido. En esta línea, Castells (1998: 28-29), diferencia los *roles* definidos por normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad (e influyen en la conducta según las negociaciones entre individuos y dichas instituciones, organizando así las funciones) y las identidades definidas como proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo o conjunto de atributos culturales (organizando dicho sentido, entendido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción). De alguna manera, se puede interpretar que se están reforzando las propuestas tendentes a reconocer los procesos de identificación en situaciones de policulturalismo (Maffesoli, 1990) o momentos de identificación (Jenkins, 1996) que se dan en la sociedad-red, emergiendo pequeños grupos y redes (en plural).

La dificultad de establecer diferencias o límites entre lo que se podría entender como identidad social e identidad individual es paradigmática. Jenkins cree que debe rehabilitarse el concepto de identidad social en el campo sociológico: “si la identidad es un requisito necesario para la vida social, ésta lo ha de ser, de manera reversible, para la identidad” (Jenkins, 1996; 19-20). La dialéctica interno-externo de la identificación es el proceso por medio del cual todas las identidades (individuales y colectivas) se constituyen.

Por otra parte, la identidad social nunca es unilateral, necesita de la interacción. En este sentido, tanto las identidades sociales individuales como colectivas pueden ser comprendidas utilizando un modelo dialéctico procesual, externo e interno. Ello supone, en cierta manera y según Jenkins, una alternativa más completa a la disyunción persistente en la teoría social entre lo individual y la sociedad, la acción y la estructura, etc.

Aunque la construcción de la identidad sea un proceso, ello no implica necesariamente una secuencia, sino que hay dimensiones simultáneas según se vaya dando la práctica social, es lo que Jenkins denomina “momentos de identificación” y le permite asegurar que en este modelo dialéctico el foco está sobre la *síntesis*.

“El individuo humano empieza pensando en términos enteramente sociales y la misma individuación sólo puede conseguirse por socialización” (Habermas, 1992: 64). Teniendo en cuenta esta realidad comunicativa que está referenciada sobre una *comunidad de comunicación*, la identidad que se adquiere tiene dos aspectos complementarios como son el de *universalización* y el de *particularización*. Las personas, en este sentido, aprenden a actuar autónomamente en un marco de referencia universalista, y a hacer uso de su autonomía para desarrollarse en su subjetividad y particularidad.

2.9.- LA IDENTIDAD CULTURAL: ENTRE OBJETIVA Y SUBJETIVA

Cuando se profundiza en la identidad, la cuestión de la cultura está presente, si bien no se puede confundir una con otra, mientras la cultura deriva en gran parte de procesos inconscientes, la identidad se basa en una norma de pertenencia, necesariamente consciente, fundada sobre oposiciones simbólicas. El mismo Lévi-Strauss reconoce que a veces para estudiar sociedades diferentes se reducen a la identidad, pero las ciencias humanas deben superar esta noción de identidad y ver que su existencia es puramente teórica, como existencia de un límite que no corresponde en realidad a ninguna experiencia (Strauss, 1981; 368-369).

La identidad cultural, como señala Cucho (1996), aparece como una modalidad de categorización de la distinción “nosotros/ellos”, fundada sobre la diferencia cultural. Dicho autor distingue entre concepciones “objetivistas” y “subjetivistas” de la identidad cultural. Hay una relación estrecha entre cultura e identidad, por eso si se asimila la cultura a una cuestión “natural”, la identidad se puede llegar a entender como algo dado que queda marcado casi indeleblemente y, así, la identidad cultural revierte necesariamente a un grupo original de pertenencia del

individuo. De aquí lo importante de buscar las raíces, la autenticidad de la identidad cultural que aparece como esencia, como una condición inmanente del individuo.

La identidad cultural aparece como sustancial de una cultura particular y se busca establecer la lista de los atributos culturales que sirven de base a la identidad colectiva, la esencia del grupo (es una identidad esencial, si invariable). Son concepciones, objetivistas, que definen la identidad a partir de un cierto número de criterios determinantes, considerados objetivos como el origen común (herencia, genealogía), la lengua, la religión, la psicología colectiva o personalidad de base, el territorio. Todo ello es fuertemente criticado por los partidarios de una concepción "subjetivista" del fenómeno identitario, considerando que la identidad cultural no puede ser reducida a la dimensión atributiva ni considerarse como un fenómeno estático. Para los "subjetivistas", la identidad etnocultural es un sentimiento de pertenencia o una identificación a una colectividad más o menos imaginaria (según las representaciones que los individuos se hacen de la realidad social y de sus divisiones). Según Cuche, no se puede adoptar una postura puramente "objetiva" o "subjetiva" para abordar la cuestión de la identidad.

Ello no obstante, también se puede hablar de la creación de una ilusión identitaria a partir de los procesos de invención de la tradición que son los que definen lo "auténtico" en lo que se basa la identidad. En la actualidad se vive como una situación compleja, donde el movimiento general de "decohesión" de las sociedades (la mundialización, la globalización) se acompaña de una exacerbación de las identidades particulares. Según este autor, es una suposición pensar que a una pretendida "identidad cultural" le corresponde una "identidad política", ya que en realidad todo es ilusorio: son una construcción, a menudo reciente, no es una identidad "natural".

La identidad es un constructo elaborado en relación a los límites o fronteras entre los grupos que entran en contacto. No deja de ser, en este sentido, una manifestación relacional, de interacciones. En esta línea, los límites identitarios han acabado siendo límites de identidades culturales y fronteras de identidades

“nacionales”. De hecho, en las sociedades contemporáneas hay una tendencia a la “monoidentificación”, a la identidad exclusiva. Es lo que Gellner (1998: 61) presenta como el matrimonio del Estado y la cultura.

En este sentido, la identidad cultural se ha de abordar como problemática colectiva (e individual); Abou (1995) retoma la idea de Durkheim de la conciencia colectiva para recordar que es más que la suma de las conciencias individuales, la trasciende y se impone a ellas por medio de la educación y de la vida social común. Así, la identidad cultural de una persona se enmarca en una identidad global que “es una constelación de identificaciones particulares en instancias culturales distintas” (Abou, 1995: 40). La identidad es una construcción social y por tanto su complejidad es innata y participa de la propia heterogeneidad de cualquier grupo social; de hecho, como indica Cuche “La identidad no puede considerarse como monolítica ya que eso impediría comprender los fenómenos de identidad mixta, frecuentes en toda sociedad” (Cuche, 1996: 91-92).

2.9.1- ENTRE LA RESISTENCIA Y LA SOLIDARIDAD

“La idea global de identidad, como conceptualización social nos lleva a profundizar en un aspecto más concreto y crucial como es la identidad cultural, y desde ésta, destacar un núcleo más cohesionado, más denso de interrelaciones como es la *identidad comunitaria*, que nos permite hablar del concepto de *identificación*” (Maffesoli, 1990; 129).

De alguna manera, la distinción entre identidad social, identidad cultural e identidad comunitaria se presenta para poder desbriznar y destacar elementos sutiles relacionados con los complejos procesos de la construcción de las identidades y de los procesos de identificación en un mundo que se debate entre la globalización y lo local.

En todo caso, la identidad comunitaria enfatiza la situación grupal, destacando la cohesión y la solidaridad existente entre sus miembros que se identifican con dicha comunidad. En este sentido, Weber (1979) insiste en que los individuos cuando están dentro de una comunidad se sienten subjetivamente como

individuos con características comunes; a partir de aquí se puede derivar una acción comunitaria positiva o negativa en relación a otras comunidades (a otras identidades) que se ven y se viven como diferentes.

La idea de comunidad se concreta en un terreno más *controlable* o *controlado*. Se da una cierta tendencia a cerrar comunidades, pero ello no quiere decir que no se de la existencia de “comunidades de intercambio social” (no endogámicas) según las costumbres o hábitos enraizados en cada comunidad. De hecho, la identidad comunitaria se basa sobre todo en la “conciencia de comunidad” existente que fomenta la imitación entre sus componentes, facilitando, a la vez, la identificación. De algún modo, la identidad comunitaria tiene algo que ver con la identidad de resistencia. La apelación a la identidad es en muchas ocasiones defensiva y la comunidad ofrece el reducto seguro para ello. La situación en que nos encontramos en la modernidad tardía permite escribir a Amin Maalouf que estamos en el tiempo de las “tribus planetarias” (Maalouf, 1999; 115-154), ya que las comunidades son como ‘tribus’, por los vínculos de identidad que existen entre sus miembros, y ‘planetarias’ porque trascienden todas las fronteras. Según este autor, la mundialización acelerada provoca como reacción un refuerzo del deseo de identidad. Pero ello no obsta para reconocer los peligros subyacentes.

La globalización vivida como un elemento aniquilador de las identidades comunitarias es combatida con el “reavivamiento” de esencialismos resistentes y, en este sentido, hay sectores que no creen que la identidad se pueda negociar, sino tan solo afirmar y defender.

En todo caso, parece que la identidad comunitaria tiene mucha relación con una identidad de resistencia colectiva contra la opresión. Es un mecanismo de autodefensa que Castells denomina “la exclusión de los excluidos por los excluidos” (Castells, 1998: 31). Los límites de la separación quedan rígidamente establecidos y parece difícil la comunicación, lo que fragmenta las sociedades en *tribus* o, como indica el autor, *comunidades*, de una manera eufemística.

Hay también consideraciones que retoman la idea de identidad comunitaria para destacar las posibilidades democráticas y solidarias en un mundo complejo y difícil. El problema reside precisamente en abocar a la gente a identificarse monóticamente. Etzioni (1999), advierte del peligro de las llamadas “Políticas de identidad” que refuerzan la idea de las diferencias grupales como totales, se describe a los otros grupos como el enemigo y se olvida que todos son miembros de una única sociedad” (Etzioni, 1999; 241). Dicho autor intenta recuperar la idea comunitaria como núcleo de interrelaciones solidarias, pero no como un enquistamiento grupal de unos contra otros.

Es más, utiliza el término “sociedad comunitaria” para designar esa propuesta de articular valores comunitarios sin perder de vista la sociedad global, o mejor dicho, desarrollarlos en ella. Y todo esto basado en la idea de la compleja y múltiple identificación de las personas integrantes de varios grupos a la vez y difícilmente clasificables únicamente en un determinado. “En el modelo de comunidad de comunidades se hace referencia a las políticas educacionales, apostando por evitar los sistemas educacionales biculturales y favorecer la inmersión en la corriente general” (Etzioni, 1999: 248-251). El modelo comunitario que presenta aboga por los elementos compartidos combinando con la inmersión, la enseñanza a todos los estudiantes, de las contribuciones culturales de las distintas tradiciones.

Sin embargo otros autores, como Touraine (1997), achacan precisamente a la comunidad una imposición anclada en los deberes que dificulta la libertad en la formación del sujeto. Según este autor, lo que se vive como crisis de la familia o de la escuela (de la educación y de la socialización) es también la crisis de formación de la identidad personal. Hay un desgarramiento del individuo entre la mercantilización del universo de la objetivación de las técnicas y el cierre en la obsesión comunitaria del universo de las identidades culturales. La clave estriba en la reconstrucción de la experiencia a través del desprendimiento de la comunidad (desprender la cultura de la comunidad, del conjunto social y político en el que estaba encerrada) que impone una identidad más fundada sobre

deberes que sobre derechos, más sobre la pertenencia que sobre la libertad. Touraine enlaza la idea de Sujeto con las condiciones de la comunicación intercultural y de la democracia, porque la misma idea de Sujeto implica conciencia de sí pero también reconocimiento del otro como sujeto, en esa necesidad de individuación social.

