

I. LA TRADICIÓN LIBERAL DEL INDIVIDUO Y EL *CONTRATO SOCIAL* EN LA DIVERSIDAD: A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Las reflexiones alrededor de la laicidad y del multiculturalismo como herramientas políticas para organizar la convivencia de los grupos humanos reconocidos como diversos se podrían remontar a más de doscientos años, cuando la idea del individuo libre, soberano y autónomo cimentó la idea del *contrato social republicano*. Esta idea del individuo republicano ha reflejado la búsqueda de convivir pacíficamente entre los grupos humanos definidos por antonomasia como diferentes. El presupuesto señala que organizar los intercambios entre grupos diferenciados a partir del valor del individuo garantizaría los derechos más mínimos para cada miembro de la sociedad, frente a las imposiciones de lo colectivo.

Por ello, la laicidad y el multiculturalismo han sido a lo largo de estas centurias, herramientas políticas de fortalecimiento de los Estados nacionales y de las democracias contemporáneas basadas en la ley del pueblo; es decir, en la posibilidad de que cada quien sea integrado a una ley general colectiva en principio acordada por todos, y cuyos miembros se homogenei-

zarían en igualdades de circunstancias a través de la llamada ciudadanía.¹ No obstante, en la actualidad, con el reavivamiento de lo plural y la diversidad cultural, nuevos desafíos se vislumbran, lo cual es lo que nos convoca a reflexionar en este documento.

El *contrato social* basado en las propuestas filosóficas de Jean Jacques Rousseau, de Thomas Hobbes y/o de David Hume, y mucho después de Jonh Rawls, va en este sentido, al menos en su intención política. No solo ha sido el pilar de los fundamentos republicanos y de los Estados nacionales y democracias actuales, sino que también fundó los principios de las políticas públicas basadas en la idea de que la sociedad está formada por individuos autónomos, que se suman a través de un acuerdo-contrato que implica la renuncia por parte de los ciudadanos, de ciertas adhesiones colectivas (religión, etnia, familia, etcétera) en el espacio de la *polis*, es decir, en el espacio de lo público, para gestionar la convivencia social de todos los días dentro de un marco normativo y legal. El objetivo es mantener los principios modernos de convivencia, como la igualdad, el bienestar (propiedad privada) y la libertad individuales. Se plantea como tal que el contrato debe defenderse, promoverse y acatarse para la salvaguarda de la *res publica* (la cosa pública). Se supone que estos tres valores son universales, ya que están por encima de cualquier otro principio político. Estos se han fundamentado sobre la lógica de que *el hombre es un lobo para el hombre* (*Homo homini lupus*), conocida locución latina de Tito Macio Plauto, popularizada en el siglo XVII por Thomas Hobbes en su *Leviatán*, donde se plantea que el egoísmo y el interés individual son innatos en el comportamiento humano. Los códigos normativos buscan enmendar

tal comportamiento favoreciendo el *contrato social*. Estos supuestos plantean que somos competidores entre nosotros, y que lo civil y lo público (la *res publica*) reflejan ese estado de naturaleza, el de la “guerra de todos contra todos” (Hobbes), que es anterior al de la organización social. Ahí, el estado de vida humano es “solitari[o], pobre, brutal y breve”, y por lo tanto debe evitarse a toda costa. Cuando el ser humano se da cuenta de que no puede seguir viviendo en un estado de guerra civil continua, surge la *ley*, que limita al hombre a no realizar ningún acto que atente contra su vida o contra la de otros (ética común de todos los grupos humanos). Por ello se supone que cada humano renuncia o transfiere su derecho a un poder absoluto para que le sea garantizado el estado de paz. En este estado de naturaleza, se supone que todos los seres humanos son libres, y sin embargo viven en el perpetuo peligro de que acontezca una *guerra de todos contra todos* (*Bellum omnium contra omnes*). Desde el momento en que la sumisión por contrato de un pueblo al dominio de un soberano abre una posibilidad de paz, se genera el principio de autoridad (en tanto que sea garante de la paz), lo que constituye el fundamento de la ley, de nuestros derechos y de nuestras sociedades modernas, véase de los Estados nacionales contemporáneos.

Para entender estas aseveraciones filosófico-políticas, debe recordarse la larga historia de los últimos quinientos años en el mundo occidental, donde las guerras de religiones, guerras culturales, véase étnicas y grupales, han acontecido en la región de manera constante. La idea del ser humano *Homo homini lupus* toma fuerza en razón de esta historia virulenta, circunscrita en tantas sempiternas guerras que azota-

ron a Europa y a Occidente durante su renacimiento racionalista. Desde la matanza de San Bartolomé en Francia (1572) hasta los atentados en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, pasando por otras tantas y por muchas más que siguen aconteciendo, ahí se constatan los desafíos que han dado razón de ser a la laicidad y al multiculturalismo.²

La anterior reflexión sociohistórica sobre lo político posiblemente corre el riesgo de ser esquemática, pero tiene la virtud de situarnos en el problema de inicio que conecta las tecnologías de gobierno que aquí nos convocan: la laicidad y el multiculturalismo. Cada una de ellas son establecidas en contextos geotemporales políticos distintos, así como en ámbitos histórico-culturales diferentes, como el latino y el anglosajón, subrayando que el desafío mayor que han enfrentado estas instancias y formas de gobernar a lo largo de estas centurias es hacer posible la convivencia entre personas y grupos humanos aceptados, reconocidos y valorados desde su diversidad cultural. Si bien desde siempre ese ha sido un factor presente en las sociedades, es apenas en los últimos dos siglos que ha sido un núcleo central de reflexión tanto política como sociológica. De hecho, es a finales de los años sesenta del siglo pasado cuando la diversidad cultural, véase la diferencia cultural, se ha planteado como un elemento de primer orden en la planeación y ejecuciones de formas estatales de organización económica, política y social (políticas públicas).

Por mucho tiempo, tanto en las ciencias sociales como en el ejercicio de la política estatal, los desafíos mayores rondaban alrededor de las desigualdades económicas entre las poblaciones, de los desequilibrios existentes en los accesos a mejores oportuni-

des de vida, de los temas de las autonomías territoriales, de las cuestiones de representatividad política, de las capacidades de generar empleo, vivienda para todos, etcétera. En la actualidad, el tema del reconocimiento de la diversidad toma mayor auge e importancia, no solo como factor innegable en las dinámicas societales, sino como necesidad de enriquecimiento humano y social, al punto de llegar a convertirse en requisitos constitucionales. Las nuevas decisiones políticas sobre la necesidad del ejercicio de los derechos humanos en casi todas las democracias occidentales no es más que un ápice de todo este fenómeno. Y no solo en el ámbito de las ciencias sociales y en las reflexiones políticas, sino también en el seno de los Estados nacionales y en el concierto contemporáneo de naciones.³

En suma, la laicidad y el multiculturalismo comparan desde hace al menos doscientos años (aunque no eran denominadas con estos neologismos) la misma tradición liberal moderna de la filosofía política, cuyo principio básico es la búsqueda de la emancipación del ser humano en tanto entidad individual: la búsqueda, mediante un *contrato social* y de una valoración de justicia común, de la igualdad, de la libertad y del bienestar. El insumo mayor para esa búsqueda es la posibilidad de congeniar, gestionar y “armonizar” el intercambio en la diversidad cultural que define a los grupos humanos por antonomasia a través de la llamada *tolerancia política*. Las dos propuestas han retomado fuerza y vigor con base en las revaloraciones de estas diversidades y necesidades normativas de reconocimiento.

Regímenes políticos y tecnologías de gobierno de la diversidad

La diferenciación y la diversidad entre los seres humanos, entre los grupos, entre las personas y entre las sociedades han sido el punto nodal de toda interacción y de todas las relaciones sociales en cualquier ámbito geohistórico. Durante todas las épocas de la humanidad se han buscado siempre maneras de gestionar los intercambios que se dan en estas diversidades y diferenciaciones; que se trate de regímenes políticos de tipo monárquico, imperial, republicano, democrático, anárquico, o tribal, todos ellos han tenido que converger con la diversidad cultural. Las implicaciones de estas formas de gobierno sobre los intercambios son distintas y ocupan justamente las reflexiones en el ámbito de la política y de la normativa contemporáneas. Puesto que se trata de relaciones en la diversidad, las tecnologías de gobierno llegan a tener influjo en la gestión de los intercambios, de manera a tener implicaciones en las formas que toman esas diferenciaciones. En otras palabras, se trata de la cuestión sociológica de cómo toman forma los intercambios entre grupos humanos diferenciados. Al respecto, se insiste en que el proceso a la diferenciación es un “hecho social total” (Durkheim), que no solo atañe a todas las sociedades tradicionales y complejas, sino también se encuentra en todas las épocas societales (tanto en los llamados tiempos primitivos como en los tiempos premodernos, medievales, industriales, postindustriales, modernos, posmodernos, etcétera).

En suma, el significado actual de la laicidad y del multiculturalismo en términos políticos contemporáneos y su diferencia con otras épocas históricas, al menos en los últimos cinco siglos, es que la gestión de la diversidad que ahora se vivencia y se revalora está inscrita en un proceso político de aceptación-potenciación de esta diversidad, que rige de hecho la ética mundial, particularmente respecto de los derechos de las personas.⁴ El interés de reflexionar sobre la laicidad y el multiculturalismo en el mundo actual reside en poder observar y analizar de manera abierta, válida y legítima el funcionamiento de la diversidad en nuestras sociedades contemporáneas, a partir del hecho de que no solo es legítimo y oficial hablar de ello, sino que también es necesario para una convivencia pacífica. Es sobre estos temas que versa lo que representan las nuevas perspectivas políticas que proponen tanto la laicidad como el multiculturalismo, las cuales no están alejadas de desafíos importantes en los años venideros.

Vale insistir finalmente en que la laicidad y el multiculturalismo tienen que concebirse como tecnologías de gobierno de los Estados nacionales (sea que se denominen gobiernos republicanos, teocráticos y/ o monárquicos), particularmente en temas de gestión de los espacios públicos y de aquellos que así se definen, incluidos los que antes eran denominados privados, pero que por las dinámicas generadas en las sociedades pueden atentar contra los derechos de las personas, principalmente los individuales (como la violencia intrafamiliar, las flagelaciones, los atentados al cuerpo o a la salud de las personas sin consentimiento de los involucrados).

Este texto busca aclarar cuáles son las diferencias y los símiles, los desafíos y las virtudes entre las propuestas de la laicidad y el multiculturalismo, y las posibilidades de congeniarlas, completarlas o potenciarlas. Si bien valdría la pena reflexionar en convergencia sobre las concomitancias entre laicidad y multiculturalismo, sería pertinente aclarar sucintamente lo que se entiende aquí con cada noción, así como las historias discursivas y reflexivas que les acompañan. De hecho, no se podría afirmar que las definiciones están consensadas y acabadas, sino al contrario, siguen en constante construcción.

II. LAICIDAD Y MULTICULTURALISMO: GUARDIANES DE LA DIVERSIDAD EN LA MODERNIDAD

Lo político en su aspecto global es estructuralmente plural, pues supone garantizar a través de un liderazgo político y/o una tecnología de gobierno el lazo, véase la unión entre lo social y el medio ambiente circundante, todo ello a partir de un sentimiento colectivo, una emoción compartida y un estar-juntos antropológico necesarios a toda vida social. En su clásico libro *El otoño de la Edad Media*, el célebre historiador Johan Huizinga propone, a través el neologismo grecomedieval de *pollitique*, que las tareas que conciernen a lo político y a sus representantes residan en su dignificación etimológica, a saber: un término que los eruditos franceses derivan del latín medieval *polus* (pluralidad) y del radical griego *icos* (guardián) para designar a lo político como el “guardián de la pluralidad”.⁵

Erudita premonición o atención a la altura de su cotidiano, Huizinga parece sintetizar ahí los fundamentos políticos de la laicidad y del multiculturalismo, así como también sus constantes desafíos y dilemas; no solo desde hace siglos, sino particularmente en los tiempos más recientes, donde se han retomado con fuerza las propuestas en torno a estas dos nociones en el concierto de naciones. Neologismo que refleja el aspecto común que comparten los regímenes basados en la laicidad o en el multiculturalismo, así como el nudo gordiano que enfrentan en la actualidad en el seno de la diversidad cultural. Si bien se busca ser garante y guardián de la pluralidad, el meollo político del asunto es saber cómo se propone resguardarla. ¿Será a partir del fomento de la tolerancia, del reconocimiento y del conocimiento de la diversidad o de su instauración dialógica? Interesante interrogante que ocupa los debates y las reflexiones de los defensores o detractores de la laicidad y del multiculturalismo en las últimas décadas. Entender estos dilemas es reflexionar ineluctablemente a la cuestión de la Modernidad como *espíritu del tiempo* en constante cuestionamiento y en los avatares que ha generado.

1. Modernidad, cuestionamiento a la vida industrial y reconocimiento a la pluralidad cultural

El proyecto de la Modernidad ha significado mantener un estado crítico frente a la ruptura que se había generado entre las llamadas adhesiones colectivas tradicionales (religión, etnias, memorias colectivas, et-

céteras), y la idea de constituir individuos autónomos. En este sentido, es claro que el proyecto de la Modernidad se refería, por paradójico que pueda parecer, a un modo de pensar único, a una visión específica del mundo, a una creencia particular respecto de la proyección de la especie y de los grupos humanos en su avatar histórico. Esta ruptura (surgida a través de la crítica) es esencial para entender la conformación de las sociedades modernizadas y el advenimiento de la identidad individual, o en su defecto, de la búsqueda de rompimiento de adhesiones grupales incuestionables antes predominantes, que serán la base de los desafíos a los que se enfrentan la laicidad y el multiculturalismo como tecnologías de gobierno de la pluralidad cultural. Ciertamente, el proyecto de la Modernidad no solamente significó una ruptura con las formas absolutas de control, como la separación de lo político y lo religioso —sobre todo al nivel institucional— y la separación entre los espacios público y privado (lo que se conoce como la inauguración de la era secular), sino también tiene que ver con el rompimiento con un pasado memorial tradicional —al menos en el espacio de legitimación social reconocido—, en donde las reglas del clan, las normas de la colectividad dictadas por la tradición mítica y/o religiosa, debían al menos separarse de los mecanismos de concertación social.⁶ En suma, con el advenimiento del proyecto de la Ilustración y/o Modernidad, se dio un paso en el espacio público, que generó un distanciamiento con las adhesiones colectivas dominantes en beneficio de la predominancia de la autonomía individual. Así, la Modernidad se presenta como un espíritu del tiempo que refleja un proyecto de sociedad, donde los sentimientos de pertenencia colectivos se canalizan en lo

privado, y la autonomía individual se expresaba en lo público.

