RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Soriano, Ramón

Los derechos de las minorías culturales

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Soriano, R., Mora, J. (1999). Los derechos de las minorías culturales. Revista de ciencias sociales, (10), 117-141. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1133

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Los derechos de las minorías culturales

Ramón Soriano* y Juan Mora**

1. Las perspectivas fundamentadoras de los derechos de las minorías culturales: la tolerancia, la solidaridad y el interculturalismo

Cuando hablamos de minorías culturales nos referimos tanto a las minorías nacionales –culturas históricas circunscritas territorialmente dependientes de una estructura de poder externo–, como a las minorías étnicas emigradas –colectivos que abandonan su país originario para residir en otro lugar, donde se asienta una cultura distinta–. Y cuando tratamos de encontrar unos fundamentos para la defensa de los derechos de estas minorías, solemos citar la tolerancia, la solidaridad o el interculturalismo, según el estatus jurídico y el plano de igualdad con la mayoría social que les concedamos. Fundamentos que son, al mismo tiempo, valores que debe perseguir el ordenamiento jurídico del derecho de las minorías. Veamos la razón de ser y el alcance de estos fundamento–valores.

2. La tolerancia: virtud y valor jurídico. Tolerancia y minorías culturales.

La tolerancia es uno de los conceptos jurídicos de mayor grado de polisemia, que mucho recuerda al concepto de dignidad de la persona. Las definiciones de los conceptos, jurídicos y no jurídi-

* Catedrático de Sociología del Derecho y de Filosofía del Derecho, Universidad "Pablo de Olavide" de Sevilla.

** Profesor asociado de Sociología del Derecho y de Filosofía del Derecho, Universidad de Huelva. Profesor numerario de Filosofía en el IES.

cos, es nominal, esto es, se refiere al uso de lenguaje del concepto en una cultura determinada. En el caso de la tolerancia, el nominalismo afecta al espacio y al tiempo; no se entiende lo mismo por tolerancia en cada sistema de derecho; tampoco se ha entendido lo mismo en la historia de las ideas jurídicas y en la propia historia del derecho. En este sentido, es posible concebir tres etapas sucesivas en la configuración del concepto jurídico de la tolerancia, como veremos.

La tolerancia es una virtud y un valor del derecho, siendo objeto de consideración desde la teoría ética y la teoría jurídica. En general, puede observarse en los escritos éticos una concepción más favorable de la tolerancia como virtud que consagra el respeto recíproco en un mismo plano que en los escritos jurídicos, que la sitúan en una acepción antigua como concesión desde un plano superior que hace el tolerante a quienes de él dependen.

La tolerancia como virtud es la actitud de quien reconoce la dignidad de los demás; esta actitud presupone el respeto a los demás: a sus ideas, actitudes, estilos de vida; una virtud interrelacional, noble y positiva para la convivencia. Para I. Fetscher (1994, p. 143) la tolerancia no significa indiferencia hacia los demás, sino "el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferente".

Como valor jurídico la tolerancia significa la no interferencia en los comportamientos ajenos por respeto a la dignidad de los demás. La tolerancia sirve de base a las libertades (los derechos humanos de la primera generación), porque estas libertades desarrollan en múltiples facetas el respeto y reconocimiento de los demás en un plano de igualdad. En este contexto, la tolerancia es un valor jurídico muy próximo al de la libertad, con el que a veces se la identifica. La tolerancia es un presupuesto de la libertad; se reconoce la libertad o libertades de los otros porque se es tolerante.

La tolerancia conecta con las dimensiones negativa (respecto de los poderes públicos y particulares) y de omisión (respecto del sujeto) de las libertades. Libertad negativa es la no interferencia ajena en el ejercicio de la libertad, como la libertad de culto sin ser molestado. Libertad de omisión es la libertad de no hacer, como la libertad de no declarar contra sí mismo. La tolerancia se

aproxima a estas facetas de las libertades, porque se es tolerante cuando no se interfiere en las libertades ajenas y no se obliga a actuar a otros contra su voluntad. La tolerancia comporta el respeto al ejercicio de las libertades ajenas. La tolerancia abarca otras facetas distintas a las enunciadas, pero el hombre de la calle identifica más la tolerancia con el no interferir y el dejar hacer en los pensamientos y acciones de los demás. Consecuencia de la tolerancia es el pluralismo; cuando falta, hay dogmatismo, en los planos éticos y jurídicos. El pluralismo jurídico significa el reconocimiento de la diversidad, que trae causa de la tolerancia, pues sin tolerancia no habría pluralismo.