Teniendo como base todos los elementos hasta ahora analizados, sólo me resta por conformar un modelo de ciudadanía teniendo como base el análisis del multiculturalismo. Como se ha mencionado, uno de los temas principales que centran el debate entre liberales y comunitarios es el de la ciudadanía, ¿qué tipos de derechos deben reconocerse en las sociedades multiculturales?

La formulación de una ciudadanía multicultural intenta resolver el déficit democrático que algunas personas sufren por su pertenencia a ciertos grupos sociales discriminados o que tradicionalmente han sufrido graves desventajas. De ahí el reconocimiento de los derechos colectivos o de grupo; pero el análisis de las propuestas del multiculturalismo indica que sus planteamientos son mucho más complejos y profundos como para sólo consistir en este reconocimiento. Nuestro argumento parte de la articulación moral e histórica de la identidad moderna que realiza Charles Taylor. Su objetivo principal no es sólo describir y articular las facetas de la identidad moderna, sino articular una ética sustantiva que responda a la verdadera naturaleza del ser humano, demostrar como el individuo y la moral, o, lo que viene a ser lo mismo, los vínculos que toda identidad tiene con el bien.

El reconocimiento de las diferentes comunidades existentes en las democracias multiculturales, y la propuesta de una moral sustantiva pueden contribuir a evitar la fragmentación. El proceso puede iniciarse, primero, con la autorrealización y autoexpresión de la original y genuina identidad de cada persona y grupo. Puedo señalar que el ciudadano es el miembro libre e igual de la sociedad política que se identifica y relaciona con ella como si fuera una comunidad.

III. MULTICULTURALISMO EN EL MUNDO.

3.1 MULTICULTURALISMO EN EUROPA.

En el ámbito sociocultural hay dos efectos principales de la globalización en curso. Uno es la aceleración de los movimientos de población (en el interior de los países: del campo a la ciudad; y entre países (de los países empobrecidos a los países ricos o con mayor desarrollo económico). El otro efecto es la tendencia a la homogeneización cultural, lo que algunos autores llaman “occidentalismo” o norteamericanismo: la universalización de hábitos, costumbres y comportamientos que han sido típicos (o dominantes) en la cultura euroamericana.

La aceleración de los movimientos de población se pone de manifiesto en la dimensión y orientación que han llegado a tener en los diez últimos años los flujos migratorios. Algunos de estos flujos venían ya de antes de 1990. Por ejemplo, los que se producen desde las zonas rurales a las megaurbes en América, Europa, Asia y África. Pero otros movimientos migratorios se han visto directamente determinados por la última fase de la globalización. Por ejemplo: los que se producen desde la Europa del Este a la Europa del Oeste o los que se producen desde el sur al norte del Mediterráneo. Estos últimos están haciendo cambiar, en la Unión europea, lo que había sido la diferenciación tradicional entre países exportadores de emigrantes (Italia, España, Grecia, Portugal) y países receptores de inmigrantes (Alemania, Francia, Reino Unido, Bélgica, Holanda, Suiza, etc.), de manera que en 2005, España e Italia, por ejemplo, se han convertido en países receptores de inmigrantes y de los más importantes en la Unión europea.

Por otra parte, la tendencia a la homogeneización cultural en los cinco continentes es fácilmente observable en el vestir, en la alimentación y en muchos hábitos de producción, consumo y vida de una parte muy sustancial de la población humana, particularmente en las grandes ciudades de todo el mundo. En este proceso en

curso de homogeneización cultural no sólo está contando la hegemonía económica y política de dos de los centros del Imperio actual (EE.UU. y la Unión europea), sino también la dimensión que ha cobrado el turismo internacional que, por factores económicos comprensibles, se mueve generalmente en una dirección contraria a la de los flujos migratorios e impone pautas de comportamiento también occidentalistas.

Ahora bien: aunque los dos procesos, el de los flujos migratorios y el de la homogeneización cultural, son paralelos, en el sentido de que potencian la interrelación, la mezcla y la fusión de culturas (en el sentido antropológico de la palabra) antes muy diferenciadas o bastante diferenciadas, también es verdad que localmente, en el interior de los países, de los estados o de las naciones, se pueden percibir como contradictorios: la dimensión de los flujos migratorios apunta, en este ámbito local, hacia la multiculturalidad (o sea, es percibida, con razón, como encuentro o superposición de culturas distintas y diferenciadas) y la multiculturalidad es percibida, también con razón, como algo que entra en conflicto con el proceso de homogeneización cultural.

La percepción de este conflicto en el encuentro de culturas diferentes en un mismo marco territorial, por una parte, y tendencia a la homogeneización cultural, por otra, está teniendo en el mundo actual varias formas de manifestarse que conviene tener en cuenta:

1] La prepotencia del occidentalismo (que desprecia o ignora las diferencias culturales fuera del propio ámbito cultural, y que da lugar a una nueva forma de colonialismo);

2] El sentimiento de pérdida de la identidad de la cultura (o culturas) de las poblaciones de los países receptores de los flujos de inmigración que se declaran amenazados por los inmigrantes de otras culturas;

3] El sentimiento de pérdida de la identidad cultural de poblaciones autóctonas en países o regiones del mundo que se ven amenazados por el proceso de homogeneización, en la medida en que éste se lleva por delante sus lenguas y sus costumbres;

4] El sentimiento de pérdida de identidad de contingentes importantes de inmigrantes que tienen dificultades para adaptarse a la cultura (o culturas) de los países receptores, que se resisten a la asimilación y que querrían mantener los hábitos y costumbres de las culturas de procedencia (o al menos la doble identidad).

Teniendo en cuenta que actualmente son muchas las personas afectadas en distintos lugares del mundo por alguno de esos sentimientos o percepciones, se comprende la extensión que ha ido alcanzado en nuestro mundo aquello que algunos amerindios del siglo XVI denominaron nepantlismo. Para ellos estar nepantla era “estar en medio”, estar indefinidos culturalmente, sin acabar de saber a qué carta quedarse en el encuentro entre culturas. De manera que podría decir, para abreviar, que desde este punto de vista socio-cultural el mundo se divide entre prepotentes y nepantlas. De la agudización de estas percepciones y sentimientos han surgido en el mundo actual varias manifestaciones ideológico-políticas que se mueven también en direcciones contrarias o contrapuestas. De la prepotencia occidentalista neocolonial brota la ideología del choque o incluso guerra inevitable entre civilizaciones, que tiende a acentuar sobre todo la variante religiosa de la diferencia.

Del sentimiento de pérdida de la identidad de la cultura que se declaran amenazada por los inmigrantes de otras cultura han brotado las distintas formas de neorracismo (casi siempre culturalista) y de xenofobia que conocemos en los países ricos (o medio ricos); del sentimiento de pérdida de la identidad cultural en países o regiones del mundo que se ven amenazados por el proceso de homogeneización han surgido, por una parte, los integristas de raíz religiosa y,

por otra, los indigenismos y diferentes manifestaciones particularistas; del sentimiento de pérdida de identidad de los inmigrantes que se resisten a la asimilación y que querrían mantener los hábitos y costumbres de las culturas de procedencia (o al menos la doble identidad) ha surgido la tendencia a la guetización voluntaria y la reafirmación de la identidad religiosa como forma de resistencia. Pues bien: en principio (y subrayo en principio) habría que considerar que el reconocimiento de la multiculturalidad y la consideración de la interculturalidad como un valor positivo han sido o están siendo en nuestro respuestas preventivas a la agudización de los distintos sentimientos mentados y a su cristalización reciente en las ideologías a que acabo de hacer referencia.

Pero así como los términos interculturalidad e interculturalismo no suelen provocar debate o controversia (en este ámbito se discute, sobre todo, cómo hacerlo partiendo de un cierto consenso), en cambio el uso de los términos multiculturalidad y multiculturalismo está produciendo una polémica acalorada.

3.1.1. LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

El contacto entre los grupos humanos establecidos en territorios alrededor del mundo y la convivencia de grupos diferentes en un mismo espacio son tan antiguos como la propia existencia de la humanidad. Las culturas no han estado nunca aisladas ni son entes inmutables muchas de las características que la gente considera como propias de su cultura, son en realidad, el producto de diferentes contactos, influencias, mezclas y adaptaciones. No hay ninguna cultura que sea totalmente homogénea en su interior ni completamente impermeable a las influencias del exterior. Las culturas son flexibles, fluidas, mutables, cambiantes.

La diversidad cultural se ha de entender en un doble sentido. En primer lugar, las culturas no son homogéneas desde un punto de vista interno: cada una está constituida por diferentes segmentos y grupos sociales con identidades y características específicas, las cuales se articulan por medio de un proceso de

ajuste, adaptación y negociación, a esto se le llama diversidad intracultural. En segundo lugar, las culturas tienden a considerarse homogéneas y a difuminar toda la diversidad interior cuando se les compara o contrasta con otras diferentes, a esto se le llama diversidad intercultural. “El concepto de diversidad cultural es una tautología, ya que aquello que define la cultura, en singular y en plural, es justamente la diversidad” (Beltrán, 45; 2002).

Según este mismo autor, la instauración, relativamente reciente, de los estados nación en el mundo occidental, se ha basado en un proyecto que incluía la eliminación y la exclusión de las diferencias culturales tradicionales de su interior, la uniformización y la homogeneización de las conductas y la imposición de una serie de ideas consideradas universales o, más bien, de carácter nacional. A partir de la segunda guerra mundial se han producido dos hechos que han marcado una nueva sensibilidad sobre la diversidad cultural: una es el genocidio judío en nombre de la pureza, la irreductibilidad y la incompatibilidad de las culturas; el otro, el proceso de descolonización que permitió el desarrollo de nuevas identidades culturales anteriormente reprimidas y silenciadas. Estos dos hechos cuestionaron la supuesta universalidad y superioridad de la cultura occidental. Entre estos dos parámetros irrumpe la interculturalidad.

La idea de una cultura global es paralela al proceso de globalización reciente. En un principio se creía que el avance global de la actualidad produciría inevitablemente una cultura mundial más homogénea, pero la realidad demuestra que, a pesar de que el mundo está cada vez más interconectado (económica, política y culturalmente), las diferencias culturales aumentan, o más preciso sería decir que, el actual proceso de globalización, conduce a un aumento de la sensibilidad ante las diferencias.

Según Beltrán (2002), uno de los resultados del fenómeno de la globalización ha sido el cambio de énfasis de la cultura a la identidad. “Los cambios producidos por la conciencia y el análisis de comunidades transnacionales y globalizadas introduce un nuevo interés por la dispersión, la descentralización, la interpretación,

la complejidad y, especialmente, la identidad. En un momento en que la cultura está cada vez más desterritorializada, con un aumento del constante volumen y la velocidad de la transmisión de información y la difusión incontrolada de características culturales, cabe reconsiderar las presuntas áreas culturales separadas” (Beltrán, 2002; 32-33).

El reto de la sociedad occidental actual es cómo afrontar la diversidad cultural y el reconocimiento de las distintas identidades en su espacio colectivo, lo que suele denominarse como el desafío de la “multiculturalidad”. (Bartolomé y Cabrera, 2003; 69). Según estas autoras, el fenómeno de la multiculturalidad es el resultado de la combinación de dos procesos: los flujos migratorios y el de las reivindicaciones identitarias y nacionalistas. Por un lado, los procesos migratorios ocurridos en la última década han originado importantes cambios demográficos en la composición de muchas sociedades. La estabilización y profundización de las desigualdades entre países, entre el Norte y el Sur, entre países desarrollados y en vías de desarrollo, ha estimulado y acelerado el flujo de personas en movimiento de unos países a otros, huyendo de la pobreza y de los conflictos en sus países de origen. Así es que sociedades relativamente homogéneas devienen en sociedades multiculturales³³ y se habla de la “explosión de la diversidad” cultural, étnica y racial en el seno de las ciudades y pueblos que están recibiendo importante cantidad de personas inmigrantes.