2. Las identidades modernas en cuestión

Paralelamente a dichos fenómenos discursivos, se cuestionan las formas diversas de definir lo humano, y aquellas que se encajonan en los procesos identitarios individuales, fijos y perennes, fundamentados en una argumentación moderna racionalista instrumental (crítica de la Escuela de Fráncfort). Incluso, empieza un cuestionamiento alrededor del fenómeno de la secularización; es decir, la supuesta autonomía del individuo frente a sus adhesiones culturales colectivas en los espacios de decisiones políticas y públicas, así como de la real diferenciación de esferas entre lo privado y lo público que pudiera existir en la convivencia de todos los días y la pluralización cultural que de ella emanaría.⁷

Efectivamente, el modelo de sociedad de la Modernidad se ha caracterizado por la uniformización de las sociedades y de las relaciones humanas en un contexto de intensificación del pluralismo cultural, pretendiendo englobarlas en un universalismo social, cuando no culturalista. Sin duda, lo anterior da cuenta del proceso de transformación que se llevó a cabo en la concepción de la sociedad y de los sentimientos de pertenencia de los grupos humanos. Insistimos: se pasó del cuestionamiento a las adhesiones y sentimientos de pertenencia estables y fijos, a la consolidación de una manera única de concebir la adhesión del ser humano a un solo grupo cultural: el de la es-

pecie humana y del hombre universal y racional (en masculino). Aquí, la diversidad se encajonó en el seno y en la esfera de lo privado. Hubo una especie de síntesis, de concentración, de aglutinación de todas estas adhesiones y sentimientos de pertenencia incuestionables (religiosa, étnica, canica, etcétera) a una sola: la del individuo y ciudadano miembro de una sola nación. Es evidente que esta dinámica, al ser bastante contradictoria con la diversidad andante, terminó por saturarse y fragmentarse. Al no poder definir al ser humano más que como individuo libre y autónomo en el espacio público, la lógica de represión “identitaria tradicional” que se había instaurado terminó por estallar en una multiplicidad de identificaciones. Aquí es donde precisamente se puede entender culturalmente el proceso de saturación y la crisis del proyecto de la Modernidad y su impacto en las propuestas de gobierno de la laicidad y del multiculturalismo en la actualidad.

Asimismo, hablamos hoy de un agotamiento del discurso racionalista e individualista y de un replanteamiento del modo de gobernar y organizar las adhesiones consideradas antes incuestionables. Esta lógica dio como resultado una mirada homogenizadora de la identidad, cuyo fundamento de igualdad, libertad y autonomía generó una fragmentación y una radicalización de identidades incuestionables. La concepción de una identidad fija, estable, perenne e individual se ve limitativa en la comprensión de los fenómenos de pluralidad existentes y visibles en la actualidad. El corolario de esta crisis o autocrítica del modelo de sociedad de la Modernidad es la expresión en el espacio público de esta serie de identificaciones maleables en constante replanteamiento y cuestionamiento. Se

habla de identificaciones múltiples que se combinan según los momentos y las necesidades relacionales, siendo ello una consecuencia de la secularización. Para parafrasear a Zygmund Bauman, hablaríamos de identidades líquidas, o incluso ya no de *la* identidad, sino de *las* identificaciones.⁸ Lo que es importante señalar aquí es que este proceso de implosión de la Modernidad (secularización) que repercute en las identidades fragmentadas y múltiples está relacionado con la limitación de formas identitarias colectivas, cuyos aspectos emocionales en las relaciones humanas se acantonaron en el ámbito de lo privado, y que al verse en crisis generó una exhortación de múltiples identidades emocionales en el ámbito público. Estas identificaciones múltiples son las que dieron pauta a la reconfiguración de tecnologías de gobierno, como la laicidad y el multiculturalismo, que ahora están a la orden del día. No se pueden entender los desafíos que enfrentan hoy las propuestas de laicidad y de multiculturalismo sin tomar en cuenta este fenómeno moderno de emergencia de la pluralidad de identidades, cuyo contribuyente más sustantivo ha sido la secularización.

El cuestionamiento a una modernidad racionalizada a ultranza contribuyó a producir esfuerzos en torno a la revalorización de lo cultural, de los significados sociales desde lo colectivo, de los sentidos de la acción desde lo emocional y de los sentimientos de pertenencia como clave de análisis de lo social. La “crisis de la Modernidad” ha tenido un impacto mayor sobre la propuesta de laicidad y del multiculturalismo contemporáneos en torno a las valoraciones culturales, y desde lo cultural, la revaloración de lo diferente, y desde lo diverso, del reconocimiento de lo plural, y

desde el pluralismo. Quizá es pertinente pensar que las nociones de laicidad y de multiculturalidad dan cuenta del cambio societal de una visión economista-productivista a una visión cultural-culturalista, con los pros y los contras que implican. Hoy, el Estado, lo instituido, ya no define lo diferente a partir de los modos de producción establecidos, sino con base en los modos culturales de transformación existentes. Cabe subrayar que el paso del reconocimiento de las diversidades productivas a las diversidades culturales estuvo acompañado de un cambio de definición de las identidades igualitarias hacia las diferencias identitarias.

En suma, lo que es importante tener en cuenta con estas reflexiones es cómo en los últimos cincuenta años se ha pasado de una visión de la diferencia supraestatal a un reconocimiento de lo infracultural diverso y diferenciado, y particularmente al reconocimiento de la identidad movible y múltiple. Ya no se necesita forzosamente sentirse ciudadano de algún Estado-nación para marcar la diferencia con otros, sino que uno puede ser diferente definiéndose como miembro de una comunidad, un grupo, un colectivo, y marcar las diferencias con el Otro, con la propuesta ciudadana de Estado y con los otros grupos en interacción (noción de etnicidad). Incluso, se percibe la posibilidad de identificarse con otros grupos en el planeta y marcar la diferencia respecto de los demás grupos del mundo (noción de movimientos sociales y cibernéticos). En este sentido, por ejemplo, se puede marcar la diferencia al sentirse perteneciente a un *blog* virtual, creando redes (*nets*) de pertenencia virtuales que permiten diferenciarse de los demás, defender los derechos de otros y defender el ser *diferen-*

tes. El Estado, en tanto entidad representativa de estos regímenes modernistas de la homogeneización como en su momento lo fueron las teocracias o las monarquías, ya no rige el sentido de producción legítima de lo identitario. Las diferencias se rigen ahora también por los culturales loco-centrados, que ya no cristalizan identidades supraestatales o entre nacionales, sino al interior de estas y entre grupos globalizados que reivindican identidades endógenas (noción de *locoglobalidad*).⁹ Quizá la metáfora de *transfronterismo identitario* sea pertinente para esbozar el fenómeno en por cual las *legitimidades* de Estado ya no se fundan únicamente en la soberanía popular, sino que se entretejen también en las *lealtades* colectivas.

En este sentido, vemos que los desafíos de la laicidad y del multiculturalismo —que profundizaremos en el último apartado— ya no se circunscriben en el solo reconocimiento de la diferencia. Si bien estos reconocimientos tuvieron fuerza y pertinencia en los años sesenta del siglo pasado, cuando la entidad legítima del Estado y del modo de vida industrial se estaban cuestionando, hoy, con los medios de comunicación intensiva, la convivencia en la diversidad ya no se rige desde marcos institucionales, sino instituyentes. Las diferencias ya no están enmarcadas en una identidad supraétnica, como la del *ciudadano*, sino que va más allá en términos concretos y efectivos de las fronteras políticas estatales hacia ciudadanías cosmopolitas del mundo. La porosidad que ha tomado el Estado en tanto formato institucional muestra los límites de solamente *reconocer* la existencia de lo diferente (pluralidades culturales), no solo en los ámbitos públicos y políticos conferidos a la entidad legítima de uso de la violencia (Weber), sino también

cuando se presentan en dinámicas variables donde confluyen Estado y sociedad (noción de ciudadanías mundiales). Se ha pasado del reconocimiento de las diferencias al derecho de diálogo de estas diferencias, tanto en el espacio público como en el privado. Estos serán, como veremos más adelante, los mayores desafíos a los que se enfrentan los regímenes políticos con herencias institucionales y político-históricas liberales, basadas en el contrato social individual, como la laicidad y el multiculturalismo. La rigidez del formato republicano decimonónico de dicho contrato empieza a presentar viscosidades, que oscilan en todas las direcciones (intercambios variables) y en todas las dimensiones (multiplicidad de diversidades emergentes). Hoy, estas críticas del proyecto de la Modernidad se han replanteado a través de las nociones de laicidad y de multiculturalismo, o incluso, como veremos en los siguientes apartados, a través de la noción del tema del diálogo entre las culturas.

3. Umbrales de las laicidades

Si bien la búsqueda de las raíces históricas y estructurantes de los regímenes laicos nos permitiría ontologizar sus principios y llegar a una comprensión quizá más global e integrante de ellos, esta tarea nos llevaría a remontarnos a tiempos demasiados remotos para los objetivos de esta exposición, pues implicaría relacionarlos con los sucesos históricos desde los debates entre aristotélicos y platonianos, la conformación del cristianismo primitivo (siglo II y III d. C.), la constan-
tización de la religión cristiana, el cesaropapismo

posterior, las elucubraciones filosóficas en el Renacimiento y la Ilustración, las guerras anglosajonas y francesas en los siglos XVI.¹⁰ No obstante, lo que sí es posible dejar claro aquí es la estrecha relación histórico-filosófica de antaño de los principios que constituyen la laicidad en la actualidad con la tradición republicana, los derechos individuales, e incluso la actual democracia representativa y participativa. También, es cierto que no se trata de una historia espontánea con una evolución lineal y sin rupturas, pues la historia de las ideas de la laicidad ha sido el reflejo de conflictos, guerras, tensiones y negociaciones sustantivas, sobre todo para cristalizar dichas ideas en normativas en el seno de la sociedad, incluso admitirlas formalmente por parte de la población de referencia. De hecho, como veremos, la laicidad fue, es y seguirá siendo un *proceso* en constante reconstitución, con las evoluciones, revoluciones, *devoluciones* en cada región y territorio, variable según las épocas y los valores sociales, pues la demanda de libertades civiles ha tendido a evolucionar e intensificarse, y siempre apelan a definiciones de horizontalidad y privilegio de poderes del pueblo. Encontramos unos ejemplos recientes de ello en las demandas en el mundo occidental en torno a los derechos sexuales y reproductivos (sociedades de convivencia, matrimonios igualitarios, decisión sobre el ejercicio de su propio cuerpo...), que antaño no habían sido tan extenuantemente solicitadas como lo son ahora, debido sin duda a cambios valóricos sustantivos vividos en la sociedad. Lo mismo se podría decir con la lucha en favor del ejercicio del voto o de las equidades de género a mediados del siglo pasado, o de las demandas de adjudicación de justicia sin la existencia de procesamientos de culpabilidad con uso

excesivo de la fuerza por parte del orden público, que ha llevado a que las naciones se enemisten y cancelen años culturales en homenaje a un país.¹¹ En suma, todo ello marca el ritmo de la laicidad en su historicidad, que no está terminada, sino que está completamente apegada a los avatares de la pluralidad cultural de cada época y de este tiempo.

Ciertamente, es posible enunciar aquí que los valores liberales cimentaron políticamente los Estados modernos desde los siglos XVII y XVIII, y que se cristalizaron políticamente con las demandas del ejercicio de la laicidad en el siglo XIX, y del multiculturalismo a mediados del siglo XX. Entre ellos se encuentra la idea política la *tolerancia*, en particular, si nos referimos al dominio de las diferencias religiosas por un lado (laicidad) y étnicas, por el otro (multiculturalismo).¹² Ciertamente, tanto el multiculturalismo como la laicidad son movimientos de pensamiento que abogan por la pluralidad de discursos alrededor de la necesidad de la tolerancia de las diferencias. No se trata solamente de tolerar a aquellos “diferentes” porque comparten el mismo territorio y son también ciudadanos minoritarios con derechos cívicos, sino de reconocer y respetar la particularidad de cada grupo diferenciado que convive en el mismo espacio.¹³ Por tanto, se trata de propuestas que valorizan las identidades diferenciadas y lo que ello significa. Aquí, la noción de tolerancia, junto con la del individuo y del contrato social, representan el punto común entre estas dos propuestas de gobierno, que encuentran sus desafíos en los arreglos cotidianos y en los desafíos constantes de la convivencia en la diversidad cultural.

Los desafíos se encuentran visibilizados cuando el ejercicio de la tolerancia se enfrenta al tema del diá-

logo, de la interacción y de la convivencia de las culturas, tanto para el tema del ejercicio de la laicidad como para el caso del multiculturalismo. Lo anterior advierte que no solo se trata de reconocer las diferencias, sino de encontrar puntos de encuentro y de diálogo en la diferencia, ya que la tolerancia descansa sobre el principio de la certeza de que existe una superioridad en el ejercicio del respeto de las diferencias frente a la convicción intransigente de lo que se tolera. En otras palabras, se presupone que respetar y reconocer es suficiente para convivir, y permite que las intransigencias culturales no se exacerben.

La tolerancia no es necesariamente absoluta, pues en algún momento solo se tolera a aquellos que se consideran dignos y son susceptibles de ser tolerados, incluso en un ámbito de respeto y reconocimiento de las diferencias. Eso significa que la tolerancia se basa en un sistema de valoraciones arbitrarias o estereotipadas, lo cual nos puede conducir a regímenes pasajeros de virulencia y de paz, pero no en la convivencia concreta (conflictiva y pacífica) entre las personas. Ahí se encuentran los límites del respeto cuando se percibe o se interpreta (la mayoría de las veces erróneamente por falta de conocimientos) alguna práctica cultural o religiosa como atentatoria a la dignidad de otra cultura. En este sentido, se plantea que para que se acerque a los principios de la laicidad, el respeto a las diferencias debe volverse mutuo y descansar en la afirmación de una igualdad entre diversas convicciones. Veremos a lo largo de esta reflexión, tanto para la laicidad como para el multiculturalismo, que el gran desafío —con respecto al tema de la convivencia pacífica en la diferencia que enfrentan los regímenes políticos basados únicamente en el principio

de la tolerancia— es que los grupos humanos tienden a reconocerse como diferentes y con derechos en el espacio público, pero terminan con frecuencia por encerrarse en su nicho cultural de pertenencia (relativismos culturales), al punto de hacer resurgir *intolerancias* mortíferas.¹⁴

Asimismo, lo que es importante mencionar es que la laicidad no tiene que ver con un proceso histórico-cultural particular a un país que sería el propietario del “origen de apelación controlada”, sino que es la síntesis de principios básicos de convivencia que ape- lan su ejercicio según el lugar, el tiempo y las nece- sidades societales e historias nacionales de cada país y de cada región. La Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano, en el siglo XVIII, desem- peñó un rol sustantivo en la consolidación de estos principios básicos de consideración de las diferencias culturales y de los derechos entre las personas que le acompañan. En la actualidad, se ha buscado llevar políticamente su ejercicio y consolidación a través de las propuestas de la laicidad y del multiculturalismo, ya que se trata de dos propuestas políticas, cada una con su especificidad, que buscan que el respeto de los derechos individuales sea no solo una normativa, sino también un *modus vivendi*.