En conclusión, desde la perspectiva socio-jurídica hoy la tolerancia no tiene en los textos jurídicos fundamentales la presencia de que gozaba en los siglos XVII y XVIII, aunque toma cuerpo en otros valores que desarrollan su concepto, como la libertad y el pluralismo.

En la doctrina jurídica actual se ha desvalorizado la tolerancia, al ser concebida como una actitud del tolerante situado en un plano superior a los tolerados, siendo anterior a la existencia de los derechos. Ésta es la opinión reiterada por J. de Lucas (1992), entre nosotros, que contrapone tolerancia y derechos; la tolerancia supone la negación de los derechos; cuando llegan los derechos, ya no es necesaria la tolerancia; la tolerancia ha contribuido además a retrasar el reconocimiento de los derechos; en la medida en que el poder tolera se retrasa la llegada del derecho, ya que el acto tolerante del poder es revocable. Finalmente, contrapone el pluralismo jurídico a la tolerancia; mientras en ésta no hay derechos, en aquél se produce una coexistencia de derechos.

También adopta parecida reflexión E. Vidal (1995), al asegurar que la tolerancia termina cuando comienzan los derechos, si bien distingue entre tolerancia débil y tolerancia fuerte, siendo esta última fuente de derechos.

No estamos de acuerdo del todo con estas apreciaciones por tres razones:

a) Consideramos que estas opiniones miran la tolerancia desde el lado del poder exclusivamente; no desde el lado de quienes obligan al poder a ser tolerante, en primer término, y a recono-

cer el derecho, en segundo lugar. La tolerancia se enmarca en las relaciones poder/súbditos, en las que el poder tolera porque los súbditos presionan para obtener el derecho; la tolerancia es la etapa previa y necesaria para la conquista del derecho; sin ella no se llegaría al derecho. La tolerancia aumenta la capacidad normativa de la pretensión del derecho. Decir que retrasa el reconocimiento del derecho como hace J. Lucas es negar la existencia de un proceso ascendente en la conquista de los derechos, en el que la tolerancia desarrolla una función decisiva.

b) Por otra parte, no supone el pluralismo jurídico la conquista definitiva de la tolerancia, porque los pluralismos suelen evolucionar e ir a menos, convirtiéndose en intolerantes, al menos con ciertas minorías. El pluralismo como hecho real y consumado es una utopía. Se pone como ejemplo de libertad religiosa el pluralismo religioso de las colonias americanas, que huían de los fuertes dogmatismos europeos, pero este pluralismo hacía aguas con los no cristianos, que eran echados ideológicamente al fuego del infierno. En la Europa plural contemporánea ya conocemos el trato jurídico discriminatorio dispensado a los emigrantes y a las minorías dentro del Estado.

c) Tal acepción de la tolerancia es reductiva, porque responde además a una acepción histórica y primaria de la misma: la tolerancia preliberal, de la que surge la libertad religiosa ya en el siglo XVI con una serie de pactos de religión que en Francia y en Alemania reciben el nombre de pactos de tolerancia; pactos que intentan poner fin a las luchas de religión, de las que tan prolífico ha sido el siglo XVI europeo. Pero sucede que incluso en esta primera etapa se habla tanto en los textos doctrinales como en los positivos de "derecho a la tolerancia", considerándose la tolerancia como un derecho propiamente dicho.

3. El concepto evolutivo de tolerancia. La contraposición tolerancia/derechos

La mejor forma de comprender el alcance de la tolerancia es abordarla en una perspectiva histórica, en la que cabe situar va-

rias etapas, indagando si aún es un concepto rescatable para la fundamentación de los derechos de las minorías culturales

a) La tolerancia preliberal o concesión de derechos revocables desde un plano superior del tolerante; es la tolerancia religiosa, muy limitada, en un plano de verticalidad en la que el poder público dominante permite otras profesiones religiosas distintas de la religión oficial del Estado; así es la tolerancia reconocida en el famoso Edicto de Nantes en la Francia del siglo XVI, en el que el rey francés protestante tolera cierta libertad de cultos a los católicos. Esta idea de la tolerancia está presente en la doctrina de la época: Bodino, Grocio, Locke y tantos otros. Éste es también el reconocimiento que aparece en los textos jurídicos de la época.