Por otra parte, junto a este fenómeno migratorio habría que añadir otro no menos importante relativo a las reivindicaciones identitarias y nacionalistas que pone

³³ Cuando se hace referencia a sociedades multiculturales, se coloca el acento en la diversidad étnico-cultural que está produciendo el fenómeno migratorio en las ciudades. También se suele incluir la diversidad de género por la lucha contra la discriminación que se hace desde distintos movimientos feministas. No obstante, quisiéramos precisar que para el grupo de investigación GREDI, al cual se adhiere este trabajo, al contenido de lo “multicultural” se le concede una mayor amplitud, al igual que otros autores (véase por ejemplo, Bartolomé y otros, 1999; Bartolomé y otros, 2000; Banks, 1997; Kincheloe y Steinberg, 1999), incluyendo bajo este adjetivo diferencias culturales no sólo étnicas y raciales, sino también de género, de clase social, de orientación sexual, diferencias idiomáticas, de religión, etc.

igualmente en evidencia la pluralidad cultural que subyace a una pretendida cultura homogeneizadora potenciada desde el Estado-nación tradicional.

Según Bartolomé y Cabrera (2003), así como Sabariego (2002), atendiendo a la propuesta de Kymlicka (1996, 2003), estas dos fuentes de diversidad cultural responden a dos grandes modelos occidentales de sociedades multiculturales: el multiculturalismo de inmigración que el autor asocia a los Estados poliétnicos y el federalismo multinacional que refiere a los Estados nacionales, es decir:

- Los Estados poliétnicos: la diversidad cultural procede de la inmigración individual y familiar, constituyendo grupos o minorías étnicas. Estos grupos pretenden integrarse en la sociedad de la que forman parte y desean que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma (Ej: Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Argentina).
- Estados multinacionales: la diversidad cultural procede de la incorporación de culturas que previamente disfrutaron de autogobierno representando comunidades históricas más o menos completas institucionalmente, que ocupan un territorio delimitado y que comparten una lengua y cultura diferenciada.

3.2. MULTICULTURALISMO EN AMÉRICA LATINA.

En el estudio de las dinámicas culturales latinoamericanas destacan dos tendencias analíticas específicas. Por una parte coloca Latinoamérica en una visión de conjunto que implica una percepción homogénea del continente; por la otra ofrece la base contextual para resaltar las particularidades exclusivas que cada país muestra a partir de su específico contexto sociocultural. Por lo que concierne a la discusión multicultural que se presenta, y en particular a partir de la perspectiva teórica que considero contemplar como base de reflexión en las próximas páginas, he elegido desdibujar una imagen latinoamericana de conjunto que, aun caracterizándose por una visión amplia de sus características, no obvia

las particulares condiciones sociales, culturales y políticas que distinguen cada una de las realidades que la componen.

Al contrario, conjugando la teoría multicultural clásica con algunos de los nuevos decretos institucionales que en tiempos recientes han destacado en la dinámica política de América Latina – en cuanto a representación y reconocimiento de las minorías étnicas locales – se ha tratado de diversificar la discusión. El tema multicultural, como la perspectiva latinoamericana del problema ofrece un generoso número de variables que alimentan el debate acerca de la diversidad y de la respuesta institucional de cada país en relación al fenómeno del pluralismo. Fue mi premura elegir algunas categorías teóricas (razonando sobre algunos puntos temáticos, entre los muchos más a disposición) que representan solamente un primer acercamiento a la discusión, ofreciendo por otra parte muchas brechas que pueden estimular la ampliación, la mejora y la crítica al debate.

El multiculturalismo, entendido como una medida política de integración dirigida al reconocimiento institucional de grupos étnicos y minorías nacionales, y abocada a un cierto tipo de ruptura entre la total asimilación y una nueva forma de organización de la diversidad dentro de las nuevas sociedades globales, se impone hoy como uno de los ejes temáticos mayormente debatido por académicos y filósofos políticos.

A pesar de ello, si nos referimos a los conceptos de cultura y de sociedad plural en relación al contexto sociocultural de América Latina, el escenario académico regional tiende a obviar la perspectiva política del reconocimiento y del acomodo cultural hacia la cual los multiculturalistas contemporáneos están explícitamente inclinados. En cambio, en la región predomina el discurso nacionalista mestizo y el uso del concepto de identidad homogénea como forma de reconocimiento y de auto definición dirigida a producir una idea de cultura nacional que representa más una suerte de creación de los nacionalistas que un proceso de integración basado sobre la extensión de específicos derechos de minoría destinados a obviar la predominancia política de grupos sociales restringidos.

Más concretamente, a pesar de que los estudios culturales latinoamericanos se caractericen por el análisis de las dinámicas de diversificación sociocultural que tomaron vida durante el periodo colonial, por otra parte tienden a reubicar las características peculiares de las minorías en un contexto cultural nacional básicamente asimilacionista³⁴, obviando una visión de conjunto que reconoce la presencia individual de tales grupos y que se encarga de ubicarlos nacional e institucionalmente en un contexto político que les favorezca la obtención de un cierto número de derechos especiales.

Contrariamente a los estudios encaminados al análisis del fenómeno multicultural que caracteriza los Estados explícitamente pluriétnicos³⁵, los avances académicos que conciernen la dinámica latinoamericana del problema se presentan así según dos vertientes específicas:

- a) Por un lado, analizan un cierto tipo de identidad nacional que incluye similitudes y diversidades en un discurso latinoamericanista de corte claramente conservador.
- b) Por el otro, en el intento de producir estudios microculturales, la tendencia académica regional demuestra preferir una visión etnohistórica y predominantemente etnocéntrica del fenómeno. Los estudios multiculturales latinoamericanos se estructuran con base a una visión histórica que, debido a la invisibilidad que los pueblos originarios han sufrido durante el periodo colonial, se

³⁴ Dependiendo de la respuesta institucional de los Estados, los países que se caracterizan por una dinámica de pluralismo cultural pueden ser clasificados en asimilacionistas, cosmopolitistas, plurales interactivos (multiculturales liberales) o plurales fragmentarios. Para mayor detalle se remite a la consulta del artículo de D. Hartmann, J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, «*Sociological Theory*», vol.23, 2, 2005, pp.218-240.

³⁵ La referencia es a Will Kymlicka quien establece teóricamente la diferencia entre Estados multinacionales y pluriétnicos. Los primeros implican a la presencia de minorías nacionales ab origine preexistentes a la colonización de América. El segundo hace hincapié en los fenómenos migratorios más recientes que dan vida a grupos étnicos específicos ex novo, residentes y no autóctonos. Cfr. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

dirige predominantemente a una percepción indigenista del problema de la diversidad. Sin embargo, la pluralidad étnica que caracteriza dichos grupos humanos, no solamente no es parte de una visión pluriétnica (en el sentido multicultural clásico del término, que se refiere a un fenómeno de diversificación impuesto por la migración), sino también tiende a obviar la presencia de otras minorías nacionales que se formaron en concomitancia con la colonia europea en las Américas.

Esta perspectiva de análisis excluye una visión amplia del tema de la representación política de las minorías nacionales y no permite estudiar dicha dinámica de manera empíricamente productiva al desarrollo de medidas prácticas de respuesta institucional hacia la totalidad de los grupos que componen el tejido social. La práctica del multiculturalismo, entendida como forma de reconocimiento e integración ecua basada en un estándar de igualación de derechos para los grupos culturales locales y regulada a partir de unas políticas liberales democráticas pasa así a encarnar un tema de debate que, predominantemente, atañe un ambiente académico exclusivo (como el norteamericano o el europeo) sin obtener ni la popularidad ni el consenso que, en Latinoamérica, considero debería merecer.

3.2.1. EL CONTEXTO LATINOAMERICANO ENTRE DIVERSIDAD³⁶ Y PLURALISMO³⁷

El proceso de colonización europea que caracterizó a América Latina por un lapso de tiempo de trescientos años ha modificado no solamente los parámetros de reproducción cultural de la población regional, ofreciendo así la oportunidad de comprender los procesos de imposición valorativa por parte de los colonos europeos sobre la población esclavizada, y visualizar los elementos socioculturales que el proceso de mestizaje impuso a la sociedad latinoamericana. También nos permite analizar el efecto de tal trayectoria histórica a la luz de específicos procesos de culturación, transculturación y aculturación que han dado vida a un estudio local de la diversidad étnica en América Latina, y que al mismo

³⁶ La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, adoptada por UNESCO en noviembre de 2001, se refiere a la diversidad cultural en una amplia variedad de contextos y el proyecto de Convención sobre la Diversidad Cultural elaborado por la Red Internacional de Políticas Culturales prevé la cooperación entre las partes en un número de esos asuntos.

La diversidad cultural refleja la multiplicidad e interacción de las culturas que coexisten en el mundo y que, por ende, forman parte del patrimonio común de la humanidad. Según la UNESCO, la diversidad cultural es "para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos". La diversidad cultural se manifiesta por la diversidad del lenguaje, de las creencias religiosas, de las prácticas del manejo de la tierra, en el arte, en la música, en la estructura social, en la selección de los cultivos, en la dieta y en todo número concebible de otros atributos de la sociedad humana.

³⁷ El pluralismo cultural se usa para describir el mantenimiento de las identidades culturales únicas de grupos pequeños dentro de una sociedad más grande. Uno de los pluralismos culturales más notables es el sistema de castas, que se relaciona con el hinduismo. El mundo actual de arte contemporáneo en el siglo XXI es un ejemplo del pluralismo cultural. La idea del pluralismo cultural en los Estados Unidos tiene sus raíces en el movimiento trascendentalista y fue desarrollado por los filósofos pragmáticos como William James y John Dewey, y pensadores como Horace Kallen y Randolph Bourne. Una de las articulaciones más famosas de las ideas pluralistas culturales puede encontrarse en el ensayo de Bourne de 1916 "América Transnacional".

tiempo han generado un cierto número de producciones académicas acerca de lo que Gabriel Izard Martínez (2005) define con el concepto de filosofía del retorno³⁸.

Este proceso ha implicado dos diversas causas de diversificación sociocultural. Por una parte, durante la época colonial las sociedades latinoamericanas empezaron a caracterizarse por un amplio número de grupos culturales locales que conjugaron las tradiciones precolombinas con normas y valores de nueva generación. Ésta dinámica obligó a las minorías preexistentes y las de importación africana, árabe o europea a modificar sus estándares de reproducción cultural dando vida a una suerte de universo simbólico homogéneo que en los siglos se tradujo en la producción de una específica cultura nacional mestiza.

Por la otra, el proceso de aculturación bajo el cual toda el área latinoamericana (con intensidades diversas aunque de manera generalizada) fue sometida, dio vida a una suerte de separación étnica basada en los principios de protección y conservación, originando, una cultura de defensa. Si se pretende así analizar los aspectos culturales actuales de las sociedades latinoamericanas y con ello destacar el rol social que cobra la diversidad en la organización del contexto local, bien a partir del estudio de específicos gremios (entonces en base a procesos cognitivos localizados) o bien, tomando en consideración las dinámicas históricas previas a la creación del sincretismo cultural del cual Latinoamérica hoy es testigo, el estudio de la relación dicotómica entre universalismo cultural y particularismo relativo se vuelve un elemento imprescindible de discusión.