4. Del contrato social a las laicidades

Es claro entonces que la ontología de la laicidad encuentra su contenido en los principios establecidos en el contrato social; es decir, en la búsqueda de ga- rantía de los derechos individuales, donde se revalo- riza la *tolerancia* de las diversidades culturales como

principio de acción. Ahí reside su gran paradigma y paradoja, pues si bien resulta ser su más grande virtud, representa también la esencia de sus límites, ya que el ejercicio de la tolerancia y su mantenimiento están supeditados a los avatares socioculturales de cada geohistoria. El advenimiento y conformación de las repúblicas occidentales, desde el siglo XIX, ha sido atravesado de manera pronunciada e intensa por el tema de la laicidad y de los principios que la constituyen, asociándose principalmente con el tema de la individualización de la sociedad. Su debate comienza con las propuestas del contrato social, el tema de la autonomía del individuo y la cuestión de la tolerancia de la convivencia de la diversidad cultural. Asimismo, los principios de la laicidad, definiéndose esta como herramienta política de convivencia social, pueden resumirse a tres: a) la autonomía de lo civil y lo político frente a cualquier creencia religiosa y/o filosófica particulares; b) la no discriminación directa o indirecta de cualquier ser humano en el ámbito público y privado, sin importar su condición social, económica, política y cultural, y por último, c) la posibilidad de ejercer la libertad de conciencia personal en el espacio público y privado sin que ello signifique una imposición a la libertad de conciencia de los demás, incluyendo también las libertades de expresión, de creencia y de no creencia, etcétera.¹⁵ La aplicación de los principios anteriores se basa en el ejercicio de la tolerancia, al menos a nivel institucional, y la garantía de los derechos de los individuos.

Ciertamente, según los contextos geohistóricos de cada lugar, el ejercicio de los principios regentes de la laicidad ha sido variable. Y es aquí donde reside la pertinencia de hablar en la actualidad de “laicidades” en plural, y no

en singular, como tradicionalmente se venía haciendo. Hablar de laicidades es subrayar los límites que tendría una visión sociohistórica fija, inamovible, perenne y estática del fenómeno. En efecto, como sucede con los significantes de las nociones de ciudadanía y de democracia, la laicidad representa en sí misma un proceso sociopolítico en constante actualización y conformación. En otras palabras, la laicidad como herramienta política de gestión y de convivencia social al servicio de las instituciones de los Estados-nación (herramienta con diferentes usos: laicidades) nunca ha sido ni es ni será un proceso acabado e idéntico en los diferentes lugares y momentos de su aplicación; primero, porque cada contexto geohistórico apela a aplicaciones concretas y singulares, debido a que las estrategias de aplicación, las formas de reaccionar a estas por parte de las poblaciones concernidas, y las transgresiones realizadas sobre las libertades civiles, varían con el tiempo, en el espacio, en las geografías, en las historias y en los contextos de vida de cada sociedad. Ello está aún más presente cuando se sabe que las libertades contienen en su definición los sustratos éticos que las legitiman y que son particulares a cada cultura y/o grupo en convivencia.

Es por ello que actualmente algunos autores insisten en hablar en términos de “umbrales de la laicidad” para marcar la manera en la cual las sociedades van adaptando paulatinamente los espacios de libertad antes no percibidos o demandados por las condiciones de convivencia.¹⁶ Asimismo, las laicidades dan cuenta de la concatenación que van adquiriendo las libertades civiles en las sociedades y en los Estados-nación, conforme las fuerzas en contradicción intensifican sus espacios de acuerdos, y como estos se ven

cada vez más atravesados por relaciones de conflicto y tensión.

Lo anterior implica para la mayoría de los Estados una lucha constante por reivindicar dichos principios, particularmente frente a postulaciones políticas que invocan de manera consciente o no, deseada o no, cierta fusión de lo político con lo religioso en el ámbito de la normativización de comportamientos civiles, así como en el ejercicio y en la planeación de políticas públicas. Lo anterior aplica también cuando se trata de la relación público y privado.¹⁷

Quizá el principio más importante y fundacional de la propuesta de la laicidad con respecto al tema de la diversidad cultural es el de la autonomía de lo civil y de lo político frente a creencias, valores y representaciones particulares de una cultura específica, pues ello plantea el desafío constante de implantar decisiones que conciernen a toda la comunidad —diversa por antonomasia en las formas de ver el mundo—, sin que ello signifique el privilegio y la imposición de una moral, de unos valores y/o de una creencia particulares sobre otras. De ahí que a pesar de que la laicidad haya sido y es, implícita o explícitamente, el cimiento y la legitimación de los regímenes de los Estados-nación, así como un principio rector en la convivencia de la población en general, esta no se ha consolidado de manera constante en la actualidad, por mucho que la mayoría de los Estados-nación se autodefinan como laicos o como simpatizantes de los principios que la cimientan.

En suma, se trata de reflexionar sobre la manera en la que dialogan las diferentes conciencias culturales, sin que una de ellas se vea transgredida por la imposición de otra de ellas en el seno del espacio público

e institucional. Lo anterior se resume en el ejercicio de conocer la posibilidad de que quepan todas las instituciones relativas a lo cultural y lo simbólico en un proyecto de sociedad político, civil y soberano. Asimismo, darnos cuenta de hasta qué punto las políticas son inclusivas y no privilegian algún valor cultural particular es el tema actual de lo que aquí nos compete.

Por ello, el discurso de la justicia en todas sus dimensiones (social, jurídica, redistributiva, etcétera) no es suficiente para fundamentar forzosamente el ejercicio de la laicidad, y no legitima la no intervención de creencias e instituciones religiosas particulares en las decisiones políticas. Por ejemplo, los debates sobre los derechos sexuales y reproductivos se centran erróneamente en la legitimidad de que un Estado pueda pronunciarse a favor de una definición de la vida, del mismo ser humano, o de las formas de vincularse entre personas, cuando supone ser guardián de la pluralidad (*politique*). En otras palabras, su legitimidad no se basa en estar a favor o en contra de una percepción particular de la vida, sino en ser lo más posible incluyente de la diversidad de percepciones particulares de la vida compartiendo un mismo espacio (soberanía popular). De otro modo, no se terminan las sempiternas discusiones sobre lo que es moralmente correcto y lo que no es, particularmente para estos asuntos. Desde nuestro punto de vista, el tema de la laicidad y del multiculturalismo no sería un asunto de aplicación de justicia, sino de definición de ella; es decir, el diálogo de la diferencia. Por lo tanto, lo anterior nos remite a debatir sobre la laicización del Estado, que consiste, precisamente, en no reproducir formas autoritarias que generen convivencias intolerantes. Así,

una de las condiciones de la laicidad consiste en la creación de un espacio público en el que se pueda construir la *res publica* (la cosa pública).

Para nosotros, la definición de la cosa pública desde el advenimiento de la Modernidad (dupla secularización-individualismo), es que el ser humano es reconocido como individuo con la supuesta capacidad de independizarse de sus convicciones o pertenencias culturales que pudiera reivindicar en lo público y en lo político. No obstante, no solo no existe tal autonomía individual de lo colectivo en lo público, sino también que el proceso de secularización ha creado un pluralismo cultural cada vez más individualizado, que genera mayores relativismos culturales y un pluralismo cultural exacerbado. Sin el ejercicio de conocimiento del otro a través del diálogo es prácticamente imposible encontrar puntos de convivencia donde no choquen las interpretaciones culturales diferenciadas. Conciliar esta paradoja es dar cuenta de la diversidad sobre la que se constituye la laicidad desde su principio fundador. Ciertamente, se trata de garantizar lo mínimo de derechos en términos de posibilidad de expresión, de acción, de conciencia, etcétera, pero ello parece muy difícil ejecutar si se remite solamente al reconocimiento y al respeto de las diferencias (tolerancia).

Justamente, es en estas sutilidades políticas e ideológicas donde se pueden hallar aquellos influjos que van en detrimento de la autonomía de lo civil frente a los particularismos culturales, de la imparcialidad en las políticas públicas y de la instauración de las diferentes normativas establecidas a partir del diálogo. La búsqueda de imposición de la interpretación cultural de la justicia a toda la sociedad, en lugar de alcan-

zar un punto común entre todas ellas, ha generado la intensificación de relativismos culturales más que de procesos de diálogos culturales. De este modo, para la laicidad, las posibles transformaciones y/o capacidades de permeabilidad e imparcialidad institucionales de gobierno, así como la convivencia pacífica entre diferentes proyectos de sociedad, se pueden dar desde el ámbito estatal. Asimismo, la laicización del Estado consiste, precisamente, en no reproducir formas autoritarias que generen formas intolerantes de convivencia en el seno de sus mismas instituciones.

5. Laicidad: privilegiando el privilegio de no privilegiar

El tema de las laicidades nos remite a pensar no solamente en la relación Estado-Iglesias o en la temática de la religión, sino también, y sobre todo, en todos los ámbitos societales de lo cultural, de lo político, de lo laboral, etcétera. Involucra los procesos constitutivos de la educación, de la salud, del reconocimiento identitario, de la ética y de la bioética, de los derechos humanos, sexuales y reproductivos. En suma, todas aquellas normas de convivencia que involucran la diversidad y la pluralidad de pensamiento presentes en el espacio público, así como los intercambios desde los compromisos de equidad y de reconocimiento de la pluralidad cultural, social y de creencias, o mediante la garantía de las libertades individuales y colectivas en los ámbitos económico, productivo, distributivo, político, cultural o cotidiano. Lo anterior se cimienta en la relación Estado-ciudadanos, que re-

mite al ejercicio del poder a partir y dentro del marco de participación colectiva horizontal (democracia), lo cual es el origen de la legitimación del Estado mismo (soberanía popular).

Desde los principios de la laicidad, lo anterior trata de la *no imposición* sobre la totalidad de la población y/o de la sociedad de una forma de ver y creer el mundo. El asunto de la laicidad con respecto a la relación política/cultura no radica en la administración de su separación, sino en la autonomía que existe entre cada una de ellas: autonomía que solo es posible a través del diálogo y de la participación colectiva. En efecto, la condición indispensable de la *no imposición* es la facilitación de la participación de los miembros involucrados, para que, a pesar de las diferencias constatadas, se logre encontrar puntos éticos comunes en ese diálogo, que es por principio conflictivo. Lo anterior, porque, de manera implícita o explícita, toda organización y/o institución se fundamenta en proyectos de vida (morales) sustentados por valores y creencias compartidos y cristalizados en interpretaciones diferenciadas.

Por lo tanto, parece sensato plantear que esta tensión, virulenta o pacífica, se mide y se establece a partir del privilegio que se otorga a la intervención o a la imposición de una lógica de organización sobre las demás. En los tiempos modernos, en la época de los Estados-nación, es claro que *los poseedores del privilegio de privilegiar* son las instituciones públicas del Estado y los funcionarios que ahí laboran; desde el más cercano hasta el más inalcanzable. Por tanto, la autonomía de lo civil frente a los particularismos culturales en el tema de decisiones políticas en el espacio público, en el ámbito de la laicidad y del

multiculturalismo, es únicamente competencia y responsabilidad del Estado, y consiste en *privilegiar el no privilegio de privilegiar* a ninguna institución, creencia, religión y/o cultura particulares. Será aquí donde el Estado podrá garantizar su legitimación de “origen controlado”, que es el de la soberanía popular (ciudadanía radical). Aplicar el privilegio de no privilegiar parece cosa sencilla para el Estado; no obstante, las experiencias concretas dan cuenta de la manera constante y concatenada en la que dicha responsabilidad es desdeñada, olvidada, o, en el peor de los casos, sabotada por los mismos funcionarios e instituciones del Estado.¹⁸

La herencia del contrato social liberal decimonónico; eso es, el autonomismo individual a ultranza y la tolerancia en su máxima expresión (reconocimiento y respeto de la diversidad cultural) —siendo ella un factor positivo, pero no suficiente— ha contribuido de manera sustantiva en el sabotaje de la laicidad y del multiculturalismo por parte de los mismos Estados. Para sintetizar lo precedente, el ejercicio de la laicidad apela a su sentido primero, que es la participación constante en la vida pública a través del diálogo (en principio conflictivo) con los demás miembros de la comunidad, así como la actitud de vigilancia constante día con día, del ejercicio de dicha soberanía. La relación *demos/cité/laos* (democracia, ciudadanía, laicidad) son reactivos políticos con recorridos socio-históricos similares, que tienen como punto común el fomento a las libertades civiles, y la no imposición de una libertad y/o creencias sobre las demás o de algún grupo sobre los otros. Los tres tienen como alusión etimológica la noción de pueblo como colectivo, y no como suma de individuos. Todo ello nos obliga a ana-

lizar a su vez la relación existente entre política y cultura, pues ello implica desde posibles secuestros de la soberanía popular por parte de los particularismos o relativismos culturales en materia de políticas públicas, hasta anulaciones plenas de las libertades civiles. El factor de la tolerancia parece ser esencial en este proceso, al menos desde el ámbito de las instituciones estatales. Ahí se vislumbran con mayor intensidad los límites o desafíos que enfrenta el ejercicio de la laicidad, los cuales no están lejos de ser los encontrados en la propuesta del multiculturalismo.

III. EL ESPÍRITU MODERNO DEL MULTICULTURALISMO

El multiculturalismo es un vocablo de la sociología política liberal; es decir, un término que apela al estudio de las relaciones entre grupos humanos diferenciados (sociología) y las negociaciones-acuerdos que resultan de ellas (político) en contextos de diversidad cultural, y cuyo objetivo mayor es la emancipación del individuo (liberal). Se trata de un vocablo que refleja no solamente el espíritu de pensamiento que da cuenta y acepta el apilamiento de culturas, de alternativas culturales y de coexistencia de varias formas de concebir al mundo en un mismo territorio (pluralidad cultural), sino que representa también la manera en cómo se pretende gestionar y armonizar en la actualidad la interacción e interdependencia de todas estas actividades socioculturales múltiples y diversas.