Esta clase de tolerancia podría ser denominada como tolerancia política, puesto que supone la concesión de una libertad a un pueblo o colectivo como tal, tras una contienda política; no es aún el reconocimiento de un derecho o libertad individuales, de la persona aislada; es la libertad de culto de los católicos, por ejemplo, pero no la libertad individual de creencia religiosa. Se relaciona la tolerancia con el principio de autonomía de una facción importante dentro del Estado.

b) La tolerancia liberal, como derecho general o derecho-marco de los derechos naturales individuales de libertad (las libertades públicas de las constituciones y declaraciones de derechos liberales); el derecho a la tolerancia en el siglo XVIII viene a representar para los derechos naturales de la época lo que representa hoy el derecho a la dignidad de la persona para el conjunto de los derechos fundamentales de nuestra época: es ya una tolerancia horizontal, personal y universal desde el punto de vista formal. La tolerancia liberal podría ser denominada subjetiva o personal, puesto que comporta el respeto a la libertad de la persona como tal y no en función de su pertenencia a un colectivo o grupo; son las personas, individualmente consideradas, las que poseen ya este derecho; por lo que puede hablarse de la universalización de la tolerancia, ya que abarca a todos. Se relaciona ahora la tolerancia con el principio de autonomía personal.

c) La tolerancia posmoderna, una de cuyas principales acepciones es el respeto de la diversidad de las etnias y demás mino-

rías, presupuesto del pluralismo cultural. La tolerancia posmoderna es intercultural y supraestatal. Es producto del conocimiento de la diversidad cultural y de las situaciones deprimidas en las que viven las minorías; supera el ámbito de los nacionales de cada Estado y pretende abarcar un horizonte sin exclusiones, universal. La tolerancia moderna o liberal era más limitada en el plano de la realidad, aun cuando su formulación fuera universal.

La tolerancia es todavía un valor necesario para las minorías culturales, porque el problema de estos colectivos sigue siendo que ni siquiera se los tolera, que no se los deja hacer libremente conforme a sus modos de vida, creencias, tradiciones y normas. La lucha de las etnias ha sido la defensa y conservación de sus señas de identidad contra el acoso de culturas y poderes superiores. El poder dominante interfiere dentro de las minorías imponiendo sus propias reglas más por afán de dominio que por la preterición de prácticas iliberales (que es el argumento acostumbrado).

Esta nueva visión de la tolerancia reclama una legislación para la coexistencia en armonía de las culturas y una aplicación real de esta legislación, porque el gran problema de la profundización en la tolerancia de nuestros días consiste en que es difícil llegar a una legislación para la tolerancia, pero mas aún que esta legislación sea realmente eficaz por una falta de sensibilidad de la sociedad del entorno y especialmente de quienes tienen una mayor y más directa responsabilidad en su aplicación.

Como conclusión, la tolerancia es todavía y probablemente por mucho tiempo una perspectiva fundamentadora de los derechos de las minorías culturales.

4. La solidaridad : virtud y valor jurídico. Solidaridad y minorías culturales

Como virtud la solidaridad supone no sólo el reconocimiento, sino también la ayuda y colaboración. No es solidario el que comprende y reconoce, sino el que actúa en favor de los demás. Soli-

daridad significa compartir. Ser solidario es pues un compromiso con la propia vida. V. Camps (1990, p. 32) define la solidaridad como "valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y necesidades". Es un complemento de la justicia, en el doble sentido de ser condición y fin de la misma. La justicia –dice– se sitúa en un plano de generalidad, que tiene que ser compensado con la solidaridad.

Como valor del derecho no es uniforme la concepción de la solidaridad, pues se ubica en las fronteras de nuestro tiempo, de manera que para unos representa el valor culminante de la configuración de los derechos sociales y el Estado social y para otros es un nuevo valor proyectado hacia el futuro, en gestación, que aún no ha dado de sí sus últimas capacidades.

Hay quienes afirman que la solidaridad es el valor jurídico de los derechos de la tercera generación, en cuya configuración jurídica naciente nos encontramos, y que sólo algunos se atreven ya a sistematizar. Según esta opinión, la solidaridad se situaría en la última fase de la evolución de los valores jurídicos; éstas serían las etapas: la libertad dieciochesca, la igualdad decimonónica y de nuestro siglo, la solidaridad del futuro. Hay quien no ve la solidaridad tan lejos en el tiempo, y la considera el reto del Estado social, a cuya realización no bastan los valores de la libertad y la igualdad (J. G. Amuchástegui, 1994, p. 159).

La solidaridad en el derecho comporta el abandono de su carácter superrogatorio, convirtiéndose en jurídicamente exigible, y la creación de deberes generales positivos.

La solidaridad deja de ser superrogatoria cuando sus actuaciones no sólo son encomiables, sino exigibles. Acto superrogatorio es el que si se cumple despierta admiración en los demás, pero cuyo incumplimiento no lo hace objeto de sanción. Es un acto voluntario. En la medida en que la solidaridad deje de ser superrogatoria se hace más jurídica y más exigible.