³⁸ Los autores de mayor relevancia que se han encargado de alimentar el debate acerca de las dinámicas histórico-culturales latinoamericanas, específicamente aquellas dedicadas a los procesos de mestizaje, transculturación y diversidad, son entre otros Gonzalo Aguirre Beltrán (por lo que concierne el caso mexicano), Miguel Acosta Saignes en Venezuela, Gilberto Freyre en Brasil, Aimée Césaire en Martinica y Fernando Ortiz, en el caso cubano. Para mayor información acerca de su producción científica (mayoritariamente basada en investigaciones de tipo antropológico, etnográfico e histórico) se remite a la consulta directa de sus obras. En cambio, por lo que concierne al concepto de filosofía del retorno se remite al artículo de G. Izard Martínez, Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno, «Estudios de Asia y África», 40, 2005, pp.89-115.

Si el dilema es entonces entre universalismo y particularismo, y si consideramos que las dinámicas históricas que las sociedades latinoamericanas han tenido que atravesar han marcado un punto de cambio radical entre una idiosincrasia previa a la construcción del ambiente social actual (antes de la colonia caracterizado por una idea de cultura tradicional) y la creación de un proyecto asimilacionista dirigido a una suerte de disolución de las identidades étnicas locales, es posible también afirmar que la idea de una cultura nacional latinoamericana plural se distingue tajantemente del modelo político multinacional que tradicionalmente se conoce. Perdiendo significado como categoría teórica *per sé* y anteponiéndose a la idea clásica de multiculturalismo liberal.

Pues, a pesar de constituirse como un conjunto universalizado de valores que encarna una serie de patrones de comportamiento, usos y costumbres que representan «el conjunto de hechos simbólicos de una sociedad», el multiculturalismo de América Latina muestra en concreto un reto liberal en potencia y se caracteriza bien por un conjunto de valores compartidos que componen el tejido social de la nación latinoamericana – y que permiten definir la cultura regional como un espacio de asimilación y mestizaje– o bien, por la diversificación del sentimiento de pertenencia individual de los actores en relación a una multitud de micro universos simbólicos peculiares y abiertos.

A pesar de ello, aunque desde los años Ochenta América Latina se haya caracterizado por una serie de reformas constitucionales que estaban dirigidas al reconocimiento de normas específicamente lingüísticas o culturales (de corte predominantemente indígena)³⁹, como en Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador,

³⁹ En tiempos recientes, los países mencionados han demostrado diversos tipos de reconocimiento formal o informal de la presencia indígena y africana, como en el caso de la ratificación del Convenio 169 de la Organización mundial del trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, lo cual incluye en los programas de integración y desarrollo local nacionales tanto los pueblos originarios como las comunidades de origen africano. Por otra parte solamente algunos Estados ofrecen una institucionalización de los derechos cristalizada en la producción de específicos artículos constitucionales que permiten no obviar el reconocimiento de la presencia de dichas minorías nacionales en el territorio (básicamente el reconocimiento está reservado para la población

Guatemala, Nicaragua, Paraguay, Venezuela, Panamá y el Perú. Dicha formalidad legal no solamente no ha generado una consciencia multicultural.

Esta dinámica no permite solamente definir Latinoamérica como un agregado universal en donde los grupos se definen como parte de una nación inconclusa que les confiere una identidad colectiva idealmente atribuible a una definición sociocultural de corte claramente tradicional. En la sociedad latinoamericana, el concepto tyloriano de cultura se ha ido transformando según nuevos estándares de comportamiento y exigencia sociopolítica minoritaria (el reconocimiento institucional de la diversidad es un proceso político imprescindible en las sociedades multinacionales o bien pluriétnicas) y ha empezado a construirse según un imaginario colectivo nacional que da prueba de la confiabilidad teórica.

Esto es, no solamente encarnando el proceso de modificación de la cultura tradicional de los Países que han atravesado la dinámica colonial y que por consecuencia de ello han accedido a la alteración de su estatus de naciones multinacionales. Sino también condicionando el nivel empírico de auto identificación de las minorías locales con los símbolos, los valores y las normas que antes de los mencionados eventos históricos eran parte integrante del imaginario colectivo e individual.

A causa de la producción de tales parámetros normativos, la sociedad latinoamericana hoy ofrece a los actores reproducir sus acciones estratégicas peculiares de manera ambivalente: en primer lugar manteniendo la propia posición cultural original y empleando tales usos y costumbres para el desarrollo de sus interrelaciones con ambientes socioculturales comunes a otros actores. En segunda instancia, concediéndoles la oportunidad de tomar parte del mismo sistema cultural de referencia aunque contemporáneamente diferenciando en organización y pertenencia sub sistémica.

indígena). En el caso de los derechos de minoría para los grupos de origen europeo, asiático o árabe, en cambio, ninguno de ellos ha demostrado interés en su reconocimiento.

En este contexto socio-cultural, los procesos locales de representación se construyen sobre derechos de autodefinición y auto gobernanza que por una parte demuestran que América Latina se está inclinando a favor de lo que, haciendo eco a la reflexión teórica se define una tensión institucional entre multiculturalismo manejado (managed multiculturalism) y multiculturalismo transformativo (transformative multiculturalism), en donde se garantiza formalmente la territorialidad indígena y su derecho a auto representarse como parte del Estado dotado de reconocimiento y representatividad política (es este el caso de los países andinos, especialmente por lo que concierne Ecuador, Bolivia, Perú y Colombia de los cuales reporto los textos constitucionales) y que, por la otra, olvida prácticamente en su totalidad la presencia de otras minorías nacionales que existen de manera contemporánea a los que son definidos pueblos originarios, y que requieren, como los primeros, un reconocimiento político de sus derechos, y entonces de su presencia en un cierto marco institucional legalizado. “El multiculturalismo manejado celebra... [de hecho]... el pluralismo cultural pero sin traducirse en efectos concretos y durables para los miembros del grupo cultural oprimido. En contraste, el multiculturalismo transformativo efectúa una real redistribución del poder y de recursos. Los dos modelos, a su vez, corresponderían a un multiculturalismo “desde arriba” y un multiculturalismo “desde abajo”. En el primer caso se reforzarían las expresiones esencialistas y limitadas (bounded) de las identidades grupales mientras el segundo caso sería asociado con palabras clave de las políticas identitarias progresistas como son la “heterogeneidad” y la “hibrididad” (hybridity)” (Assies; 2005:3).

La idea de multiculturalismo se transforma y el concepto de cultura que está detrás del mismo toma el significado de un sistema de estructuras en que las pautas de valores universales no solamente acomunan los individuos que son parte de un cierto ambiente social. Al mismo tiempo se establecen como forma de diferenciación entre universos simbólicos específicos: esto es, pluralismo cultural.

3.2.2.- LA RAZA COMO FORMA TRANSVERSAL DE MULTICULTURALISMO.

En referencia a Latinoamérica el concepto de pluralismo cultural se plantea según una distribución dicotómica. En primera instancia, éste ofrece las pautas para una conceptualización del principio de nacionalidad, dirigido hacia la auto identificación plural dentro de un conjunto de “identidades compuestas... en las que las afiliaciones pasan a un primer plano en ocasiones diferentes... [en donde]... algunas identidades son elegidas, otras no lo son” (Miller;1997:15). En segundo lugar, se moldea en base a un principio de diversidad natural que perpetúa la calidad y la variedad de grupos culturales y humanos que eligen conservar sus raíces étnicas, sus costumbres, su lenguaje, sus formas de pensamiento, sus estructuras sociales antiguas, o que valoran la instrumentalización fenotípica sobre la normatividad y los valores de grupo.

Precisamente, la relación entre el ingrediente étnico y el sentimiento de pertenencia a una identidad nacional múltiple, estimula la producción y el uso de patrones culturales compuestos que no dependen solamente de la idea tradicional de proveniencia territorial, sino que se distribuyen de manera prácticamente transversal a lo largo de la estructura social de los Estados. Esto significa que si el reconocimiento es unilateral, es decir producido solamente en la base de un reconocimiento parcial de la diversidad, es improbable poder definir el modelo político latinoamericano según un parámetro teórico estrictamente abocado a identificar los principios de autodeterminación y reconocimiento ecuo del valor intrínseco a las minorías (originarias o no) de un cierto país. De esa manera, aunque subsistan algunas constituciones políticas que asumen retroactivamente la existencia de las sociedades indígenas, y que intentan rescatar las normas y las costumbres tradicionales de los pueblos originarios, la realización plena del pluralismo jurídico en las Américas continúa siendo una utopía.

Esta dinámica por un lado estimula la idea de pertenencia universal, basada en el estereotipo y en un cierto grado de estandarización de los valores y de las normas de grupo. Por el otro crea una dinámica de aceptación-exclusión que en lugar de clasificar las minorías nacionales en base a sus exigencias o demandas

específicas, tiende hacia una categorización sociocultural de sus miembros construida como un atributo estético que si saltuariamente asume la función de separador social, por otra parte representa el resultado más concreto del proceso de transculturación regional. En el contexto latinoamericano dicha diferencia de atributos estéticos toma la definición de raza. Concepto que históricamente ha representado una categoría analítica de clara connotación discriminatoria y que no se refiere de forma neutral hacia la realidad. Además, debido a que diversos autores hayan sostenido la necesidad de descartar el concepto al menos como categoría de análisis y sugieran emplear el término etnicidad para el mal del racismo los estudios culturales actuales prefieren obviar el término.

A pesar de ello, la dinámica de mestizaje impuesta por la colonización de América Latina propició no solamente la hibridación de las costumbres y la creación de una dinámica de transculturación que hoy se traduce en una representación sincrética de la cultura de Latinoamérica. Por otra parte, los eventos coloniales favorecieron la mezcla entre la población precolombina, los esclavos africanos, los criollos y todos los demás grupos de origen europeo, asiático y norteafricano que llegaron al Nuevo Mundo en épocas posteriores a las primeras llegadas (en el caso del Caribe, ubicadas dentro de la primera década del siglo XVI y antes de 1520 por lo que concierne a la tierra firme) y que aseguraron la diversificación estética de las generaciones sucesivas⁴⁰.

Conjuntamente a la mezcla de las tradiciones que los diversos grupos humanos traían consigo, el mestizaje físico produjo nuevos parámetros de evaluación estética, de clasificación fenotípica y de reconocimiento. La raza empezó a ser asimilada como una forma de representación simbólica que garantizaba (o negaba) la aceptación dentro de una cierta minoría cultural y que, al mismo tiempo, aseguraba una nueva idea de orden (indudablemente abocada al ejercicio

⁴⁰ Acerca de la llegada de los esclavos africanos a América Latina se remite a la consulta de las obras clásicas de Manuel Moreno Fraginals, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Aguirre Beltrán, o en épocas más recientes las de Rafaél López Valdéz, Ben Vinson III, Bobby Vaughn.

de una separación clasista de corte jerárquico) en la estructura social que iba delineándose. Específicamente en América Latina el debate sobre la raza ha producido tres interpretaciones distintas de su significado⁴¹. Una idea estrictamente biológica, que anticipaba de alguna manera la idea de la Western civilization en base a la cual se clasificaban las razas a partir de un criterio de superioridad-inferioridad genética⁴². Un criterio de reasignación cultural de las minorías nacionales, entonces basado en una dinámica de diversidad y contaminación cultural. Un factor de reconocimiento y distinción⁴³.

⁴¹ Es posible obtener una información más amplia y completa en los textos de M. Harris, *Patterns of Race in the Americas*, Walker, New York, 1964; R.L. Beals, *Indian-Mestizo-White Relations in Spanish America. Race Relations in World Perspectives*, A.W. Lind, Honolulu, 1955; T.E. Skidmore, R. Graham.