Desde una perspectiva “ortodoxa”, el vocablo *multiculturalidad* aparece por primera vez en 1942¹⁹ en el mundo anglosajón como una manera por parte de la cultura dominante, de reconocer las culturas exis-

tentes, a saber: los nuevos migrantes, los pueblos originarios, los ciudadanos liberados de la esclavitud, o incluso las reivindicaciones políticas de minorías diferenciadas (minusválidos, diversidad sexual, diversidad religiosa, etcétera). A finales de los años sesenta del siglo pasado nace como sustantivo (multiculturalismo), para describir las políticas de reconocimiento cultural (políticas identitarias) que pretendían ir más allá de un pluralismo de culturas que se limitaba a la conscientización de la existencia de grupos diversificados en el espacio público, sin que necesariamente se reconocieran las necesidades de su emancipación o integración, en el mejor de los casos de su inclusión a los espacios nacionales. En efecto, en una política de *pluralismo de culturas* se puede conscientizar la existencia de grupos diversificados en un espacio dado como por ejemplo los *siks* (miembros de una religión mixta entre el hinduismo y el islam) o los mapuches (grupo étnico del cono sur de América), pero no forzosamente reconocer sus necesidades de existencia y convivencia. Por otra parte, un *pluralismo cultural* sería la aceptación de la existencia de la diversidad y el reconocimiento de sus factores societales de existencia, dentro y fuera de su entorno. Aquí, el multiculturalismo como tecnología de gobierno posibilita el posicionamiento político de reconocimiento de las culturas, expresadas desde espacios políticos, como los de la etnicidad, los de la raza o los de la identidad, favoreciendo principalmente el derecho individual a la diferencia.²⁰

Ello significa entonces que el multiculturalismo favorece el posicionamiento político del reconocimiento de la diversidad cultural, sin dejar de limitar (cuando estos atentan la convivencia de la comunidad) la

expresión de valores privados culturales en el espacio público, que provienen de creencias grupales, de costumbres y de formas de vida establecidas. Incluso esta limitación llegaría al ámbito de lo privado cuando los valores culturales atentan contra la integridad del individuo, como en el caso de la violencia intrafamiliar, en el de las mutilaciones corporales o en el de las flagelaciones punitivas que existen en algunas comunidades particulares (idem con la laicidad). Sin duda, estos dilemas se han planteado principalmente en el mundo occidental, chocando culturalmente con otras formas de organizar y gobernar a las sociedades.²¹ Cabe subrayar que como la laicidad, el multiculturalismo organiza las sociedades a partir de la diferenciación de esferas, dividiendo por ejemplo lo público de lo privado, lo que corresponde a lo que muchos autores denominan el proceso de secularización.²²

De este modo, el multiculturalismo se funda principalmente en el *re-conocimiento* de las diversidades culturales, véase societales, así como de las condiciones materiales o simbólicas que las acompañan. Por ello, se plantea que el multiculturalismo es una realidad sociológica que se fundamenta en una filosofía política particular. El multiculturalismo reconoce que los ciudadanos provienen de pertenencias culturales diversas, y que su identificación con la nación no tiene que ser incompatible con el hecho de que las personas quieran perpetuar ciertos aspectos de su propia herencia cultural. En otras palabras, se trata de un modelo pluralista de integración de ciudadanos con orígenes diversos, cuyo valor más importante es el reconocimiento de que los ciudadanos puedan extraer parte de sus concepciones de vida y de sus valores

morales a partir de diferentes sistemas culturales de referencia.

Al respecto, un renombrado pensador canadiense sobre estos temas, Will Kymlicka, se refiere al multiculturalismo cuando un Estado reconoce que está conformado por miembros que pertenecen a diferentes naciones o que han emigrado de diferentes naciones, y acepta este hecho como un aspecto importante de las *identidades personales* y de la vida política de los miembros.²³ Esta visión del multiculturalismo canadiense permite visibilizar las virtudes y los límites de la propuesta. No obstante, el reconocimiento no garantiza la existencia de un diálogo entre las culturas, y por lo tanto una comprensión de las diferencias que existen entre cada uno, prevaleciendo en esa lógica las relaciones asimétricas de poder, como aquellas que se conforman con el que se dice ser propietario de la producción legítima de las reglas relativas a los intercambios en una sociedad dada.²⁴

En este sentido, es importante mencionar que el multiculturalismo refleja una corriente de pensamiento anglosajona, quizá dominada en su momento por la ideología estadounidense, pero que paradójicamente cuestiona la hegemonía cultural que en algún momento existiera en los Estados Unidos de los Blancos Americanos Sajones Protestantes (WASP) con respecto a las demás minorías de pertenencia que viven en el mismo territorio. De hecho, esta visión criticaba al modelo que favorecía a la mayoría blanca, y buscaba fomentar el reconocimiento de otros grupos considerados como minorías. Aquí, el equivalente cultural de la laicidad para Francia es el multiculturalismo para los Estados Unidos, sin que ambos signifiquen

la excepcionalidad cultural de “apelación de origen controlado”.

Junto con este espíritu político de reconocimiento, el multiculturalismo busca generar programas de políticas públicas con el objetivo de valorizar y promover las estrategias del pluralismo cultural en el seno de la sociedad. Es una búsqueda de conciliación y cohabitación de diferencias y diversidades, incluso se podría hablar de la potenciación de estas diferencias —al menos en su intención política— promoviendo la cohabitación pacífica entre ellas. Quizá puede resumir tales objetivos el término poco benévolo de “guetización armoniosa”. Se plantea que en este reconocimiento se juegan las interrelaciones sociales, y por tanto la valorización de las identidades de pertenencia; es decir, un sistema de reconocimiento de culturas. Aquí, la consigna ya no es que somos *iguales*, tal y como fue el precepto de los Estados nacionales decimonónicos y mediados del XX, sino la de somos *diferentes*, característica mayor de los Estados nacionales desde los años noventa hasta la actualidad. Al respecto, la elección de Rigoberta Menchú como premio Nobel de la Paz y los reportes mundiales de la cultura de la Unesco representan algunos botones de este reavivamiento étnico y de los derechos de los pueblos en los años noventa. De este modo, podemos decir que el multiculturalismo en la actualidad es la estrategia política de la aceptación legítima, tanto ética como política, del derecho al intercambio desde diversas lógicas de pensamiento, de percepción, de gustos o de tendencias, donde se supone que la legitimidad gubernamental reside en la capacidad de establecer una convivencia pacífica entre estas diferencias culturales. Lo anterior podría parecer una consigna ideal,

y sobre todo suficiente, para afrontar el tema de las diversidades culturales; no obstante, inmediatamente se perciben sus grandes desafíos cuando la política estatal termina por aplicar políticas de salud o de educación, donde lejos de lograr converger con los grupos diferentes, la discriminación, la conmiseración o, en el peor de los casos el racismo, se eufemizan de manera importante.²⁵

Como vimos con el caso de la laicidad, el régimen político de la democracia es el discurso, para administrar de mejor manera las diferencias y la diversidad de cosmovisiones siempre existentes en un mismo espacio nacional. Al contrario de los regímenes políticos de los Estados totalitarios, de las monarquías, de los reinados civiles y eclesiásticos que intentaron gestionar el intercambio de culturas a partir de la erradicación absoluta de las diferencias con todos los medios necesarios (regímenes igualitaristas), generando sendas querellas culturales con repercusiones históricas negativas sobre la humanidad, hoy, la propuesta democrática confronta precisamente la complejidad de gobernar los intercambios desde una diversidad no solo aceptada, sino considerada capital para el mantenimiento de las sociedades. Y no solo se trata de congeniar las diferencias culturales, sino también de plantear el enfoque político desde lo cultural; es decir, que las diferencias económicas, sociales, políticas que se presentan en el mundo tienen raíz en estas diversidades culturales.

1. La cuestión de las minorías y la diversidad cultural

El tema del reconocimiento de las minorías quizá es el bastión político más emblemático para definir las razones de emergencia del multiculturalismo como tecnología de gobierno de la diversidad cultural. Como se menciona brevemente, se trata de la reconsideración de las llamadas minorías nacionales, minorías étnicas, y aquellas producto de las migraciones. El cuestionamiento del discurso de la Modernidad y del modo de vida industrial vino acompañado de la consideración y del reconocimiento de las diferencias, empezando con las minorías étnicas y culturales que viven en un territorio de referencia. Sin duda, el proceso empezó por el reconocimiento político, económico y social de los pueblos autóctonos, indígenas o llamados políticamente correctos “originarios” o primeras naciones. Lo anterior fue más evidente en aquellos países que los habían confinando a las connotadas reservas territoriales (Australia, Canadá, Nueva Zelanda, Reino Unido, Países escandinavos, Estados Unidos, entre otros). Aquí, el reconocimiento pasó primero por “extraerlos” de las reservas y considerarlos aptos para recibir los beneficios de la Modernidad. En el mejor de los casos se ofrecieron disculpas por los saqueos culturales llevados a cabo, y se les regresaron algunos artefactos ya expuestos en los museos (los maorís de Nueva Zelanda). También se reconocieron las explotaciones, los genocidios, la esclavitud (*apartheid*). Ahí, sin duda se aceptó y se reconoció que esas poblaciones son objetos de derecho, particularmente porque llegaron primero que

aquellos que por desgracia los aniquilaron antaño. La consideración como objetos de derechos y de los beneficios de la Modernidad se refleja claramente con las políticas públicas que desde entonces empezaron a enarbolarse, y en las cuales se buscaba favorecer a las minorías a partir de las cuotas económicas, culturales o sociales (las políticas de *acción afirmativa*).²⁶

Para el caso de otros países como Francia, Países Bajos, España y otras entidades europeas de Occidente, el reconocimiento de los pueblos originarios que viven en sus territorios fue menos evidente, pues se decía que no habían “barbarismos” lingüísticos en sus territorios, ya que el proceso de alfabetización había sido muy eficaz, al punto de desaparecer las lenguas “francas o vermiculares”. De hecho, se presumía, por ejemplo en Francia, que si bien hasta 1950 había más de 35% de la población que hablaba una lengua local además del francés, y que más de la mitad de este 35% solo hablaba su lengua de origen, los “progresos” de los llamados treinta gloriosos (1946-1976) habían logrado estrechar la brecha lingüística, al punto de alcanzar un nivel nulo para principios de los noventa. No obstante, no faltaron a finales de los mismos años manifestaciones de localismos y regionalismos de índole cultural que reivindicaban el uso oficial de la lengua “original” con sus usos y costumbres, como lo muestran los casos de los frisonos en los Países Bajos, los normandos, bretones, lenguas occitanas y celtas en Francia, los bávaros en Alemania, o las lenguas regionales en España (vascos, catalanes, aragoneses, gallegos, etcétera).

Todo ello está enmarcado en la ética global del fortalecimiento de las igualdades y del ejercicio de los derechos humanos, que tuvo su momento de gran

despegue en los noventa del siglo pasado, y que parecen haberse convertido en el tema ineluctable de las agendas políticas en los regímenes de gobierno de la actualidad. De este modo, el tema de la convivencia en las diferencias tiene que ver, una vez más, con diálogos que van más allá del simple reconocimiento o respeto entre culturas (tolerancia). En materia de migración, por ejemplo, las tecnologías de gobierno multiculturales impuestas en los países occidentales a la fuerte recepción migratoria no han afrontado el fenómeno desde la lógica de la inclusión cultural de los recién llegados a la organización social, económica y política del lugar de recepción. Tampoco manifiestan una voluntad de *conocer* la infraestructura de valores, opiniones y puntos de vista de los migrantes sobre la organización establecida, dificultando el encuentro de puntos en común entre las diferentes interpretaciones culturales y la reformación de las mismas condiciones de organización. Por lo contrario, se busca la manera de hacerles adoptar e integrar normas y valores de acción ya instaurados en el espacio público de llegada, muy a pesar de que pudieran ser atentados a sus referentes culturales. El tema educativo en España es emblemático, pues en lugar de establecer pedagogías alternativas e incluyentes con los nuevos llegados se abogó por un incremento en el apoyo escolar a las minorías, de manera que pudieran integrar los valores españoles ya establecidos. En otras palabras, el financiamiento establecido para las minorías migrantes en el rubro educativo se ha enfocado a apoyos económicos, que permiten a los hijos de los recién llegados ir tiempo completo a la escuela, de manera que pudieran ir perdiendo su lengua de origen e integrarse

cada vez más a la cultura española, empezando por el aprendizaje del castellano.

Desde una perspectiva radical (del latín *radikus*, raíz), el reconocimiento de los pueblos originarios y de los migrantes como sujetos de derechos, y el establecimiento de políticas de compensación positiva y acción afirmativa con el fin de brindar acceso de oportunidades a las zonas culturales desfavorecidas —cuotas culturales (políticas multiculturales)— denotan más bien eufemismos de discriminación filantrópica, pues no se busca incluirlos a nuevas dinámicas de las ya establecidas mediante el diálogo y la concertación, sino hacerlos integrar los valores ya establecidos a través de la subordinación económica. Un caso muy emblemático es el programa de justicia redistributiva *Oportunidades* en México, en el cual para mantener el apoyo brindado es indispensable cumplir con las cuotas médicas y escolares, sin que ello pudiera ser en algún momento opcional y facultativo, pues supone que cumplir con esas obligaciones hará a los beneficiarios una vida más grata. Los resultados de esta política en veinte años muestran lo contrario.

Curiosamente, es interesante observar que la mayoría de los países occidentales con políticas multiculturales asocian el tema de las minorías culturales con problemas estructurales de seguridad, violencia, pobreza y/o marginación, y en pocas ocasiones las ven desde un asunto de los aportes que las culturas podrían ofrecer al resto de la población, desde formas de organización hasta nuevos saberes para el resto de la sociedad. Hay sin duda una visión de conmisericordia y menos de concreciones de diálogo cultural. En otras palabras, el tema de la diversidad cultural se ha abordado, la mayor parte del tiempo, desde el Estado

y la política como un problema material y no como un fenómeno de valores diferenciados que necesitan ser dialogados, pues en el mejor de los casos solo se reconocen y se respetan, sin que ello sea suficiente. Y lo anterior, una vez más, no se basa en consideraciones y apreciaciones culturales, sino en consideraciones materiales, donde los representantes de la sociedad imperante y el sistema político social predominante se preocupan más de que el invitado o el beneficiado “no vaya a romper platos y a contaminar al resto de la sociedad de malas costumbres a los habitantes legítimos del lugar”, más que dar cuenta de las aportaciones en temas de política, de economía, o sociales, que puedan ofrecer a su nueva sociedad de arribo. Los argumentos que se esbozan constantemente para apoyar la educación de las minorías no son de índole apreciativa, menos aun de justicia, sino que se presentan como la solución más factible y económica para superar los fenómenos de marginalización, de violencia y de pobreza que los acompañan, y que terminan por ser “más onerosos” para el presupuesto nacional que dejarlos por su lado y no “educarlos”. Para decirlo en una frase, se trata de políticas asistencialistas con tintes culturalistas, donde la apuesta sigue siendo que las minorías (pueblos autóctonos, inmigrantes, migrantes, etcétera) deben pensar con la racionalidad republicana comanda y actuar en el espacio público en consecuencia, y en el caso más ambicioso, que logren apropiarse de los valores establecidos y actúen por ende de tal manera en lo privado: política de homogeneización culturalista. Aquí, la toma en cuenta de sus necesidades o simplemente de su interpretación del mundo es casi nula. Lo mismo puede decirse con el ejemplo de la “educación indígena” en México

tanto en el principio del siglo XIX como en los años ochenta del siglo pasado, incluso con la mal llamada “educación intercultural” en la actualidad. Es interesante ver, en el siglo XXI, que mientras nos encontramos en pleno proceso de legitimización del aspecto cultural de los pueblos comunitarios y del proceso de reconocimiento de costumbres, valores y normas, se mantengan políticas inspiradas en la integración y en la aculturación de estas poblaciones, como en épocas del “colonialismo interno”.²⁷

Vale dejar claro que no se está apelando aquí a una legitimización de los relativismos culturales ni a una justificación de la violación de los derechos de las personas bajo el pretexto de usos y costumbres, sino justamente lo contrario; es decir, al establecer políticas que solo llegan al reconocimiento y respeto de las culturas, los grupos no terminan de encontrar formas de inclusión desde su interpretación cultural con los requerimientos políticos y civiles básicos de convivencia establecidos en las repúblicas democráticas multiculturales en cuestión. El objetivo es ver de qué manera es posible alcanzar dichos principios.