La pérdida del carácter superrogatorio de la solidaridad debe traducirse y complementarse en términos jurídicos en el establecimiento de deberes jurídicos positivos, que sustituyan las normas dispositivas promocionales. Estas normas conceden venta-

jas a quienes las aplican promoviendo un interés social; ventajas de varios signos: exenciones fiscales, reducciones en los seguros sociales, subvenciones, etc. Pero tales normas dependen de la buena voluntad de los ciudadanos, incluso del cálculo de intereses y beneficios particulares, obtenibles a través de las mismas. No son normas de vínculo y exigibles. Sólo cuando las normas establecen deberes positivos es cuando los fines sociales de las mismas están asegurados. Estos deberes positivos son escasos, por lo que el aumento de la sensibilidad social hacia la solidaridad ha tenido que buscar los cauces de la iniciativa particular, suplantando la sociedad civil los huecos de las normas de derecho.

La solidaridad es el valor jurídico tradicional que mejor protege a las minorías culturales, porque éstas no sólo demandan la no interferencia y respeto a sus formas de vida, sino la colaboración y ayuda de los poderes públicos. La tolerancia, como respeto y reconocimiento de las minorías, en una acepción estricta, sería insuficiente.

5. De la diversidad cultural al interculturalismo

Interculturalismo es una de las fórmulas posibles para identificar la coexistencia de las culturas en un plano de igualdad ante el derecho; se trata de coexistencia exigida por el derecho, normativa, no de una mera coexistencia fáctica.

También valdría el término "pluralismo cultural", que algunos rechazan por parecerles que esconde resabios liberales, que no se acomodan bien con el reconocimiento y coexistencia de las culturas. No veo este problema, porque pluralismo es un género, que tanto vale para referirse a los conceptos liberales (pluralidad de fuentes del derecho, pluralismo político, etc.) como a los propios de una sociedad multicultural, y así podría hablarse de un pluralismo cultural; es una expresión que, a mi modo de ver, tanto es aplicable a los individuos como a los grupos y a las culturas; no veo la necesidad, como quiere J. de Lucas, de reducir el alcance semántico de este término.

E igualmente otros prefieren la expresión "multiculturalismo", hoy muy empleada, que no me parece afortunada, porque puede ser confundida con la mera diversidad de las culturas como realidad fáctica. Multiculturalismo subraya una idea descriptiva de diversidad cultural, en tanto interculturalismo se refiere a un sentido prescriptivo de relaciones entre las culturas. Con todo, como se ha dicho, es una expresión que ha tenido fortuna, y que goza del crédito de haber servido de título de uno de los libros más citados de R. Taylor: *Multiculturalism and the politics of recognition* (1992).

Se trata evidentemente de opciones personales terminológicas, pues no hay coincidencia en la doctrina; así J. Rex (1993, pp. 121-123) prefiere, como otros, la expresión "sociedad multicultural", sinónimo de relaciones de igualdad entre las culturas, que contrapone a "sociedad plural", fórmula admisible en una sociedad colonial, donde caben diversos grupos étnicos bajo un sistema político dominante. En la primera clase de sociedad hay desigualdad en la distribución del poder político y económico, regido por la cultura dominante; en la segunda los grupos étnicos y las naciones (expresiones del autor) comparten la gestión del poder.

Interculturalismo contiene una idea de relación entre las culturas, que se ajusta a la idea de una coexistencia normativa, y tiene a su favor que es frecuentemente empleada. Es la expresión que voy a utilizar para referirme a las relaciones de las culturas en un plano de igualdad ante el derecho. El interculturalismo sería así la última etapa de un largo recorrido, que comenzó con la mera tolerancia. Con la tolerancia las culturas alcanzan el respeto; con la solidaridad, la ayuda y la colaboración de los poderes públicos y los particulares; con el interculturalismo, finalmente, el reconocimiento en un plano de igualdad.

El interculturalismo representa el reconocimiento jurídico en el plano de la igualdad de la diversidad cultural, del conjunto de las culturas existentes. Significa la dimensión normativa de la diversidad de culturas, que es la simple constatación fáctica de las culturas existentes. Las minorías culturales no piden que se las tolere, sino que se las reconozca en plano de igualdad en el ámbito del Estado: el reconocimiento a la igualdad de raza, religión,

derecho, lengua, creencias, modos de vida, etc., en las relaciones con otras culturas.