⁴² La obra *Aspectos científicos del problema racial* es particularmente rica de informaciones acerca de lo mencionado y, de manera específica hace referencia al fenotipo negroide como el ejemplo de una raza híbrida, con escasas capacidades intelectuales y destinada a ser subyugada. Cfr. H.S. Jennings, C.A. Berger, S.J., Dom Th. Verner Moore, A. Hrdlička, R.H. Lowie, O. Klineberg, *Aspectos científicos del problema racial*, Editorial Losada-S.A., Buenos Aires, 1946. Se remite también a la consulta de O. Klineberg, *Race Differences*, Harper & Bros, New York, 1935 y A. Smedley, 'Race' and the Construction of Human Identity, «*American Anthropologist*», vol.100, 3, 1998, pp.69.

⁴³ La idea de raza, en Latinoamérica, ha sufrido una amplia modificación en su significado. En la época colonial, el sistema de casta estableció un criterio de subdivisión física que pasó a encarnar un método para una específica reasignación social fenotípica, que se concretó sucesivamente en una repartición sociocultural basada en el estatus de clase. Posteriormente a la abolición de la esclavitud en la región (en 1888 Brasil es el último país latinoamericano en abrazar dicha convención), la idea de raza fue entendida como un elemento aglutinador en las relaciones de grupo para identificar blancos, criollos, mestizos, trigueños, indígenas, pardos, morenos, negros (y las ulteriores sub-categorías derivadas de ellas), y para distinguir los que en cambio no toman parte de algún grupo específico. En la actualidad se refiere a una suerte de clivaje cultural que, entre ciertas categorías socioculturales – como en el caso de la población caribeña de origen africano – contribuye a crear ciertos estándares de reconocimiento y representación inter grupal basados en un sistema de linaje de los miembros comunitarios.

En la actualidad, la raza representa el resultado del proceso de mezcla entre fenotipos básicamente de origen indígena, europeo y africano y se traduce en lo que De la Fuente define con el término de mestizaje nacional⁴⁴. El mismo que en América Latina ha sido empleado bien como una ideología nacional dirigida a la homogeneización de la cultura o bien, interpretado según una dinámica de inclusión-exclusión sociocultural destinada a producir una imagen segmentada de la identidad nacional, que a su vez se impone más como una negación que como una afirmación de nacionalidad y ciudadanía, y en donde el declararse mestizo puede significar asumir una máscara circunstancial y de conveniencia, no una identidad consistente. Por otra parte, el proceso de homogenización cultural que está a la base de dicha dinámica se caracteriza por dos polos teóricos diferentes: por un lado encarna una suerte de mestizaje nacional generado por la fusión entre fenotipos humanos distintos cuyo encuentro ha sido propiciado por su presencia conjunta en un determinado lapso de tiempo y en un territorio específico.

⁴⁴ El proceso de mezcla fenotípica se ha desarrollado en momentos históricos distintos y en base a modalidades peculiares que responden a las particulares condiciones socioculturales, políticas y económicas de las áreas latinoamericanas a las cuales llegó el conquistador hispano, portugués, francés, inglés, holandés. En el caso de las poblaciones caribeñas, la mezcla se dio predominantemente entre los criollos y la población africana empleada en el trabajo azucarero. Las sub-categorías fenotípicas de base son el mulato, el pardo, el moreno, el salta pa' tras, el mulato chino, entre otras. Por lo que concierne a las regiones de tierra firme, el número de variaciones fenotípicas, tonalidades de piel y atribuciones culturales resulta ser mucho más amplio y remite a una serie de combinaciones dobles y triplas: mestizo, castizo, español (entre castizo y española), mulato, morisco, albino, torna-atrás, lobo (hoy afromestizo), coyote, chino, tente en el aire. Por lógicas razones no es posible abundar ulteriormente con la información y de preferencia se remite a C. López Beltrán, *Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de casta americanas*, en F. Gorbach, C. López Beltrán, *Saberes locales. Ensayo sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008; A. Humboldt (1811), *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966. Por lo que en cambio concierne el concepto de mestizaje nacional se remite al texto de A. De la Fuente, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000.

En segunda instancia, la mezcla racial y cultural que la colonización europea impuso a las sociedades latinoamericanas generó nuevas normas sociales y nuevas formas de reorganización de la diversidad.

3.2.3 HACIA UNA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE MULTICULTURALISMO LATINOAMERICANO.

El proyecto multicultural liberal, representado por las obras de Charles Taylor y Will Kymlicka, se construye a partir de la relación teórico-empírica entre pluralismo cultural y reconocimiento encajada en una realidad social en la cual la identidad nacional es vista no solamente como un factor positivo *per sé*, sino también como un valor político que permite alcanzar condiciones de justicia no-políticas; es decir que no dependen de enmiendas institucionales, sino de la consciencia colectiva de los actores que son parte constitutiva de un cierto ambiente sociocultural.

Dicho proyecto está así encaminado no solamente hacia la representación institucional de las minorías nacionales y de sus derechos, y se concentra también sobre el principio de pertenencia cultural como clave teórica de su discusión⁴⁵. La identidad y la representación colectiva vienen así consideradas no solamente como la forma según la cual los miembros de ciertos grupos se ubican en el

⁴⁵ A pesar de la internacionalización del modelo multicultural clásico, el pensamiento liberaldemocrático de Kymlicka no se aleja de la idea de la representatividad y de los derechos. Al contrario, su propuesta política hace explícita referencia tanto a la multiculturalidad clásica expresada por Taylor, basada en una visión “utópica” del acomodo universal, como a las nuevas exigencias que el fenómeno de globalización hoy impone. En ambos casos toma en consideración bien el reconocimiento en cuanto exigencia de definición identitaria, o bien el proceso de negociación de la identidad como extensión de las políticas nacionales e internacionales basadas en un modelo teórico cultural semiótico. Se remite a W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007; Id., *Ciudadanía multicultural*, ob. cit.; Id., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002; C. Inglis, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, Unesco, Most Policy Papers, n.4, Paris, 1996.

panorama sociocultural nacional diferenciándose por la presencia y el uso de ciertos estándares de comportamiento, tradiciones, creencias, normas, o valores específicos⁴⁶. Al mismo tiempo, el ser parte de una cierta comunidad representa un espacio de elección definido con base a la presencia de ciertos elementos culturales compartidos que definen un patrimonio de uso y costumbres comunes, destinados a caracterizar la identidad de los grupos y de la nación que los hospeda.

Conjuntamente, garantizando la institucionalización de un cierto estándar de igualdad de condiciones sociales, culturales, políticas o económicas – tanto para la ciudadanía en general como específicamente para aquellos ciudadanos que se auto identifican (o vienen identificados) con parámetros culturales que pertenecen a específicas minorías nacionales⁴⁷ – el proyecto multicultural liberal contempla el uso de una política democrática de conservación de las tradiciones y de los usos autóctonos de los grupos (lo que Kymlicka definirá una suerte de seguro cultural – insurance⁴⁸), y promueve la institucionalización de la diversidad como valor cultural nacional.

⁴⁶ En el caso de América Latina los grupos culturales previos al desarrollo del mercado esclavista se caracterizaban por valores y tradiciones que solo sucesivamente se modificaron y transculturaron. En el contexto del multiculturalismo, los miembros de una cierta minoría pueden decidir de auto identificarse o pedir el reconocimiento tanto por la presencia de estándares normativos tradicionales como de nueva generación. Ambos principios contribuyen a generar un cierto tipo de membresía y crean la base formal para que el Estado reconozca la presencia y un cierto número de derechos de minoría de manera institucional.

⁴⁷ Sobre los procesos de reconocimiento e igualdad de derechos en los Estados multiculturales se remite específicamente a J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971 y B. Barry, *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

⁴⁸ Kymlicka hará específicamente referencia a un cierto número de derechos especiales de minoría destinados a convertirse en derechos de autodefinition, o en algunos específicos casos, en derechos de autogobierno dirigidos a definir los márgenes culturales de los grupos minoritarios.

En cambio, el valor sociocultural de los universos simbólicos minoritarios viene medido no solamente con base al grado de pertenencia o aceptación manifestado por los miembros de una cierta minoría en relación al marco cultural que la caracteriza en cuanto habitat natural del hombre que establece parámetros culturales comunes y homogéneos entre sus miembros. También se construye con base a la gama de elementos y a la sensibilidad en base a que los actores se encuentran materialmente a diferir.

Así, por una parte, las minorías pasan a representar conjuntos socioculturales que formulan sus demandas con el fin de obtener el reconocimiento de su propia identidad en base a un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo construido en continua tensión entre las dinámicas de inclusión y exclusión social. Por la otra, los grupos culturales minoritarios encarnan el ambiente en el cual los actores pueden crear su propio sentimiento de identificación colectiva y un específico complejo de códigos culturales de clase apropiada, predeterminados y compartidos que les permite crear una dinámica de comparación cognitiva entre cultura local y cultura nacional, bien a través de una suerte de auto categorización como forma de reconocimiento mutuo entre miembros del mismo ambiente sociocultural o bien, en base a un reconocimiento étnico ad extra.

A causa de los eventos históricos impuestos por la colonia europea en América Latina, la organización sociopolítica regional difiere profundamente del modelo multicultural liberal, ya que no contempla la presencia o el uso de específicas políticas dirigidas a organizar la diversidad cultural nacional, y encaminadas a ofrecer una opción concreta de reconocimiento e integración ecua para las minorías. Si no que es, los gobiernos regionales impulsan unilateralmente la lucha al reconocimiento cultural de una porción limitada de población latinoamericana, que en su totalidad corresponde a miembros de grupos indígenas que, como en el caso ecuatoriano, boliviano, colombiano y mexicano son territorialmente, institucionalmente y legalmente definidos. Por otra parte, en las enmiendas institucionales no aparecen otras minorías nacionales contempladas para el reconocimiento de ciertos derechos de minoría específicos.

De esa forma, a pesar de la presencia conjunta de grupos étnicos y comunidades mutuamente excluyentes que construyen su identidad definen fuerzas de cohesión colectiva sólidas y débiles y que atestiguan la necesidad de redefinir las fronteras culturales entre minorías y cultura dominante, la idea de multiculturalidad que predomina en el imaginario regional se refiere a la existencia de un cierto tipo de exoidentidad sociocultural que contribuye a visualizar las minorías en el territorio y que justifica la necesidad de afirmar la presencia palpable de las mismas, antes que sus derechos⁴⁹. Además si este proyecto proporciona cierto margen de maniobra, tomando en cuenta la volatilidad y variabilidad de las organizaciones civiles en América Latina, no se debe sobre-estimar las posibilidades y potencialidades de luchas “desde adentro.”

Precisamente, en Latinoamérica, las ideas de multiculturalismo y de diversidad se refieren respectivamente a una toma de consciencia del pluralismo cultural representado por el mestizaje racial que resulta en una reasignación de los fenotipos humanos a ciertas realidades socioculturales básicamente estereotipadas. Y a la forma según la cual los actores sociales construyen, perciben y emplean una cierta tipología de identidad múltiple caracterizada por el sincretismo cultural del cual la región es testigo.

⁴⁹ El concepto de exoidentidad se refiere a un proceso de internalización normativa que depende de la presencia conjunta de elementos culturales autóctonos y foráneos. Esto es, los actores sociales absorben los valores y las costumbres nacionales aunque mezclando dichas características con tradiciones de uso exclusivamente comunitario. Dicha dinámica produce una identidad colectiva que incluye ciertos comportamientos locales sin separar tajantemente los miembros de las minorías de la cultura nacional generalizada. De esa manera, antes de la institucionalización de la identidad cultural de un cierto grupo, las minorías buscan ser percibidas en el territorio y afirmar su presencia empírica en el mismo. Formalizar institucionalmente dicha presencia representa el paso sucesivo para su reconocimiento. De Gilberto Giménez se remite a: La cultura como identidad y la identidad como cultura, ponencia presentada al III encuentro internacional de promotores y gestores culturales, Guadalajara, 25-30 de Abril 2005; <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc.>; Materiales para una teoría de las identidades sociales, «Frontera Norte», vol.9, 18, 1997; Cultura e identidades, México D.F., IISUNAM, 1997.