Esta reflexión se puede aplicar no solo a las llamadas minorías y a los “exotismos culturales”, sino también a los nuevos movimientos sociales que representan en la actualidad grupos de pertenencia diferentes y diversos, con visiones e interpretaciones diferenciadas de las ya establecidas. En este caso, el multiculturalismo también ha enfrentado la reivindicación de diferentes grupos de pertenencia (ecológicos, homosexuales, discapacitados, feministas, tribus urbanas, etcétera), y si bien les ha otorgado derechos administrativos, poco ha hecho para una inclusión desde la mirada propia de su cultura en diálogo con la cultura predo-

minante. La reflexión aquí va en el mismo sentido: no basta con reconocerles, respetarles y brindarles justicia, sino conocer las reivindicaciones culturales para cambiar las reglas y las normas de “la casa”, incluso la misma ontología a partir de un encuentro entre culturas diferenciadas. Sin duda, podemos afirmar que el multiculturalismo como régimen sociopolítico es un marcador de reconocimiento de identidades que valoriza el mosaico social inherente en las sociedades nacionales, pero encuentra sus mayores desafíos en el estancamiento que muestra cuando solamente se limita al respeto y reconocimiento de las culturas, sin privilegiar el diálogo de las diferencias. Si bien se trata de asegurar la representación económico-política e igualitaria en el marco de la aceptación de la existencia de la diversidad con el fin de dinamizar la integración nacional, no se ve por dónde llegar a dichas intenciones si no se pone en acuerdo con las formas y con las reglas para llevarlo a cabo. Aquí, la reflexión del “formismo” de Simmel toma su mayor pertinencia. Es justamente a través de un análisis sociológico de la “silla” o del “asa de una jarra” como el sociólogo alemán da cuenta que no son anodinas las formas de concebir los objetos y producirlos, sino que obedecen a interpretaciones culturales y colectivas de cómo podría ser el mundo y el ser humano en general.

En este sentido, gran parte de las políticas multiculturales en el mundo, más que encontrar el resultado esperado de convivencia pacífica, han generado en las últimas décadas los llamados “comunitarismos” y/o autonomismos exacerbados (relativismos culturales) en todo el mundo occidental. Al respecto, los casos yugoslavo y de la región de los Balcanes son

entre los más emblemáticos, tal como el de la Nueva Jerusalén en Michoacán, México. De hecho, estos reactivos culturales en todos los diferentes países que ejercen una multiculturalidad de reconocimiento y respeto de la diversidad han sido motivo de dudas, de cuestionamientos y de interrogantes, en particular con respecto a la pertinencia de ejercer políticas de corte culturalista (a partir de cuotas), visto que por un lado los relativismos culturales se han acrecentado y por otro las diferenciaciones étnicas se han exacerbado.

Se conocen estas controversias filosófico-políticas y de ciencias sociales, que tuvieron sin duda impacto en la planeación de políticas públicas, como el debate del liberalismo *versus* el comunitarismo. Los principales temores tienen que ver con el ya mencionado fenómeno de balcanización como paulatina demanda autonómica de las regiones para constituir Estados propios (visión comunitarista), así como la supuesta pérdida de la autonomía individual, y, por ende, el debilitamiento de derechos en beneficio de ejercicios de autoritarismos comunitaristas por doquier; es decir, posibles autoritarismos por parte de comunidades sobre sus miembros y demás personas que circundan (visión del liberalismo). Aquí, sin duda, los relativismos culturales mencionados precedentemente dan cuenta de dichos efectos.²⁸

Evidentemente, no se trata de discusiones vanas, sino de debates que reflejan la herencia liberal contractualista que ha repercutido en cómo se gestiona la diversidad cultural en la actualidad. Aquí, se perciben los desafíos que enfrentan en la actualidad estas diferentes tecnologías de gobierno: tanto la laicidad como el multiculturalismo, así como su razón política de origen, que es el reconocimiento de las minorías en

tanto individuos objetos de derechos, y las vicisitudes políticas que se presumen o que se consideran como surgidas de dicha gestión. Es por ello que pensamos pertinente resumir el debate en el siguiente apartado, pues no solamente compete una discusión liberal basada en el individuo, sino se refleja el mayor dilema al que se enfrentan los cimientos del multiculturalismo como de la laicidad en la actualidad.²⁹

2. Liberalismo y comunitarismo: avatares del individuo moderno

Es importante insistir en que la reflexión que esbozamos sobre la laicidad y el multiculturalismo surge en los Estados Unidos y en los países anglosajones a mediados del siglo pasado, por cuestiones inevitables de la gestión de la diversidad cultural en los territorios en cuestión. Recordemos que si este debate era ya ineluctable en el siglo XX, ha sido en gran parte debido a la ética del “políticamente correcto” mundial de posguerra, donde los derechos humanos y el igualitarismo del ser humano han sido el bastión de lucha.

La discusión entre liberales y comunitaristas puede resumirse básicamente al tema de las implicaciones que tienen las formas de organizar la sociedad a partir del reconocimiento y respeto de esta diversidad cultural valorizada: por un lado, los liberales plantean la necesidad de garantizar la libertad individual a partir de la autonomía del individuo con respecto al grupo de pertenencia, particularmente en cuanto a decisiones se refiere; por su parte, el comunitarismo apela al hecho de que es imposible partir del supuesto de que exista una autonomía del individuo frente a la comunidad,

pues este siempre está determinado por las decisiones o visiones culturales del grupo, de la colectividad o de la comunidad de pertenencia. Ciertamente, nunca serán suficientes los estudios concretos sobre los determinantes de la comunidad sobre el individuo y sobre sus implicaciones en la sociedad actual (voto, consumo individual, formas de vestir, elección laboral, etcétera). Lo cierto es que la sociedad de masa está más ferviente que nunca, y el sentimiento de pertenencia tiene implicaciones importantes en las acciones de las personas, principalmente el consumo contemporáneo. Cualquiera que sea el planteamiento de las dos posturas, todos estos aspectos son los que precisamente se debaten en la actualidad entre la democracia multiculturalista y la democracia republicana jacobina, que no es más que la discusión entre liberales y comunitaristas.

De modo general, podemos afirmar que la óptica liberal presupone una teoría moral, de acuerdo con la cual la formulación y la elección de concepciones del bien se dan desde una postura moral universal (libertad, igualdad, justicia), universalidad que descansa en una identidad moral individual. Es decir, supone que el individuo es conscientemente responsable de guiar sus actos a través de estos principios, convencido de que es la mejor opción para garantizar su bienestar individual en contextos diversos de formas de pensamiento y de acción. Desde esta perspectiva, el valor e interés más importante es el de la libertad, que presupone una igualdad de circunstancias. Aquí radica la importancia del principio de justicia que protege los derechos del individuo. El rol del Estado es garantizar el ejercicio libre e individual de estos principios.

Entre el liberalismo neutralista de Friederich von Hayek y Ludwig von Mises y el comunitarismo liberal-relativista de Michael Walzer, nos encontramos con la propuesta de John Rawls, que vuelve a pensar la teoría de la justicia y su significación para la tradición liberal, que presupone para él una serie de tecnologías de gobierno aplicables a todo el mundo occidental, particularmente en tiempos de reconocimiento de la pluralidad, que conllevan ineluctablemente a la esfera de la justicia: baluarte mayor de las sociedades actuales. Citando literalmente a este pensador, estos serían los planteamientos sobre la base de la cual se sustentarían los presupuestos de esta teoría: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la Justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros”. En suma, lo justo sobre lo bueno garantizaría una mejor convivencia.³⁰ Si bien esta teoría considera que no hay libertades (bienestar) por encima de la justicia; es decir, que no pueden existir libertades que atenten contra las libertades de otros (eso es la base de la justicia), no termina por resolver cómo definir cuándo una libertad es atropellada por otra, pues la definición de lo justo se subordina a lo que se considera bueno (libertad) en cada miembro de la sociedad. En otras palabras, supone que la justicia está definida desde el inicio por el hecho de que todos estarían de acuerdo en considerar a la justicia por encima de lo bueno, cuando en lo fáctico, resolver cuándo llevar a cabo un procedimiento normativo depende de cuándo se considera que algo

es bueno para uno (libertad) y atenta la libertad de otro (lo bueno).

Para ser más precisos, digámoslo paulatinamente: como ya fue mencionado aquí, la versión realista del liberalismo pasa en un inicio por las expresiones contractualistas de Locke y Rousseau, por las utilitaristas de John Stuart Mill y Jeremy Bentham, por las individualistas de Max Weber, Wilfred Pareto y Robert Nozick, y por las neutralistas de Von Mises y Hayek.³¹ De manera general, para todos ellos la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, en la medida en que las personas poseen una inviolabilidad fundada en ella, y que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede pasar por alto. La justicia se convierte en la principal virtud de las instituciones, incluso por encima del bienestar, cualquiera que sea su definición. De este modo, la fuente de unión en las sociedades modernas es un sentido compartido de justicia; es decir, contractado por todos. Según esta visión, el acuerdo público en torno a cuestiones de justicia política y social refuerza los lazos de amistad cívica y asegura los nexos asociativos.

Frente a estas concepciones se ha desarrollado la crítica comunitarista, que considera que la visión liberal es abstracta e irreal, ya que las concepciones del bien y de la justicia están condicionadas por las pertenencias comunitarias, que son constitutivas de las identidades morales. Desde este enfoque, las diferentes formulaciones comunitaristas varían entre sí: a) el comunitarismo democrático o relativista de Michael Walzer; b) el comunitarismo republicano de Michael Sandel; c) el comunitarismo racionalista de Raz, y d) el comunitarismo incluyente de Henry Tam. En efecto, la versión ética comunitarista pasa por expresiones sociales di-

versas, como las de Adam Ferguson y Emile Durkheim, así como por expresiones comunitarias (relativistas y racionalistas), como las de Michael Walzer (comunitarismo relativista) y aun algunas otras de tipo socialista, como la de Norberto Bobbio. Para ellos —relativistas y racionalistas— el desafío consiste en la definición y la articulación colectiva de estos criterios de “verdad”. Sobre lo anterior, para los comunitaristas —y quizá sea esta el mayor ataque que se le hace al liberalismo— se aúna la crítica del sujeto individual capacitado para elegir, pues según ellos para el ciudadano no existe un patrón universal de justicia. Cada sociedad determina los principios de justicia de acuerdo con los significados compartidos particulares a ella. Así, según Michael Walzer, la comunidad política es un “mundo de significados comunes” que define y redefine los contenidos morales del bien y de la justicia. La moralidad de una sociedad se construye a partir de la definición de significados sociales inherentes a las interacciones y comprensiones compartidas de sus miembros, por lo que no se pueden evaluar o comparar diferentes sociedades con respecto de sus códigos legales o morales.³² Esta también sería la posición de Jeffrey Alexander, para quien los significados sociales colectivos se expresan en la solidaridad cultural innata en las personas y en los grupos humanos.³³

En concreto, podríamos resumir diciendo que el comunitarismo critica al liberalismo por su visión del sujeto como entidad cuya trascendencia moral reside en la capacidad para escoger, y no en los fines que persigue (Michael Sandel). Según esta postura, el individuo evalúa según su grupo de pertenencia, antes de elegir por sí mismo, haciendo de lado los fines que persigue. Asimismo, todo depende de la ca-

pacidad que se tenga para evaluar y escoger lo más conveniente según las personas y sus adhesiones de pertenencia. La pregunta esencial es de qué manera el sujeto determina sus fines (cómo lo hace), pues es ahí donde reside la definición de lo justo o lo correcto sobre lo que es bueno y en beneficio del ser humano. Parece que el comunitarismo y el liberalismo coinciden en que la única regla en común es el objetivo de respetar la autonomía del individuo en sus decisiones y en sus acciones, y que esta autonomía depende de la posibilidad de garantizar la autonomía de los otros individuos (contrato social). De esta manera, se puede garantizar que se hace lo correcto y lo justo más allá de lo que es bueno para nuestro bienestar. En otras palabras, tanto la justicia como la autonomía individual son elementos centrales en las dos posturas en debate; las divergencias radican (fundamento del debate) en la real autonomía del individuo frente a las comunidades tanto de pertenencia como diferenciadas, y cuáles serían las “técnicas” para llevarlo a cabo, sea desde la autonomía del individuo o frente a los determinismos comunitarios.

Así, la despenalización del aborto es un buen ejemplo para entender el fondo del asunto sobre las implicaciones de concebir la convivencia de la diversidad a partir de una visión del ser humano individual, cualquiera que sean las posturas en debate. Abogar por la despenalización del aborto es reflejo de una postura que se basa en los principios de lo justo y de lo correcto sobre lo bueno y lo beneficioso para la sociedad. De hecho, se puede discutir si una acción o una idea es justa o no, pues se trata de una posición ética (es decir, en la que todos podrían estar de acuerdo), mas es prácticamente imposible debatir si una acción, idea

o pensamiento son buenos y beneficiosos para los seres humanos, pues ello apela a la moral expresada en cada contexto o en cada cultura de pertenencia.³⁴ La teoría iría en el sentido de que lo justo y lo correcto es aquello que cada quien pudiera elegir según sus convicciones o “libre albedrío” sin obligar a los demás a hacerlo; bueno y beneficioso para la comunidad es otro asunto del que simplemente no se puede debatir, pues ha sido la punta de lanza de guerras y violencias en la historia de la humanidad, ya que depende de criterios culturales diferenciados; en suma, es un tema de interpretaciones sacralizadas. Tanto comunitaristas como liberales acuerdan en la importancia de lo justo y correcto sobre lo bueno y beneficioso en términos absolutos, salvo que unos apelan al peso de la comunidad para establecer lo que es justo o no; es decir, que la definición de justicia (y no su ejercicio en sí mismo) es relativa. En suma, para los comunitaristas no hay una forma de justicia universal o antropológica, mientras que los liberales arguyen que en la libre circulación todos terminarán por estar de acuerdo en la misma definición de justicia, que es innata en el seno de las sociedades.