En el primer caso, la idea de ser percibido no encarna sólo un elemento básico para la representación de las minorías nacionales y de sus miembros – en un determinado momento histórico y en un cierto territorio – según el principio de auto afirmación empírica. Ser reconocido como parte de un cierto grupo (minoritario o dominante) encarna la necesidad de formalizar el reconocimiento de la identidad en base a una específica relación entre subgrupos y cultura nacional, dirigida a redefinir concretamente los elementos culturales plurales que caracterizan la similitud y la diversidad en el contexto nacional.

En segunda instancia, el proceso histórico de mestizaje ha impuesto nuevos imaginarios simbólicos que en la actualidad fungen de puente cultural entre un cierto tipo de identidad estándar y un nuevo estatus socio-cultural de los miembros de los grupos minoritarios. De esa manera el multiculturalismo latinoamericano no implica solamente representar las minorías destacando su peculiaridad y reorganizando la sociedad según lo que Kymlicka define el aspecto ideológico-normativo del problema multicultural moderno, específicamente en su modalidad poliétnica.

Si no que al contrario, el concepto sobrentiende la toma de conciencia de la diversidad en su modalidad universal, esto es suponiendo la interiorización de los parámetros culturales de grupo e incluyendo en dicho bagaje normativo también los valores de quien no es parte del mismo universo simbólico de proveniencia. Esta dinámica crea grupos culturales únicos y autopoéticos que tienen la función de proveer una identidad mixta para los individuos que son parte de los mismos y que contrastan solo parcialmente con las costumbres, modus vivendi, o conjunto de significados que caracterizan primariamente la sociedad en la cual la minoría está implantada.

Lo cual significa que cuando dicha identidad mixta se activa los actores pueden modificar su comportamiento en base a los nuevos valores sincréticos y de esa manera crear una conexión entre identidad estándar local y contexto nacional empleando una serie de valores universales resultantes de la suma de los

significados de su identidad con los nuevos códigos culturales impuestos por la nueva situación.

La percepción de dichos significados se inserta en un mecanismo de comparación que permite poner en confrontación las percepciones de significado individuales. Se definen así nuevos estándares de identidad, y las diferencias que surgen entre percepción individual y esencia colectiva representan una discrepancia de significado entre las normas identitarias originales y la nueva identidad múltiple, el mestizaje aparece así como un discurso oficial de formación de la nación, que niega las formas coloniales de la opresión racial y étnica mediante la creación de una dinámica cultural intermedia que se establece como manera de distinguir la minoría autóctona de la sociedad civil criolla. Por otra parte, la idea de una cultura homogénea representa una fuerza liberadora que rompe abiertamente las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza, estableciéndose como un espacio de resistencia que rechaza la necesidad de pertenencia tal como se define en la reflexión teórica multicultural.

Dicha dinámica coloca idealmente América Latina en una posición intermedia entre una modalidad liberal democrática del Estado (que caracteriza la base del modelo multicultural canadiense) y una forma peculiar de pluralismo fragmentario del cual la negación de la complejidad cultural, y el obviar la organización de la diversidad cultural, representan la clave para la interpretación del fenómeno regional. Las condiciones de multiculturalidad se alteran y las nuevas posiciones sociales de los actores les impone un reconocimiento recíproco de su identidad, dichos actores provienen y construido bien a partir del uso mixto de las tradiciones que pertenecen a una u otra minoría o bien, dependiendo de la atribución cultural por diversidad estética.

En el contexto de Latinoamérica, reconocer la diferencia en el marco del uso político de los derechos de minoría y atribuir categóricamente los diversos grupos culturales nacionales a específicos universos simbólicos excluyentes (como en el caso de las sociedades pluriétnicas) pierden así de significado como medidas institucionales per sé.

En cambio, el reconocimiento de la diversidad se explica a partir de una cierta forma de pensamientos multirrelacionado, producido por el contacto que los actores sociales tienen con universos simbólicos diversos y destinados a la interiorización de las normas, usos y costumbres que dicha praxis impone. Es decir, busca explicar la forma de proceder a la constitución de una praxis múltiple de negociación de la identidad allá donde se manifiesta, necesita y fomenta una conciencia multirrelacionada. Dicho proceso permite finalmente 'asumir la equidad en la diferencia y plantear la diversidad cultural regional como algo en constante proceso de adaptación, y no como una imperfección de ámbito social que se debe mitigar'.

En el contexto regional, comprender la praxis multicultural significa así asumir que las personas cambian de un discurso a otro sin por ello modificar su imaginario cultural colectivo o individual. Esto es, asumir la existencia de un sistema múltiple de signos que se establece en base a una estructura de creencias diversificada, que permite el libre movimiento de los individuos desde un marco cultural hacia otro, que impone una forma de pensamiento multirrelacionado del cual el cambio de costumbres, de credos religiosos, de afecciones y prácticas culturales individuales representan su misma praxis, y que supone la activación simultánea de un cierto número de identidades múltiples que, a pesar de producir una discrepancia de significado en las identidades estándar de los individuos, al mismo tiempo implica el control de la misma dimensión de significado, a diferentes niveles, activados simultáneamente.

En el intento de analizar el concepto de multiculturalismo para el caso latinoamericano y ampliar así el panorama teórico regional acerca del fenómeno, he afrontado dos ejes temáticos específicos. El problema de la diversidad cultural regional, específicamente a partir de las ideas de universalismo y particularismo cultural; y el uso del sincretismo sociocultural latinoamericano como factor de cambio normativo inter e intra grupal destinado al desarrollo de lo que he definido debe ser no solamente una estructura sino una praxis multicultural omnicomprendiva. En el primer caso, se ha analizado la estructura sociocultural

regional a la luz de las dinámicas de colonización, haciendo hincapié en la trayectoria histórica que ha producido un cierto tipo de pluralismo cultural latinoamericano e ilustrando algunos de los cambios constitucionales, específicamente en relación al área andina y brasileña, que la región latinoamericana ha emprendido en las últimas tres décadas. El resultado del análisis hizo hincapié no solamente en la presencia efectiva de reformas y leyes generadas a partir de una exigencia sociocultural “desde adentro”, sino también en la idea que establecer formalmente una consciencia colectiva de integración y aceptación de la diversidad socialmente no constituida, no contribuye al establecimiento de un habitus multicultural. En el segundo, se ha tratado de analizar la dinámica de mestizaje a la luz de una praxis cultural multidireccional, es decir, destinada a producir una suerte de identidad múltiple tanto para los actores que constituyen las minorías nacionales de manera directa, como para aquellos que simplemente toman parte del imaginario cultural generalizado.

Los principales resultados que puedo destacar toman dos direcciones distintas. Por una parte, estudiar el concepto latinoamericano de multiculturalismo nos ofrece las pautas para incrementar la información (y entonces la calidad explicativa) del concepto clásico de multiculturalidad creado, desarrollado y propuesto prioritariamente por la escuela canadiense. Esto me permite agregar categorías teóricas relevantes a la discusión filosófico-política clásica. Por la otra, dicho análisis me permite dar cuenta del hecho que Latinoamérica no solamente representa una excepción multicultural que los académicos deberían contemplar en sus estudios. También permite dar cuenta del hecho que la dinámica del pluralismo regional ha favorecido prioritariamente sectores de la población que a pesar de haber obtenido la formalización de su presencia y de específicos derechos de minoría en su favor, no gozan ni de la integración que los decretos constitucionales exaltan, ni de los privilegios laborales, económicos y políticos que las leyes tanto declaran de haber alcanzado.

América Latina muestra que la diversidad cultural que la caracteriza representa por sí misma un cierto tipo de multiculturalidad que a su vez es el producto de una

praxis social construida sobre las interrelaciones y el intercambio cultural entre los miembros de su sociedad.

IV. REFLEXIONES PARA MÉXICO.

La conformación actual de México, se asienta en una diversidad que es resultado de una historia cultural milenaria, cuya huella no ha sido borrada por los cambios de los últimos 500 años. Es complicado encontrar datos estadísticos claros sobre la diversidad cultural mexicana proveniente de las culturas indígenas, pues, como hemos dicho ya, la cultura es algo dinámico, cambiante, difícil de delimitar, pero en la búsqueda me di a la tarea de elaborar la siguiente tabla (Tabla I).

TABLA I. POBLACIÓN INDÍGENA DE MÉXICO

LA POBLACION INDÍGENA DE MÉXICO			
	1990	1995	2000
Población total en México	81 249 347	91 158 290	97 438 412
Población indígena registrada por INEGI	6 411 972	6 715 591	8 381 314
Población indígena estimada por INI y CONAPO	8 550 989	9 167 488	12 707 000

Fuente: INEGI, La población de México en el nuevo siglo, 2001 (ORDPI-INI,2002:25)

Por otro lado, las propias instituciones estatales encargadas de aportar estos datos, por muchos años han utilizado criterios inapropiados que, han sido influidos por las mismas ideologías y estrategias políticas.

La forma como se concibe el Estado-nación ha tenido gran relevancia en el ámbito político y jurídico mexicano. El modelo de sociedad que se tiene en mente incidirá en gran medida en la manera como se enfrentará la diversidad cultural proveniente de los pueblos indígenas. Es importante conocer y reflexionar acerca del concepto de Estado pues, como dice Arnaldo Córdova: “Detrás de cada programa político, de cada posición política, de cada acción política hay siempre una concepción del Estado que les sirve de sustento y que les da sentido y las define en el mosaico de las luchas sociales y políticas” (Cordova; 1990: 542).

Al plantear el concepto de Estado en México se debe ser cautelosos acerca de lo que se entiende por Estado, por modelo de Estado y proyecto de Estado.

La movilización política de pueblos indígenas podemos decir que, a pesar de que constantemente, a lo largo de la historia mexicana, ha habido movilizaciones y reclamos, en los últimos años éstos han cobrado renovada fuerza y han innovado sus mecanismos. Quizás a esto último se deba a que la sociedad les escucha ahora más que antes. El levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994 fue una gran sacudida que abrió los ojos a muchas personas.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) modificó las perspectivas no sólo del gobierno sino de los teóricos que participaban en el debate político. A partir de ahí, muchos otros grupos han llamado la atención para que se haga a un lado la pretensión de asumir al Estado mexicano como un ente homogéneo. El crecimiento y auge de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) ha llegado a incidir de alguna manera en el resto de la sociedad así como en el sector gubernamental para plantear cuestionamientos importantes relacionados con este tema. Entre las críticas que se han hecho se pueden encontrar elementos comunes, como son:

- a) El rechazo del indigenismo como instrumento para la eliminación o asimilación de las culturas indígenas en un intento de mantener una cultura nacional homogénea; la promoción de la revalorización de las culturas indias; y la promoción de la pertinencia de un modelo plural étnica y culturalmente.
- b) Se distingue tres tipos de énfasis en el planteamiento del problema de las diferentes corrientes críticas frente al Estado en el debate teórico y político. El primero de ellos pone su atención en Los mecanismos de creación y reproducción de identidad étnica y frecuentemente trata de vincular éstos con la problemática relación entre clase y cultura. El segundo de ellos se fija en las relaciones de los grupos indios (definidos, según el caso, como pueblos, minorías nacionales, nacionalidades, etc.) con el Estado nacional, al cual se le ubica a menudo en el marco más amplio del sistema capitalista. El tercero toma en cuenta mayoritariamente “la situación de los indios mexicanos desde la perspectiva de una confrontación aún no

resuelta entre dos modelos civilizatorios, el noratlántico y el mesoamericano.

- c) El paulatino cambio que ha empezado a originarse en el concepto oficial no ha sido una concesión de quienes detentan el poder, sino que ha sido el resultado de muchas luchas, tanto en el ámbito teórico, como en el social, para que poco a poco la forma en que el Estado se ve a sí mismo haya ido abriéndose hacia una visión más plural. Una muestra de esta apertura fue la adición, en 1992, de un párrafo al artículo cuarto constitucional, en el que se reconocía la composición pluricultural del país. Sin embargo, la adición no logró hacer a un lado la visión paternalista y la idea de homogeneización, es decir, la declaración de la composición pluricultural del país no pasó de ser eso, una declaración no estableció derechos concretos para los sujetos pertenecientes a las colectividades y mucho menos para las mismas colectividades que precisamente componían la pluriculturalidad del país.

Las políticas indigenistas de finales del siglo pasado basadas en argumentos presentados como científicos, presentaban un futuro fatalista y determinista a los pueblos, y ocultaban la situación de explotación y opresión que padecían los indígenas. El discurso del “indigenismo de participación”, del período presidencial de López Portillo destacaba el papel de la cultura indígena en la participación en la producción y el desarrollo nacional, y la necesidad del reconocimiento del desarrollo cultural diferente de los indígenas. Sin embargo, este indigenismo tuvo mucho de retórico y poco de cierto en la práctica. Se idealizó lo indígena de forma maniquea, pero en los hechos persistió el clientelismo y corporativización de épocas anteriores. El indigenismo de finales de los setenta se limitó a incorporar a las dirigencias indígenas en la administración pública, sin llegar a las bases ni contar con la participación de las comunidades.

Para los indígenas mexicanos, desde el triunfo de la independencia de México – con Iturbide y su destitución por parte de los insurgentes de la clase media, con el cambio democrático a un partido distinto del PRI en 2000, en un gran número de

ocasiones las cosas no han sido lo que parecían. La independencia solo significó intercambio de un grupo de poder con otro, que no reconoció derechos a los indígenas, lo mismo que la revolución del siglo XX y las políticas indigenistas a lo largo del siglo, que supuestamente fueron en pro de los indígenas pero que terminaron por significar formas sutiles o encubiertas de dominación.

Las políticas del Estado mexicano frente a los pueblos indígenas en muchos casos tuvieron un gran déficit de implementación y en muchos otros fueron una máscara que encubrió esa dominación. Lo cierto es que después de todo este tiempo nos encontramos hoy con unos pueblos indígenas en situación de franca desventaja, y padeciendo diversas formas de opresión.

El indigenismo ha mostrado distintas caras: en la colonia se dio la segregación, en la independencia la asimilación, en el Estado moderno la asimilación, en el México de la revolución, la postura de la integración. Después de la revolución se han dado distintas formas de integración, desde el paternalismo asistencialista hasta la postura del apoyo a la producción.

Nos encontramos hoy con una postura gubernamental de discurso pluralista pero de práctica integracionista. En cuanto a las posturas críticas, mientras en el pasado primaban visiones que entendían la situación de los indígenas a partir de nociones de raíz marxista como la lucha de clases y la explotación económica, nos encontramos actualmente con una generación de multiculturalistas, que abogan por el reconocimiento de las colectividades indígenas como sujetos de derecho y por el derecho de libre determinación de los pueblos a través de la autonomía, y que critica la concepción clasista o economicista de los indígenas. La tendencia que se ha perfilado apunta cada vez más hacia la posibilidad de que los indígenas sean autogestores de su porvenir. Antes se hablaba de su desarrollo económico y social, hoy de su empoderamiento en todos los sentidos, tomando en consideración su propia cosmovisión e identidad cultural.

Entender la situación actual de los pueblos indígenas en México debe partir de entender el lastre arrastrado desde hace años y de comprender que en este lastre

se encuentra incluida tanto la noción que aún hoy se tiene de lo que es o debe ser el Estado-nación, así como de la noción que se tiene de lo indígena.

Aún hoy prevalece en México una noción de Estado nación homogéneo que no da cuenta de la diversidad cultural y una noción de los indígenas como seres inferiores a los que hay que atender. Esto no es de extrañar si tomamos en consideración que toda la clase política y quienes tienen el poder de decisión fueron educados con las nociones elaboradas décadas atrás, que no dan cuenta de la diversidad cultural y que no han variado mayormente a través de los años. Las nociones hegemónicas tanto del Estado nación como de los indígenas, influyen considerablemente y marcan la pauta de la forma como se legisla, de la interpretación que se hace de la legislación, y de las políticas públicas que se implementen respecto a los indígenas. Todo ello redundará, finalmente, en la posibilidad de que los pueblos indígenas y sus miembros puedan gozar y ejercer efectivamente sus derechos en igualdad de condiciones.

Además, el tema de la diversidad cultural y la necesidad de un reconocimiento es un tema nuevo y muy poco tratado en el derecho constitucional, pues a pesar de las reformas constitucionales indígenas, la doctrina no ha abordado el tema suficientemente. Por otro lado, los legisladores que han tenido a su cargo las reformas constitucionales en la materia no han tenido la intención de proporcionar efectivamente derechos ejercitables para los pueblos indígenas.

A pesar de que el Estado mexicano tiene desde sus orígenes un importante componente de diversidad cultural proveniente de los pueblos indígenas, de que el tema del pluralismo y multiculturalismo ha tomado auge en las últimas décadas y que se han escuchado numerosas críticas provenientes de diversos sectores de la población, desde académicos hasta sociedad civil organizada, pasando por los mismos pueblos indígenas, el tratamiento que se le ha dado en la legislación y por arte de los teóricos más influyentes en la academia tradicional mexicana, es escaso, insuficiente e inadecuado para tratar esta multiculturalidad.

El modelo de Estado-nación que plantean es unitario y homogeneizante, incapaz del reconocimiento de entes diferenciados culturalmente. Lo que se discute no son

sólo los derechos de un grupo vulnerable, sino una nueva forma de Estado-nación. Esto implica cambios no sólo en la legislación, sino en la formulación e implementación de las políticas públicas. También implica importantes cambios en la manera en que se concibe al Estado mexicano y la visión predominante sobre los indígenas. Se trata de cambios en diversos espacios y disciplinas.

CONCLUSIONES.

I. Existe un generalizado reclamo y una tendencia a considerar la cultura como algo más amplio y extenso, como el contexto necesario en la vida de cada ser humano; como un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante, constituida por creencias y valoraciones comunes. En este sentido, reconocer que las culturas conforman pueblos y naciones; también conforman minorías culturales. Los pueblos indígenas, a pesar de que también pueden ser considerados como minorías y pueden reclamar los derechos reconocidos a éstas, prefieren que se les considere como pueblos.

Es decir, pueden hacer valer los derechos reconocidos a minorías, pero además, y sobre todo, los derechos reconocidos a los pueblos, partiendo de que son pueblos, consolidados unos, en reconstitución otros –como aquellos grupos que reúnen los cuatro elementos que señala Villoro (comunidad de cultura, conciencia de pertenencia, proyecto común, y relación con un territorio). Los pueblos indígenas, además de que conforman una categoría especial de minorías culturales, tienen características especiales como el hecho de haberse encontrado en un país antes de ser colonizado y haber permanecido de tal forma después de la independencia de aquél.

Existen definiciones de los mismos, tanto en el Derecho Internacional como en el Derecho mexicano; con todo, y a partir de la misma legislación, la forma primordial de reconocerlos será a partir de su autoidentificación. Junto con los pueblos indígenas se encuentran las comunidades indígenas, como componentes de estos pueblos y, en ocasiones aisladas o en proceso de construcción de aquellos.

II. Partiendo del fenómeno de la multiculturalidad como la existencia en una misma sociedad de grupos con diversas identidades culturales propias, puedo decir que este fenómeno no es nuevo ni distintivo de una región. Se encuentra a lo largo de la historia lo mismo que del planeta y no parece que esto vaya a cambiar. De igual forma, el fenómeno de la multiculturalidad se ve afectado por el fenómeno de la globalización, en el que los nuevos poderes de la globalización se han convertido

en instancias poderosas que, con capacidades en ocasiones mayores a las de los Estados, pueden vulnerar de manera importante los derechos de las minorías culturales, incluyendo a los pueblos indígenas.

Los procesos de la globalización, –entre los que se encuentra, como uno de los más poderosos, la globalización económica— no podemos juzgarlos de benéficos o perjudiciales en sí mismos, pero al tener una lógica o dinámica que no toma en consideración los derechos, tanto individuales como colectivos, puede llegar a vulnerarlos. En ese sentido los Estados-nación tienen que ser particularmente cuidadosos para no dejar que los derechos de las minorías culturales o los pueblos indígenas queden al arbitrio de estos poderes.

III. El Estado-nación como estructura jurídica y política está perdiendo supremacía: es probable que el mundo del futuro esté compuesto por regiones internacionales más amplias. Por ello, debemos empezar a pensar y actuar para lograr que los mecanismos internacionales, regionales y universales de protección de los derechos humanos, sean cada vez más eficaces para controlar el respeto por estos derechos, especialmente de los grupos más desaventajados, como las minorías culturales. Aunque sabemos que el papel del Estado ya no puede ser el mismo que antes, mientras no exista otro ámbito de organización, el Estado se revela como el instrumento más eficaz del que actualmente disponemos, y creemos que si se corrigen ciertos aspectos, se pueden tomar todavía medidas adecuadas encaminadas al verdadero reconocimiento de los pueblos y las minorías culturales, al reconocimiento de la diversidad. El Estado es el que puede actuar localmente, el que reconoce todavía derechos sociales y quien tiene aún la obligación de velar por los derechos de las personas que se encuentran en su territorio.

IV. Se ha reiterado que el modelo del Estado-nación homogéneo está en crisis, pues no es capaz de dar cuenta de la diversidad y la pluralidad de comunidades de cultura que lo componen, ni es capaz de resolver los planteamientos que se desprenden de la multiculturalidad. Este modelo, que parte de una pretendida homogeneidad de culturas y creencias que no coincide con la pluralidad y

heterogeneidad existentes, se impone sobre las sociedades que lo conforman y resulta opresor de quienes no comparten la cultura hegemónica. Hemos podido ver que para llevar a cabo este modelo de Estado-nación homogéneo se han tomado diversas medidas respecto de las comunidades diferentes al modelo hegemónico; medidas tales como la asimilación, la integración y la segregación – diferentes al pluralismo—que niegan o rechazan la identidad cultural diferente, con la consecuencia de que se sigue imponiendo forzosamente patrones uniformes a las sociedades que lo conforman, desconociendo los derechos de los individuos que pertenecen a dichas sociedades.

V. Después de haber analizado las instancias internacionales que se han ido creando, tanto en el ámbito universal como regional interamericano, para el tratamiento de la multiculturalidad en el ámbito de los derechos humanos, podemos concluir que en el Derecho Internacional las medidas que se han tomado han tenido distintas etapas, retrocesos y avances. Creemos que hay una tendencia hacia la política del pluralismo: sin embargo, esta aún no se ha alcanzado. Se ha ido reconociendo cada vez de mejor forma los derechos de las minorías culturales y en particular de los pueblos indígenas.