Desde esta presentación, el debate parece ser un asunto de especialistas, cuando es el quehacer de todos los días, sobre todo cuando constatamos de qué manera muchos políticos y juristas tratan de resolver estas avenencias en pro y en contra de grupos en pugna por estas cuestiones de “vida o muerte”. Retomando el caso anterior, el tema, desde estas dimensiones filosófico-políticas, no es el de discutir si el aborto es bueno o beneficioso para la sociedad;³⁵ más bien, se trata de saber si es lo justo y lo correcto como fundamento del Estado de derecho y del contrato social

democrático actual, al que se supone que todos describimos. Según esta postura, es un tema de justicia, pues asegura en la medida de lo posible que se respete y se ejerza la autonomía del individuo a decidir sobre su propia dignidad, sin que esta decisión y esta autonomía atenten en contra de la de los otros individuos. Con base en esta lógica, el principio es de mantener el factor de justicia y de libertad individuales; de hecho, el tema de la despenalización del aborto y muchos otros casos relativos a los derechos sexuales y reproductivos tienen que ver no con prescripciones punitivas o prohibitivas, sino con justicias extensivas; es decir, con extender los límites de la libertad de elegir por parte de los individuos sin que afecte la de los otros individuos de la sociedad. Para el caso de la despenalización del aborto, decidir normativamente que es hasta la undécima semana cuando se pueda interrumpir el embarazo, es abrazar las más posibles fronteras de todas las percepciones e interpretaciones posibles o existentes en una sociedad sobre la vida y el ser humano, sin obligar los demás a hacerlo (nadie obliga a las católicas a interrumpir sus embarazos). Cuando los juristas o los políticos deciden en favor de una moral particular (sea en pro o en contra), se olvidan de que no se está discutiendo ni debatiendo ni decidiendo si el *ser humano* empieza a existir hasta la undécima semana (esto no ha llevado más que a estériles —valga la redundancia—, improductivas y virulentas discusiones). Lo que está a discusión y se establece con estas decisiones es que toda tecnología de gobierno puede y debe aceptar como concepción del ser humano aquella que contempla como máximo hasta la undécima semana; y esta postura sobre la undécima semana es lo que la ciencia para unos, el

cientismo para otros, defiende. Y no es que los jueces estén abogando por esta definición del ser humano en particular, sino que se están poniendo límites a la gran variedad y diversidad de morales que definen lo que es, o no es, un ser humano, y que nos guste o no, consideremos bueno o no (principio de tolerancia). En efecto, el Estado, con sus representantes y mediadores (instituciones), *deben* tolerar todas las diferentes formas de considerar la vida y el ser humano (sea de su parecer o no), hasta que llegue al punto de atentar contra la vida de otra persona, esta sí considerada y acordada por todos como tal. Así, ciertamente, todos estarían de acuerdo en que hasta la undécima semana ya se trata de otro individuo con derechos básicos, como la mujer que lo porta. Supondría que más allá de esa fecha cualquier individuo no está exento de interrumpir el embarazo bajo la pena de ser juzgado por atentar contra la dignidad de otro ser humano, que en este caso es la del feto. Y es aquí donde se aplica el principio, no neutralidad, pero sí de imparcialidad del Estado, sea a través de la laicidad o del multiculturalismo, pues se apela y se decide con base en una serie de valores contenidos en el contrato social y en la Modernidad.

En este sentido, el dilema, en estos casos, es más sencillo de lo que pensamos, pues en el momento en que los grupos “pro y contra de la vida” demuestren que su concepción no está basada en valores, en creencias, en ideologías, en sensibilidades, y sobre todo, que no es ontológicamente cultural, incluyendo en ello la ciencia misma, se podrá aceptar que su definición e idea del ser humano es común a todos los grupos humanos, y no podría ser objeto de algún privilegio particular por parte de las entidades políticas

estatales. Cuando se logre demostrar que la vida humana desde su concepción (cualquiera que sea esta) es un asunto ético en el que todos están absolutamente de acuerdo, entonces sí se podrá adjudicar que lo justo y lo correcto es también lo bueno y beneficioso para la sociedad.³⁶

Al respecto, solo nos quedan en el tintero las interrogantes que están en el meollo de estas dos visiones liberales individualistas del mundo (comunitarismo y liberalismo) de saber si realmente somos sujetos desencarnados de nuestros fines. ¿Realmente somos sujetos independientes de la concepción del bien, y no estamos determinados por estas concepciones? ¿Se les enseña a los niños a decir “gracias” y “por favor” porque es algo justo o porque es algo bueno, porque es cultural o porque es normativo (un deber-ser)? ¿Hasta qué punto lo bueno se ve superado por la noción de justicia? ¿Realmente eliminamos nuestra noción del bien al momento de establecer una sociedad justa? Por ello, el comunitarismo critica la visión liberal, pues considera que los fines que se establecen de manera independiente y con anterioridad a la sociedad en que se vive son inconcebibles. ¿Realmente los fines (según Rawls y su contractualismo liberal) son negociados entre individuos cuyos fines están previamente determinados? Es decir, ¿tenemos fines que cambiamos con la negociación de los otros fines individuales? ¿Hay autoentendimientos mutuos? Todas estas interrogantes cristalizan los problemas de los sempiternos implícitos, pero marcan claramente en dónde se encierran las discusiones entre comunitaristas y liberales.

Cabe mencionar, sin embargo, que el comunitarismo rechaza cualquier relativismo cultural que le

achacan los liberales. Lo que plantean los primeros es que no hay manera de encontrar una justificación racional para los juicios sobre cómo deben las personas vivir su vida propia. Es decir, no hay posibilidad de construir un principio de vida justo universal y un valor sobre la vida, independientemente de la cultura particular de referencia. Los comunitaristas dicen que *no* es porque se escoja tal concepción de vida que se justifica el valor de la vida misma, sino que se basa en relación con el contexto en el que se vive; es decir, por criterios externos al individuo.

Para los liberales, este asunto es aún mayormente posible, puesto que al aceptar la existencia de la pluralidad moral, el Estado (laico o multicultural) debe ser imparcial, siendo la tolerancia, como hemos visto, un valor clave para la tradición liberal. Para los liberales, si nadie puede dar prioridad a ninguna visión de lo que es una buena vida, entonces el Estado no debe interferir, pues llega por sí sola, siendo esta una entidad moralmente natural de los individuos. Empero, el comunitarismo responde diciendo que es precisamente porque hay mejores maneras de vivir que otras que el Estado debe interferir para protegerlas y fomentarlas. Para los comunitaristas, la supuesta neutralidad del Estado liberal privilegia en realidad una visión de la vida buena, que es elegida “autónomamente” por cada individuo, sin importar en qué consiste la opción escogida.³⁷

Para los comunitaristas, la supuesta prioridad de lo justo y lo correcto sobre lo bueno no es más que un engaño detrás del cual se esconde una determinada concepción del bien: la de la justicia misma. Precisamente, el tema de la ablación o del aborto ilustra las dos posiciones encontradas bajo la misma tradi-

ción individualista. ¿Cómo determinar lo que es mejor? ¿Porque lo dice una comunidad étnico-religiosa en algún momento de su existencia? Para los comunitaristas, las teorías liberales disocian entre sujetos metafísicamente aislados y significados socialmente colectivos que se vive en las sociedades contemporáneas. El individuo aislado interpreta mal la vida real, pues no distingue entre el bien moral (concepciones comprensivas que implican teorías de la naturaleza humana y visiones de la finalidad de la vida humana) y el bien político (concepciones limitadas que identifican un bien que puede ser ampliamente reconocido como actuante en las instituciones y prácticas políticas existentes); es decir, entre el deber y lo justo, a menos que tome sentido su percepción en un marco colectivo de pertenencia donde coincidan el deber y la justicia. Por su lado, al rechazar la crítica comunitarista, los liberales plantean que las instituciones no son encarnaciones teóricas, y que las acciones sociales no son el reflejo de marcos conceptuales sistemáticos. Para los liberales, las críticas de los comunitaristas solo dan cuenta de una reificación de la antigua ciudad griega, lo cual no representa más que un anacronismo, una ingenuidad de lo que significa la comunidad política y la virtud ciudadana, pues ella, más que ser demasiado abstracta para las circunstancias actuales en las sociedades, es moneda corriente de todos los días en los contratos entre individuos.

En resumen, como hemos visto, la principal crítica al liberalismo por parte del comunitarismo es que no incorpora un sentido constitutivo de la comunidad política y de la virtud cívica, debido a su visión aislada del sujeto y de su insistencia de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Según el comunitarismo,

el liberalismo carece de un sentido de comunidad. Sin duda, ambas posturas se inclinan bajo diferentes dimensiones sobre el lazo del individuo con la comunidad. El debate plantea que el mantenimiento de estos lazos se lleva a cabo mediante la actividad política; sin embargo, mientras el liberalismo lo considera natural en la comunidad de humanos, los comunitaristas arguyen que la virtud cívica no es el resultado de agregados de los intereses individuales, sino una noción fundada en el reconocimiento del valor de la comunidad política compartida por los ciudadanos, en particular el resultado de la historia y de esfuerzos comunes, que no son más que la base de los valores republicanos. Solo así, según ellos, se puede fundamentar la libertad en la libre participación de los ciudadanos en el seno de las instituciones. El liberalismo, por el contrario, plantea que se puede fomentar la virtud cívica desde su agregado individual al usar las instituciones como instrumentos para ello. Es más, abogan que para mantener el mínimo de derechos entre los seres humanos estos deben constituirse a partir de agregaciones individuales, y que el peso mayor que se le dé a las instituciones garantizará, por medio de la tolerancia institucional, tanto la virtud cívica como el ejercicio de la justicia. En otras palabras, nada tiene que ver la existencia de comunidades que tienen peso sobre los individuos, puesto que lo que se apunta aquí son valores supremos, como la libertad, la igualdad y el bienestar humano, sustentados en el ejercicio de la justicia. Asimismo, solo a través del fortalecimiento de los derechos de los individuos se podría garantizar la imparcialidad política. Quizá el tema que los liberales acceden a debatir, e incluso a reformular, y de donde provendría la postura del *nuevo institucionalis-*

mo, es el de crear tecnologías de gobierno más eficaces, con miras a prevenir y erradicar para el provecho y uso personales.

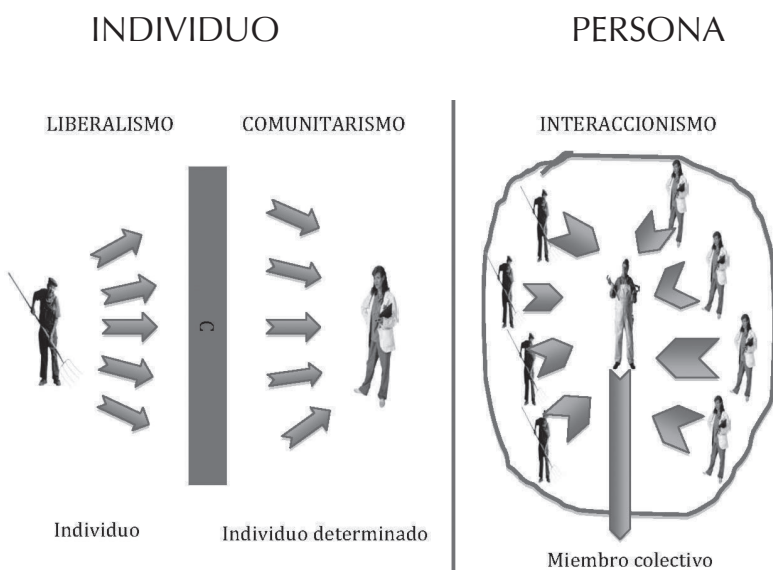
Por otro lado, las reflexiones de corte comunitarista se preguntan si el liberalismo propuesto por John Rawls alrededor de la justicia tiene aplicación universal y transcultural; es decir, si en diferentes sociedades se tiene la misma manera de constituir la moral de justicia, como son la capacidad de elección o la toma en cuenta de la autonomía de los otros individuos, o si más bien se trata de una aplicación en contextos específicos, como lo sugiere Michael Walzer. Para la corriente liberal del comunitarismo, se trata evidentemente de una enorme abstracción postulada por el liberalismo individualista sobre las tradiciones culturales. Ante este debate, no falta quien plantee que la definición de justicia no solo es exclusiva de cada sociedad, sino que en cada sociedad hay relaciones de poder que luchan por la apropiación de la producción legítima del sentido de lo justo (Pierre Bourdieu), y de ahí que existan asimetrías y favorecimiento de intereses entre los diferentes grupos en interacción. Las dos posturas son liberales a su manera, las dos son formas de multiculturalismo actuales, pues plantean el bien común (comunitarismo) sin postular un bien moral único (liberalismo rawlsiano). Se puede vivir en comunidad viviendo en lo justo (multiculturalismo). Hay en todo ello una variedad de posiciones teóricas con un denominador común, que es el reconocimiento del valor moral intrínseco del individuo (no del grupo), de su autonomía y de la libertad que posibilita el ejercicio de la justicia; a veces insistiendo en el peso de la comunidad, en otras ocasiones sobre la autonomía intrínseca del individuo sobre los grupos, y cuyo

valor de tolerancia es esencial en las instituciones políticas de Estado.

En suma, el liberalismo comparte la idea de que la concepción de los derechos individuales, de la autonomía y de la libertad están contruidos de manera social, como lo plantea el comunitarismo, pero que no son necesarias en el espacio de lo público las subordinaciones de lo colectivo sobre lo individual, porque a final de cuentas se llegará a la misma idea de lo justo, o, al menos, al mismo contenido de justicia como cimiento de las sociedades, sea de manera concatenada individualmente, sea desde el influjo de la comunidad sobre los individuos. Por su parte, el comunitarismo defiende “la cultura de la libertad” para el buen desarrollo del individuo liberal; es decir, aboga por el mismo objetivo de las políticas de reconocimiento multiculturales, incluso aquellas cercanas a las propuestas del liberalismo, aunque siempre insistiendo en el peso de la comunidad sobre el ejercicio de la libertad y de la justicia de los individuos. Tanto liberales como comunitaristas comparten la idea de que el Estado debe llevar a todos sus miembros al bienestar (unos a través de la justicia, otros a través de la igualdad). Las dos propuestas hacen de los derechos individuales el factor indispensable para la supervivencia y viabilidad de las sociedades occidentales. La comunidad no es un obstáculo para reconocer los derechos individuales, pues forma parte de la sociedad occidental. Así, comparten el valor moral o dignidad del ser humano de manera individual, creen en la autonomía individual y en la libertad (necesaria para la autonomía), aunque en el caso del comunitarismo se trata de un individuo *en y dentro* determinado por su contexto social, cultural e histórico. Las

dos reconocen y valoran el conjunto de instituciones liberales comprendidas bajo lo que comúnmente se denomina el “Estado de derecho”. Las posturas liberales y comunitaristas son tan amplias como el cristianismo en el ámbito religioso y el capitalismo en el de la economía. A lo largo del debate, en lo teórico y en lo práctico, las dos posturas han ido incorporando aspectos centrales de las críticas que se les han hecho. El mismo Rawls se ha autocriticado a partir de los planteamientos comunitaristas, otorgando importancia a la idea de comunidad en la dinámica liberal. Con todo ello, tenemos dos posturas que han acaparado las discusiones sobre las políticas de la gestión de la diversidad cultural. Se trata de posturas de pensamiento diferentes, contrapuestas, encontradas, bajo el referente de una misma tradición filosófica liberal que postula la idea de la existencia de un individuo indeleble. Se trata de posturas que contienen, a pesar de sus matices diferenciados, una tradición con las mismas raíces de pensamiento liberal de más de dos mil años de existencia. Las dos nos permiten pensar el tema del multiculturalismo: la primera facilita el aspecto heurístico; la segunda, el aspecto epistemológico, aunque las dos abarcan la dimensión política. Unos proponen hablar de un individualismo liberal integral o radical; otros, de un comunitarismo liberal o individuo determinado.³⁸ Sus supuestas oposiciones han obnubilado la reflexión sobre otras formas completamente distanciadas de dicha tradición filosófica, y que apelan al derecho del diálogo y del derecho a la diferencia desde lo colectivo, en donde el individuo no existe, sino más bien el particular; es decir, la persona capaz de expresar sus particularidades, sin denegar su esencia como persona y sus pertenencias

colectivas, sean estas imaginadas o concretas, conscientes o inconscientes. Y este interaccionismo es lo que justamente nos da cuenta de los desafíos a los que se enfrentan las tecnologías de gobierno, como la laicidad y/o el multiculturalismo en la actualidad. El siguiente cuadro quizá nos permita entender las reflexiones y definiciones a las que hacemos referencia con respecto al individuo.