VI. Los derechos reconocidos tradicionalmente en la teoría liberal se han ido mostrando como insuficientes. Un Estado multicultural que pretenda ser democrático, debe plantearse como un Estado plural, que tome en cuenta la diversidad cultural. En mi opinión, para ello debe considerar primordialmente dos derechos: el derecho a la diferencia como una forma del derecho a la igualdad, y el derecho a la libre determinación como un derecho colectivo para ser ejercido por los pueblos diferenciados culturalmente. El derecho a la diferencia se perfila como una forma de reconocimiento de quienes son diferentes. Existe un déficit en este reconocimiento pues se parte de una supuesta neutralidad del marco jurídico, así como de un modelo de sujeto jurídico que se pretende descontextualizado pero que es la imposición de un sujeto específico. El derecho a la diferencia va más allá de la no-discriminación e implica que se garantice el ejercicio de

derechos para asegurar la libertad y la plena autonomía de todas las personas. Implica el reconocimiento de medidas especiales para algunas personas con base en su pertenencia a una minoría cultural o a un pueblo indígena.

Implica el reconocimiento de algunas minorías culturales, como los pueblos y comunidades indígenas, como sujetos colectivos de derecho para suplir las insuficiencias de los derechos individuales, para garantizar la pervivencia de la comunidad de cultura como contexto de elección que posibilita la autonomía de las personas, como el contexto necesario que proporciona a los seres humanos la capacidad de elegir un plan de vida y seguirlo. Y en ese sentido, los derechos colectivos no se oponen a los derechos humanos individuales sino que los refuerzan, teniendo en cuenta que ninguno de los derechos se piensa como absoluto. Estos derechos pueden considerarse como bienes sociales porque su construcción y goce se logran con la participación colectiva.

VII. Echar una mirada en la historia del Estado mexicano y sus pueblos indígenas nos muestra como primero la colonia y luego el Estado independiente fueron variando en su relación con estos pueblos. Consideramos que en los diversos regímenes, los indígenas se encontraron siempre en situación desventajosa. La colonia permitió la permanencia de ciertas formas culturales de los indígenas pero instituyó un régimen jurídico desigualitario, como lo fueron las castas, y la posibilidad de intervenir arbitrariamente en los pueblos y comunidades indígenas; además, los indígenas, como individuos, no fueron sujetos de derecho plenos. Digamos que en la colonia el Derecho frente a la diferencia –tomando la clasificación que da Ferrajoli— fue de diferenciación jurídica de las diferencias. La carencia de derechos y la segregación de la que eran objetos se dio junto con prácticas de tipo asimilacionista, de aculturación, junto con el despojo de sus tierras.

VIII. Las políticas indigenistas de finales del siglo pasado basadas en argumentos presentados como científicos presentaban un futuro fatalista y determinista a los pueblos, y ocultaban la situación de explotación y opresión que padecían los

indígenas. El discurso del “indigenismo de participación” del período presidencial de López Portillo destacaba el papel de la cultura indígena en la participación en la producción y el desarrollo nacional, y la necesidad del reconocimiento del desarrollo cultural diferente de los indígenas. Sin embargo, este indigenismo tuvo mucho de retórico y poco de cierto en la práctica. Se idealizó lo indígena de forma maniquea, pero en los hechos persistió el clientelismo y corporativización de épocas anteriores. El indigenismo de finales de los setenta se limitó a incorporar a las dirigencias indígenas en la administración pública sin llegar a las bases ni contar con la participación de las comunidades.

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS:

ABOU, S. (1995): "Identité ethnique et identité culturelle", en *L'identité culturelle*. Paris, Pluriel

ALIBHAI-BROWN, Y. (2000) *After Multiculturalism*. London: The Foreign Policy Centre.

ALVAREZ Ortega Miguel (2004), *Metamorfosis del Concepto de Ciudadanía y Ciudadanía Europea*. Editorial Pamplona. Aranzadi.

ARISTOTELES (2007), *Política*, Editorial Losada, Buenos Aires.

BAUBÖCK, R. (1998) «The crossing and blurring of boundaries in international migration: Challenges for social and political theory» en *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, R. Bauböck and J. Rundell (eds). Aldershot: Ashgate.

BARRY, Brian. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BARRY Clarke Paul (1999), *Ser ciudadano, sequitur*.

BARTOLOMÉ, M. y F. Cabrera (2003), "Nuevas tendencias en la evaluación de programas de educación multicultural", *Revista de Investigación Educativa*, vol. 18, núm. 2

BAYART, J.-F. (1996): "La fabrication de l'authenticité", en *L'illusion identitaire*. París, Fayard

BECK, U. (2000) « Manifiesto Cosmopolita : la sociedad cosmopolita y su enemigos » , documento presentado en teoría, cultura y Conferencia de la Sociedad.

BELTRÁN, J. (2002), "El nou valor de la diferencia", en J. Beltrán, R. Crespo y otros, *Multiculturalisme i educació*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya (UOC), Barcelona.

CANCLINI Néstor (1997) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Paidós.

CASTLES, S. y MILLER, M. J. (1998), *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, New York, The Guilfor Press.

CAWS, Paul 1994 " Identidad, Transcultural y multicultural" . Es: David Goldberg (ed.) , *El multiculturalismo* . Londres: Blackwell.

CLIFFORD, J. (1998) «Mixed feelings» en *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, P. Cheah y B. Robbins (eds). Minneapolis: University of Minnesota Press.

CUCHE, D. (1996): "Culture et identité", en *La notion de culture dans les sciences sociales*. París, La Découverte,

DE LUCAS, Javier (1998) *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Asociación para las Naciones Unidas en España. Icaria, Barcelona.

DUBET, François (2003), "Mutaciones cruzadas: la ciudadanía y la escuela", En Benedicto, J. y M. Morán (coord.), *Aprendiendo a ser ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de la ciudadanía entre los jóvenes*, Instituto de la Juventud, Disponible en el área de descarga de www.injuve.mtas.es, Madrid.

ETZIONI, A. (1999): "Pluralismo en la unidad", en *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona, Paidós.

FAVELL, A. (1998) *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. Basingstoke: Macmillan

FONER , N. (1997) «What's new about transnationalism? New York immigrants today and at the turn of the century» en *Diaspora*.

GIDDENS, A. (1995), *Modernidad e Identidad del Yo*, Barcelona, Península.

GOLDBERG, David 1994 " Introducción al Multiculturalismo. Londres: Blackwell.

GRILLO, R. (2000) «Transmigration and cultural diversity in the construction of Europe», paper given at symposium on Cultural Diversity and the Construction of Europe, Barcelona.

HABERMAS, Jürgen (1993) "Discurso filosófico de la modernidad". Ediciones Taurus, 3ª reimpresión. Madrid.

HABERMAS, Jürgen 1994 " Las luchas por el reconocimiento en el Constitucional Democrática Estado". Amy Gutman (ed).

HEATER, Derek (2007) *Ciudadanía. Una breve historia* Editorial: Alianza Editorial.

HOPENHAYN, M. "Viejas y nuevas formas de ciudadanía", *Revista de la CEPAL* n. 73, abril 2001

ITZIGSOHN, J., C. Dore Cabral, E. Hernández Medina y O. Vázquez (1999) «Mapping Dominican transnationalism: Narrow and broad transnational practices» en *Ethnic and Racial Studies*.

JENKINS, R. (1996): "Theorising social identity", en *Social Identity*. Londres, Routledge

KOOPMANS, R., Statham, P., Giugni, M. and Passy, F. (2006) *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996

LAFER, C. (1994). La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt. México: Fondo de Cultura Económica.

LANDAU, Matías (2006), "Ciudadanía y ciudadanía juvenil", Conferencia dictada en el marco del Programa de Transformaciones Curriculares, Materia Construcción de Ciudadanía. La Plata. DGCyE.

LÉVI-STRAUSS, C. y BENOIST, J.-M. (1981): "Conclusiones", en Lévi-Strauss, C. (dir.): *La identidad*. Barcelona, Petrel

LIPSET, S.M. (1964): "Introduction" a Marshall, T.H.: *Class, Citizenship and Social development*. Doubleday, Nueva York.

MAFFESOLI, M. (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria.

MARSHALL, T.H. (1950): *Class, Citizenship and Social development*. Doubleday, Nueva York.

MAY, Stephen. (2006) *Critical Multiculturalism: Re-thinking Multicultural and Anti-Racist Education*. Brighton: Falmer Press.

MORAWSKA, E. (1999) «The new–old transmigrants, their transnational lives and ethnicization: a comparison of 19th/20th and 20th/21st C. situations». Florence: European University Institute Working Papers EUF No. 99.

MOUFFE, Chantal 2005 *The Return of the Political*. Londres: Verso. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós

OSZLAK, Oscar (1999), *La formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*, Ariel Historia, Buenos Aires.

PAREKH, Bhikhu (1999) "The Logic of the Inter-cultural Evaluation". En: John Horton y Susan Mendus (eds.), *Toleration, Identity and Difference*. Basingstoke: Macmillan.

PEDRÓ, Francesc (2003), "«¿Dónde están las llaves?» Investigación politológica y cambio pedagógico en la educación cívica" en Benedicto, J. y M. Morán (coord.), *Aprendiendo a ser ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de la ciudadanía entre los jóvenes*, Instituto de la Juventud, Madrid.

PEREZ Ledesma (2000) *Ciudadanía y democracia*, editorial: PABLO IGLESIAS

PORTES, A. (1997) «Immigration theory for a new century: Some problems and opportunities» en *International Migration Review*.

PORTES A. (1999) «The study of transnationalism: Pitfalls and promises of and emergent research field» en *Ethnic and Racial Studies*.

PUJADAS, J. J. (1993): "Algunas aproximaciones teóricas al tema de la identidad", en *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid, Eudema.

RUBIO Carracedo José (2007), *Teoría de la ciudadanía, crítica democrática*. Madrid: Trotta.

SARTORI, Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* Madrid: Taurus.

SASSEN, S (1988) El facto transnacionalización de la política de inmigración » en *Desafía a la Nación - Estado: La inmigración en Europa Occidental y los Estados Unidos*, C. Joppke (Ed.). Oxford: Oxford University Press.

STAVENHAGEN, Rodolfo, (coord.), *Derecho indígena y Derechos Humanos en América Latina*, México, Colegio de México, IIDH, 1988

TAYLOR, Charles, El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 1992

TOURAINÉ, Alain. (1992) Los problemas de una sociología propia de América Latina.

TOURAINÉ, Alain. (1997) ¿Podemos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global. FCE de Argentina. Buenos Aires.

ULRICH Beck (1998), ¿Qué es la globalización? Paidós.

VERTOVEC, S. y R. Cohen (1999) (eds) Migration, Diasporas and Transnationalism. Aldershot: Edward Elgar.

WEBER, M. (1979): “Comunidades étnicas” en *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

ZOLO, Danilo (1997) Cosmopolis: Prospects for World Government. Londres: Polity Press.

PÁGINAS WEB CONSULTADAS:

<http://indigenas.gob.mx/conadepi/indicadores>

<http://eib.sep.gob.mx/index.php?seccion=1&id=30>

<http://ppp.sre.gob.mx/>

<http://portal.sre.gob.mx/ppp/popups/articleswindow.php?id=46>

www.amnistia.org.mx/modules.php?name=News&file=article&sid=189

www.cdi.gob.mx

www.cidh.org

www.ciepac.org/bulletins/200-300/bolec313.htm

www.cinu.org.mx/prensa/comunicados/2004/PR04088desarrollo_humano.htm

www.conapo.gob.mx/m_en_cifras/principal.html

www.ezln.org 635

www.ezln.org/revistachiapas

www.htm.pgr.gob.mx/homepage.htm
www.geocities.com/pueblosnativos
www.iidh.org
www.ilo.org
www.ini.gob.mx
www.laneta.apc.org/anipa
www.laneta.apc.org/cni
www.redindigena.net/ser/paginamixe/principal.html
www.sep.gob.mx/wb2/sep/sep_3573_organigrama
www.un.org
www.undp.org.mx/desarrollohumano/estadisticasfr.html
www.unhchr.org