La problemática que busca visibilizar la gráfica tiene que ver principalmente con una interrogante epistemológica; es decir, con la manera en la cual se genera conocimiento sobre nuestras propias sociedades y sobre nosotros mismos a partir de la definición, concepción, interpretación, representación del ser humano en sociedad, en este caso el individuo. Como lo mencionamos al inicio de esta reflexión, la consideración de que el ser humano es un individuo, y de que la agregación de muchos de ellos hace so-

ciudad, tiene implicaciones mayores en las teorías de la sociedad que advienen y sus posteriores propuestas de organización política, social y económica de la sociedad (políticas públicas). Ello supone en efecto la existencia de una serie de respuestas y formas de ver el mundo aparentemente generales por parte de los grupos humanos, y por lo tanto, con características posibles de gestionar a través de ciertas formas de organización.

En términos esquemáticos, pensar en la autonomía del individuo significa definirlo a partir de sus intereses, de sus objetivos y de sus fines. A partir de esta “epistemología” del ser humano se establecen teorías de la acción social, que suponen potenciar el supuesto comportamiento del ser humano, que en este caso se llama contrato social, de manera que finalmente se establecen tecnologías de gobierno, como las del multiculturalismo o de la laicidad para gestionar esos comportamientos. El problema es que no estamos seguros de que los seres humanos se puedan solo definir como individuos con objetivos e intereses particulares, sino también como personas que conviven e interactúan entre ellas, y de esa interacción conformar significados sociales que les proporcionan sentido a sus acciones y formas de acción en consecuencia. Entender tal interacción nos permitiría dar cuenta de que los intereses y las acciones de las personas no son fijos ni perennes, sino más bien dependen de la complejidad de los intercambios presentes.

En este sentido, cuando se aplican políticas multiculturales o basadas en los principios de la laicidad, sin duda encontramos una consideración del ser humano diverso, plural y exponencialmente diferenciado (proceso de secularización), en donde se aboga por reco-

nocerlo y respetarlo (tolerancia), y con ello encontrar el espacio más justo y/o igualitario posible. Con estas políticas heredadas del contrato social se garantizan, en el mejor de los casos, la autonomía del individuo y sus derechos por encima de determinismos colectivos o imposiciones indignantes para ellos. Curiosamente, es en el marco de dichos reconocimientos y políticas multiculturales donde más relativismos culturales e intransigencias entre culturas se han encontrado y generado en la historia cultural de las sociedades. En los últimos cincuenta años no se han logrado evitar muchos genocidios, racismos, discriminaciones y violencias de origen cultural. Muchos han explicado esta situación subrayando que las técnicas de convivencia no han sido perfeccionadas (Habermas). Sin embargo, no es más que un argumento que va en la sempiterna cuestión de que las condiciones no se han dado para que se hagan efectivas las tecnologías de gobierno propuestas, cuando lo que parece comprender estos fenómenos es que las personas actúan a partir de significados sociales que se generan en la constante interacción. Este enfoque supera cualquier forma de tolerancia que se quiera potenciar. De hecho, no tiene nada que ver con la tolerancia y con el hecho de que un encuentro termine forzosamente en intolerancias mortíferas, pues se trata de otra dimensión de análisis, en donde se juegan factores de interpretación que se vuelven sagrados o intocables para las personas involucradas, sea desde una reivindicación colectiva, sea desde una demanda personal. Y si ello no se comprende desde todas sus manifestaciones posibles, puede terminar en relativismos culturales violentos. Por ello, más allá del tema de las tolerancias, que sin duda son necesarias e ineluctables en la gestión de

la pluralidad cultural, sobre todo si tiene que ver con la dimensión del Estado, la producción de conocimiento de lo que es sagrado para un grupo, y no para otro, de lo que genera sentido y significados sociales para un grupo y lo que no para otro, constituye el desafío actual de las tecnologías de gobierno, como la laicidad y el multiculturalismo. Y lo anterior no tiene el objetivo de buscar o encontrar un mundo feliz en donde haya “un régimen de convivencia armoniosa”, véase pacífica, sino una dimensión comprensiva del *otro*, una dimensión informativa del otro acerca de sus espacios de sacralidad, con el fin de ir más allá de la tolerancia para llegar a un espacio de conocimiento de los marcos interpretativos e identitarios de los otros. No es suficiente reconocer y respetar la importancia cultural de los siks y dejarlos portar su cuchillo en las instancias escolares como emblema sagrado cultural, como sucede en Canadá, si afuera del espacio educativo la tolerancia ya no es respetada; no es suficiente respetar la diversidad sexual en el espacio público institucional del Estado si fuera de este encontramos homofobias mortíferas; no es suficiente reconocer la medicina tradicional en el seno de las instituciones hospitalarias si en su dinámica diaria no hay intercambio de saberes entre médicos hipocráticos y tradicionales en espacios de mutuo conocimiento donde el cuidado del cuerpo y la salud rigen la ética de convivencia; no basta con tener políticas migratorias si se desconocen los elementos simbólicos de la cultura acogida y terminan por ser discriminados como “bárbaros” por los locales, como el caso de los malís en los Estados Unidos; no se resuelven antiguas querellas culturales como las de Oriente y Occidente con tener políticas de igualitarismo políti-

co institucional si las discriminaciones para el acceso laboral por cuestiones de apariencia cultural existen, terminando en pugnas violentas, como lo acontecido en los suburbios de París en 2005; no se desaparecen desigualdades sociales pensando que las cuotas universitarias paliarán dichas brechas si estas terminan con más discriminación y marginalización por parte de las comunidades en el seno de las universidades y de los miembros de las comunidades que no se vieron beneficiados, como sucede frecuentemente con las acciones afirmativas en las universidades de Estados Unidos, o las políticas de oportunidades en las comunidades mal llamadas “indígenas” de la República mexicana. La tolerancia encuentra su límite cuando periódicos o cineastas de países occidentales no dan la misma sacralidad a símbolos de Mahoma o de la religión musulmana que algunos grupos fundamentalistas hacen mofa o profanan la imagen de esa religión, empujando las masas a linchamientos sin sentido por supuestas agresiones a su cultura. La definición del individuo, de su contrato social, del ejercicio de la tolerancia para llegar a la justicia, no nos permite entender por qué la gente se mata o se ama por símbolos o elementos considerados sagrados o por qué se destruyen o se ayudan por sentimientos colectivos, más allá de su autonomía o de su libertad individuales. Políticas de migración, de cuotas en educación, laborales, o políticas de cuotas de acceso a oportunidades económicas igualitarias con base en ideas ontológicas del ser humano, como el individualismo liberal (radical o determinado-liberalista o comunitarista), no son suficientes para generar convivencias pacíficas entre grupos humanos, pues la convivencia está más cercana de los significados sociales que se comparten de

manera colectiva, sea consciente o inconsciente, imaginada, virtual o concreta, que aquello que supuestamente se constituye a partir del individuo, o a través de determinantes de la comunidad hacia el individuo.

Es por ello que aunque se tengan las mejores intenciones sobre la gestión de la diversidad cultural no se puede resumir a una discusión entre liberales y comunitaristas, entre la autonomía del individuo y/o el determinismo de la comunidad sobre este, sino a partir de una comprensión de los significados sociales que se constituyen en sociedad (a partir de la interacción) y de manera colectiva, y que hacen que la persona exista con un sentido de la acción que le es propio y sagrado. Por ello, la interrogante no sería cómo aplicar una tolerancia extendida (respeto y reconocimiento de las diferencias) para llegar a una justa deliberativa o compensatoria para todos, sino cómo encontrar, a partir de la interacción entre los diferentes seres humanos, un punto ético donde se comparta la sacralidad de la convivencia. Se trata de conocer las fronteras de las sacralidades para a su vez entender los sentidos de la acción de las personas. Asimismo, estamos hablando del tema de la constitución de la infraestructura política, pero sobre todo mental, que se puede establecer alrededor de dicha lógica de interacción. Por ello, una cosa es hablar de la promoción de la tolerancia y del derecho a la diferencia, y otra diferente que realmente estemos preparados para comportarnos de tal manera en la vida cotidiana, solo porque debemos respetar y reconocer, o incluso que las mismas políticas de desarrollo estén adaptadas a esta nueva perspectiva e intención políticas de ser “guardianes de la pluralidad”. Se trata de desafíos que traen consigo las propuestas políticas

del multiculturalismo y de la laicidad, hecho que no deja de llevarnos a replantear nuestras definiciones establecidas sobre lo justo y lo equitativo, y que depende principalmente del proyecto de sociedad que se desee, que predomine, o que mejor se promueva; depende, en suma, de la capacidad de diálogo y del grado de influencia que pueda tener un grupo sobre otro, desde el ámbito personal, hasta en términos del expansionismo cultural.

Aquí se encuentran las dificultades para establecer la infraestructura que seguirá el proyecto de sociedad multicultural y de laicidad, pues si bien el discurso unitario predominante durante la época de la Modernidad se ha desgastado, la herencia que legó —negación de la fuerza y presencia (legítima o no, encubierta o no) de la mezcla, del intercambio plural— sigue presente en el comportamiento del ciudadano y en las concepciones políticas. Asimismo, el problema es fijar los parámetros necesarios en toda sociedad (leyes y normas) y sus formas de comportamiento, que conforme al proyecto democrático puedan lograrse a través de un consenso común, aunque la historia y el tiempo se han encargado de mostrar que dichos parámetros, reglas, normas, leyes, tienden en la mayoría de las veces a beneficiar a largo plazo a una minoría específica.

La tradición liberal ha logrado establecer modos de respeto de los derechos individuales; sin embargo, está preñada de intereses, que a su vez corresponden a las creencias e ideologías que sustentan un proyecto de sociedad particular. Para el caso que nos compete, parece que la definición predominante del multiculturalismo sigue teniendo una visión individualizante del proceso del mestizaje, en donde se concibe una

sociedad compuesta por grupos que se suman para formar una sociedad unificada (proyecto del *melting pot* o choque de civilizaciones). De manera clara, el multiculturalismo se presenta como una proposición liberal con sus atributos y contradicciones, que plantea el respeto y la tolerancia a la cohabitación entre diferencias de toda índole, tratando de insertarlas en el proyecto progresista de la democracia igualitaria sin difundir las infraestructuras que promuevan no solo el intercambio, sino también la dinámica misma de la interacción cultural. Para decirlo de manera tajante, se diría más bien que los desafíos que encuentran hoy las tecnologías de gobierno, como el multiculturalismo y la laicidad, tienen que ver (mas no se resume) con transformar cuestiones como el respeto de las *diferencias* por el conocimiento de la *diversidad*, pasar del re-conocimiento de los pluralismos culturales a la convivencia en las diversidades; transformación de los derechos del individuo por derechos de la diferencia; paso de la tolerancia a nivel del diálogo; respeto de la vinculación; transición de la integración a la inclusión; de la distribución a la compensación, de la competitividad a la complementariedad; de la igualdad a la equidad; de la neutralidad a la imparcialidad. Como se puede ver, no se trata solamente de puntos de vista en oposición, sino de semánticas a partir de las cuales se conciben formas de organización política-económica-social precisas. Así, el reconocimiento de las diferencias ciertamente es una característica fundamental de la identidad y del patrimonio de los ciudadanos, y constituye un recurso inestimable para el futuro de un país, por lo que se debe sensibilizar la población a este hecho. Sin embargo, no significa que la población y las políticas promuevan una for-

ma de pensamiento ecosófica; es decir, que plantee la imposibilidad de vivir sin el otro. Si destruyo al otro, tarde o temprano me destruiré a mi comunidad y a mí mismo.

Del mismo modo, promover la participación en conjunto y en equidad de los individuos y de las colectividades de todos los orígenes para la evolución de la nación y el moldeamiento de todos los sectores de la sociedad, y ayudarlos a eliminar todo obstáculo a tal participación, no significa que la forma de organizar el espacio, el tiempo, las relaciones y los intercambios no estén ya preestablecidos con antelación a partir de una visión particular de una cultura, que en este caso es la del mundo liberal de la Modernidad. La cuestión con el multiculturalismo a la Kymlicka es que algunos dan por sentado que la interacción se hace de manera automática, y además de forma óptima, a partir del reconocimiento de las diferencias, y que la concepción de las reglas de intercambios se cambian por ósmosis. Se supone que la laicidad resuelve esta aspecto al decir que al defender los derechos del otro se garantizan los de cada quien, pero aun así esto no soluciona la interrogante de la diversidad en convivencia, cuyo diálogo está basado en el conflicto de las interpretaciones diferenciadas. Se trata de plantear el deber-ser de que “escuchar a los otros me permitirá entender mis puntos comunes para socializar con el Otro”.

NOTAS

* El Colegio Mexiquense, A. C.

¹ El término de “ciudadanía” se refiere a la adquisición, por parte de un individuo miembro de una comunidad, de obligaciones y derechos respecto a su territorio de pertenencia. En ningún momento puede ser un sustantivo sinónimo de ciudadano y/ o de sociedad civil, como erróneamente se usa en diferentes esferas políticas, mediáticas o incluso académicas.

² Si bien son debatidos los intereses materiales reales de todos estos conflictos de antaño y de hoy, debemos constatar, sea para su manipulación o como origen de los mismos, que el intercambio y la convivencia entre culturas diferenciadas ha sido el meollo del asunto en la gestión política de las sociedades. En otras palabras, independientemente de las condiciones materiales, económicas y simbólicas que vivan las sociedades (favorables o no), el tema central con respecto a las tecnologías de gobierno (cuadro I) ha sido el de la interacción entre los diferentes y diversos grupos humanos que conviven allá y siempre, aquí y ahora.

³ Lo mismo puede decirse en el marco de otras disciplinas distanciadas en el pasado de estas reflexiones, como la economía, la psicología, la administración, el derecho, etcétera. Todas ellas se han acercado de manera paulatina a la dupla reflexiva diversidad-intercambio.

⁴ Bauberot, Jean, *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2010.

⁵ Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media* [1919], 4a. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1982.

⁶ Salles, Vania, *Modernidad*, en Laura Baca et al. (comp.), México, FLACSO/SEP-Conacyt/Heinrich Böll Stiftung/FCE, 2000.

⁷ Para una reflexión sobre el tema de las identidades, cf. Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.), *Epistemología de las identidades*, México, UNAM, 2010.

⁸ Zygmunt, Bauman, *Ética posmoderna*, traducción de Bertha Ruiz de la Concha, México, Siglo XXI, 2005. Véase también Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI, 2004.

⁹ Son ejemplos de ello los grupos altermundistas, ecológicos, de género o de diversidad sexual que existen en todo el mundo y con organización de redes supranacionales.

¹⁰ Para una reflexión al respecto véase “Relación Estado-iglesias. Notas para su reflexión”, en Blancarte, Roberto et al. (coord.), *Laicidad: estudios introductorios*, México, El Colegio Mexiquense, A. C., 2012.

¹¹ El caso de la ciudadana francesa acusada de formar parte del secuestro de al menos dos personas, más allá de su ámbito jurídico o político, véase diplomático, es emblemático al respecto, pues la importancia en la actualidad que toma el hecho de no “haberse respetado” sus derechos individuales logra que se generen significados colectivos al punto de enfrentar protagonismos personalistas politizados llevando al borde relaciones interestatales .

¹² La historiografía de la tolerancia en Occidente es abundante en todos los países, particularmente cuando hablamos de épocas decimonónicas y de demandas normativas en la actualidad. También es cierto que la tolerancia no es particular a Occidente, pues ya la India, China, Eurasia, la época helénica, los imperios romano, otomano, mexica, egipcio y persa, ni qué decir de la Andalucía de los siglos VIII al XV, eran tolerantes entre diferentes religiones en beneficios del comercio y de las rutas de intercambio de bienes (Weber Max, *op. cit.*, 2003, y Baubérot, Jean y Milot, Micheline, *Laïcités sans frontières*, París, Éditions du Seuil, 2011, pp. 22-32).

¹³ Como vimos con la noción de la laicidad, la tolerancia ha ocupado un espacio privilegiado en la reivindicación de derechos culturales e individuales en la historia de las sociedades y en la promoción de la laicidad y el multiculturalismo como herramientas para llevar a cabo a dichos objetivos.

¹⁴ Los casos contemporáneos de Ruanda, Burundi, ex Yugoslavia, o los disturbios en las periferias de París, son emblemáticos al respecto tanto para la reflexión de la laicidad como del multiculturalismo. Asimismo, no hay duda de que la tolerancia como principio de la laicidad toma importancia en momentos de fuertes violencias religiosas en Europa, en los siglos XVI y XVII, así como en el progresivo deseo-necesidad de constituir la legitimidad de las repúblicas, monarquías y Estados nacionales a partir del principio de la soberanía popular. También es importante mencionar para comprender la relación distante y cercana entre laicidad y multiculturalismo, que mientras que algunos países con contextos geoculturales particulares instauraron la separación de poderes sin que se vincule forzosamente con el reconocimiento de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos como en los Estados Unidos, hubo otros países que antes de promulgar alguna separación oficial entre poderes habían dispuesto regímenes de ciudadanía laica, como el caso de Francia.

¹⁵ Para una propuesta sobre los principios de la laicidad véase Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI, <http://www.convencion.org.uy/09Laicismo/DeclaUniv.pdf>. Vale recordar que desde esta perspectiva, la laicidad sería un vocablo que marca una propuesta y una herramienta políticas que se cimientan sobre una serie de principios éticos y morales. Quizá la metáfora más ilustrativa que podríamos enunciar para entender cómo se define en la actualidad la laicidad en la gestión política de la convivencia cotidiana es aquella de las navajas suizas multiusos, donde la laicidad se representaría por todo el componente en su conjunto, y las laicidades, por todas las posibilidades de usos que contiene dicho componente, y donde según la situación se hace uso de cada una de los aditamentos.

¹⁶ Baubérot, Jean, *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense, A. C., 2005.

¹⁷ Los casos de los *usos* y *costumbres* en el seno de las culturas son emblemáticos al respecto de esta relación público-privado, pues aunque en la intimidad de una cultura o de una familia se valorice la violencia infantil o la de cualquier índole (véase los casos que van desde el extremo de la pederastia, ablación —y en mucho menor medida el de la circuncisión— o bien las transgresiones corporales de toda índole), no significa que las instituciones públicas laicas tengan que avalarlo y/ o lo deban permitir (todas las proporciones guardadas y según el caso presentado).

¹⁸ Verbigracia: las intervenciones constantes en el espacio público de políticos a elección popular en todos los niveles del poder (Ejecutivo, Legis-

lativo, Judicial) que imponen su punto de vista particular cimentado en una moral y/o en creencias particulares, y que no tiene un punto en común con la conciencia de la globalidad de la población, transgreden desde el ámbito público la intimidad del ámbito privado de cada consciencia. Lo anterior es aún más visible cuando ejemplificamos con temas relativos a los derechos sexuales y reproductivos: bioética, educación y transmisión de saberes, uso del cuerpo y alimentación, por mencionar algunos de los más emblemáticos. No sucede tan seguido cuando de manera imparcial debe intervenir en asuntos de índole “privada”, como la violencia intrafamiliar o la pederastia. El cesarpapismo sigue circundando lo fantomático de muchos funcionarios políticos y de la política regional, especialmente latinoamericana, pues siguen creyendo en la legitimidad política estatal a partir del consentimiento o la bendición de algún o algunos representantes religiosos. Basta con recordar las constantes visitas de representantes a elección popular, incluyendo presidentes y gobernadores de Estado en calidad de políticos, a las sedes sagradas de su religión de pertenencia, sea para asistir a beatificaciones, coronaciones, conclaves, legitimar divorcios religiosos, e incluso besar anillos papales. El hecho de que un funcionario se vincule con las Iglesias desde su investidura como creyente y/o adherente a alguna Iglesia provoca un saqueo de la laicidad al interior del Estado laico. Acciones sin fin, que delatan claramente que el desafío mayor en la actualidad en torno al ejercicio de la laicidad no es aquel de separar lo religioso de lo político, sino de generar espacios de autonomía en términos de decisiones entre lo civil y lo religioso; más aún el de garantizar este ejercicio, si es que lo hay plenamente.

¹⁹ Para una reflexión más amplia véase Gutiérrez Martínez, Daniel, *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI-El Colegio de México, A. C.-UNAM, 2012.

²⁰ Para una definición de estas tres entidades véase Gutiérrez Martínez, Daniel, *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas de la diversidad*, México, Siglo XXI-El Colegio de Sonora, A. C.-El Colegio Mexiquense, A. C., 2012.

²¹ Regímenes establecidos, como en la República del Chad en África septentrional, donde la ablación es práctica común como significantes culturales, flagelaciones rituales como factores normativos de justicia en grupos étnicos en Colombia, o bien los conocidos temas en el interior de México con los usos y costumbres que sobrepasan los límites establecidos de libertades de expresión cultural, como el caso de la Nueva Jerusalén en Michoacán.

²² Si bien no es el tema aquí, es importante subrayar que la secularización es un componente característico de la Modernidad. Ciertamente, se confunden con frecuencia en los ámbitos políticos y académicos la secularización y la laicización, y aunque algunos argumenten que es solo cuestión de culturas lingüísticas entre las lenguas sajonas y las latinas, lo cierto es que ello tiene matices que involucran tanto aspectos institucionales (como la laicización) como culturales (pérdida de poder social por parte de las religiones en un mundo moderno). La secularización correspondería a una diferenciación de esferas en el ámbito societal, así como a la pérdida progresiva del poder de las religiones en el designio normativo de las sociedades. En otras palabras, es la pérdida de fuerzas de los marcos morales y normativos en el seno de las sociedades por parte de las instancias religiosas y trascendentales de lo simbólico, como de su significante cultural. Aquí el fenómeno mayor se ve con la apertura a la pluralidad cultural, que no significa forzosamente una interculturalidad (diálogo entre culturas).

²³ En la Constitución canadiense, las identidades personales son principios básicos que el Estado debe garantizar en sus estrategias políticas de convivencia.

²⁴ En 2007 se dio un fenómeno sin precedentes en Canadá, pues la Comisión Taylor-Bouchard dio cuenta de lo poco tolerantes y más bien discriminadores que podrían ser los canadienses de primera invasión (de origen francés e inglés) para con la diversidad habitando sus territorios.

²⁵ Los ejemplos más emblemáticos al respecto son las cuotas designadas para los grupos étnicos indígenas en las instancias de educación universitaria, o bien la implantación de los célebres hospitales interculturales o de medicina tradicional, conocidos también como hospitales de las culturas, como el de San Cristóbal de las Casas en Chiapas.

²⁶ Estas políticas se han convertido en bastión del multiculturalismo, al punto que ya se aplican también para supuestas equidades de género en las instancias públicas (como senadurías y cámaras de diputados, etcétera).

²⁷ Para una revisión del concepto de colonialismo interno véase González Casanova, Pablo, "Colonialismo interno (una redefinición)", [en línea], en *Revista Rebeldía*, núm. 12, (octubre de 2003): <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>. Asimismo, vale mencionar los casos opuestos a los aquí mencionados, como el de los testigos de Jehová en los hospitales de las culturas, donde supuestos comités de bioética por "respetar" la religión de los pacientes se le ha permitido que un tutor legal les niegue la transfusión de sangre a menores, cuando es el paciente e individuo el que debe decidir.

²⁸ El tema puede ejemplificarse con los conocidos autoritarismos de los talibanes sobre la población afgana, o bien en las comunidades de la Nueva Jerusalén en Michoacán, México.

²⁹ Mulhall y Swift, David, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

³⁰ Hayek, Friedrich von, *La constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994; *idem*, *Droit, législation et liberté*, Paris, coll. « Quadrige », 2007; *idem*, *Individualism & Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948; Mises, Ludwig von, *The Free and Prosperous Commonwealth: An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism*, Princeton, 1962; Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993; Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979, p. 17.

³¹ Stuart Mill, John (1859), *On Liberty*, Cambridge Library, Collection: Philosophy, 2011; Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation* (1780), London, T. Payne, retrieved, 2012; Pareto, Wilfred, *The Transformation of Democracy*, Transaction Books, 1984 y Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

³² Tam, Henry, *Communitarianism: A New Agenda for Politics & Citizenship*, Basingstoke, MacMillan, 1988; Breña, Roberto, "El debate entre el liberalismo y el comunitarismo", *Política y Gobierno*, México, vol. II, núm. 2, CIDE, 1995; Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

³³ Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1988; Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, (1767), London, Transaction Publishers, 1995; Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986; Bobbio, Norberto, *Liberalismo*

et démocratie, París, Éditions du Cerf, 1996; Jeffrey, Alexander, *The Civil Sphere*, Oxford University Press, 2006.

³⁴ Prácticamente todas las religiones, consciencias, etnias o reivindicaciones políticas abogan por las demandas y aplicaciones de justicia; esto es, no obligar a nadie a hacer algo que vaya en contra de su persona (definición de dignidad), y de lo contrario penarla, restituirla o condenarla. En su significado primero, la ética tiene que ver con lo en que se está de acuerdo sin importar las diferencias culturales encontradas.

³⁵ De hecho, muchos políticos arguyen que son temas que atañen problemas de salud nacional, lo cual significaría que si fuera así, el individuo no podría elegir, y sería competencia del Estado.

³⁶ Recordemos que hay Constituciones nacionales, así como estatales; verbigracia, la del estado de Guanajuato en México, en la cual se plantea que es desde la concepción que se define la vida humana. Váyase a saber si esta concepción se refiere al acto mismo en el que un ósculo provoca que se *conciba* a la otra persona como la *conceptora* de los hijos que se desean tener, o se refiera a una concepción civil y ciudadana (undécima semana), y por tanto terminan basando las normativas de sociedad por dimensiones de lo bueno y benéfico sobre lo justo y correcto (ética), irrumpiendo así con el principio del contrato social y con la soberanía popular que las sustenta.

³⁷ Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002; Galston, William, "Liberal Virtues Kantian Constructivism in moral theory", *The American Political Science Review*, vol. 82, núm. 4 (dec., 1988), American Political Science Association, pp. 1277-1290; Dworkin, Ronald, "Liberal Community", *77 California Law Review* 479, 1989; en <http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol77/iss3/2>

³⁸ Avineri, Shlomo y De-Shalit, Avner (ed.), *Communitarism and Individualism*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- TOURAINÉ, Alain, *¿Cómo salir del liberalismo?*, España, Paidós, 1999.
- ALASDAIR, MacIntyre, *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001.
- GUTMAN, Amy, (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994
- GIDDENS, Anthony *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1994
- _____, *UN mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, España, Taurus, 1999.
- MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía y pluralismo, democracia radical*, España, Paidós, 1999.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 2001.
- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, versión española de Néstor A. Míguez, México, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1977.
- JELIN, Elizabeth, "La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad", en JELIN, E. et al., *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- FARREL, Martín Diego, *Utilitarismo, liberalismo y democracia*, México, Fontamara, 1997.

- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, 2003.
- DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- RAWLS, John, *La justicia como equidad, una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.
- STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, México, Gernika, 1991.
- MERQUIOR, José G., *Liberalismo viejo y nuevo*, México, FCE, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, España, Paidós, 1999.
- KLEISING-REMPEL, Úrsula (coord.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996.
- OLIVE, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM-FCE, 1993.
- _____, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- SANDEL, Michael J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, trad. de María Luz Melón, Barcelona, Gedisa, 2000.
- WALZER, Michael, *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- WIEVIORKA, Michel, "Is Multiculturalism the Solution?", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5, septiembre, Routledge, 1998
- BOBBIO, Norberto, *Las ideologías y el poder en crisis: pluralismo, democracia, socialismo, comunismo*,

- tercera vía y tercera fuerza*, trad. de Juana Bignozzi, Barcelona, Ariel, 1988.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo, *Ensayo sobre liberalismo y comunitarismo*, México, Fontamara, 1999.
- NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988.
- BREÑA, Roberto, "El debate entre el liberalismo y el comunitarismo", *Política y Gobierno*, México, CIDE, vol. II, núm. 2, 1995.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GOYARD-FABRE, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, en particular "Introduction", 1983.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *Liberations and Comunitarians*, Cambridge, Oxford, Blackwell, 1992.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1985.