Ahora bien, el interculturalismo es una meta, como se ha indicado, y un punto de salida, porque el interculturalismo está por construir; hay muchos ámbitos dentro de este proceso de reconocimiento y no todos señalan los mismos. Ha sido un tema muy debatido el de las esferas del reconocimiento intercultural, que ha sido reservado por muchos a la esfera privada y no a la pública, con lo que se produce la escisión entre diversidad e igualdad culturales en lo privado y desigualdad cultural y cultura dominante en lo público. El interculturalismo pasa por una sucesión de esferas interculturales.

Este reconocimiento de la igualdad de las minorías, del trato igual, se refiere a una materia innegociable (Gianni y Tarchi, autores italianos, han insistido en la innegociabilidad de este tratamiento de derechos básicos). No se trata de intereses que pueden ser discutidos. Las minorías no negocian su lengua, su religión, su etnia, su propio derecho, y no lo hacen porque pertenecen a su propia identidad, y las identidades son innegociables. Ello trasluce la enorme carga conflictiva de las peticiones de las minorías. No son peticiones de mercado y sujetas a tráfico y a voluntades.

Al ser una materia innegociable los derechos sustantivos de las minorías, se produce un difícil antagonismo intercultural en cuanto la cultura occidental también considera innegociables ciertos derechos sustantivos, como son los derechos humanos. Este antagonismo ha puesto de moda la cuestión de la universalidad de los derechos, que ha sido entendida más concretamente como la universalidad de los derechos humanos de nuestra cultura occidental extensible a las demás culturas

6. Interculturalismo y posiciones críticas: imperialismo, aldeanismo e interculturalismo

Así tenemos que este último y decisivo fundamento de los derechos de las minorías culturales, el interculturalismo, se topa de

lleno con el análisis de modelos de interrelación de las culturas, en los que caben posiciones de dominación, de aislamiento y de diálogo intercultural (plano sociológico), que se corresponden con posiciones de etnocentrismo, aldeanismo cultural e interculturalismo (plano antropológico), absolutismo ético, relativismo ético y ética mínima común (plano ético), y finalmente imperialismo jurídico, localismo jurídico cerrado y patrimonio jurídico común (plano jurídico).

Nos interesa el último plano, el socio-jurídico, ya que el tema de exposición se refiere a los derechos de las minorías culturales. En éste podemos distinguir las siguientes posiciones:

1. La cultura dominante se siente superior y considera que sus derechos básicos son derechos universales y universalizables, que consiguientemente deben ser transpolados a las culturas inferiores. Con esta concepción se crean las bases para el imperialismo jurídico: el derecho perfecto encuentra en su perfección la legitimidad para imponerse.

El imperialismo jurídico ha estado presente en los propósitos de las grandes potencias en general y especialmente en las metrópolis colonialistas, que expandían su poder a las colonias y con el poder el derecho propio. El derecho perfecto del colonizador destruía los derechos autóctonos de los pueblos conquistados. Ésta ha sido la práctica habitual de la historia de las colonizaciones en todos los lugares del planeta: América latina, Australia, Canadá, India, etc. Podemos hablar de grados de imperialismo jurídico, pero el imperialismo ha sido la forma jurídica de relación de la metrópoli con sus colonias.

La lista de juristas representativos de la filosofía imperialista del derecho sería interminable. Los juristas serviles a los propósitos colonizadores han fundamentado la imposición del derecho en dos ideas básicas: es un medio de integración de la sociedad, cuando ésta es heterogénea, y la unificación jurídica posibilita la racionalización y perfección del derecho.

Desde la sociología jurídica se ha destacado la universalidad y los peligros del imperialimo jurídico. M. Galanter subraya el contraste entre el imperialista derecho moderno frente al tolerante de-

recho-premoderno, en el que las leyes convívían con las costumbres locales; un derecho moderno que encierra en sus caracteres la idea imperialista: "uniforme, contractual, universal, jerárquico, burocrático, racional, profesional, corregible, político (estatal) y autónomo" (1980, pp. 234-235). Y M. Trubek (1980, p. 246) dice de este derecho moderno que se caracteriza por ser etnocentrista y evolucionista, avalando estas cualidades las intenciones proselitistas.

En la actualidad el imperialismo del derecho aparece mas descafeinado. Hay voces que hablan más de la necesidad de preservación y defensa de la cultura y el derecho de la civilización superior, como es la civilización occidental (Huntington, 1997, pp. 372-373), o que piensan que hay que sustituir el imperialismo jurídico por un universalismo del derecho propagado por medios pacíficos (objeto de análisis del punto tercero de este epígrafe). Pero, de hecho, el imperialismo jurídico sigue vigente, con métodos más refinados, tanto en las relaciones de los pueblos de la comunidad internacional como en las relaciones internas del Estado con sus culturas y minorías.

2. No existen culturas superiores a otras; todas están en el mismo plano de la valoración ética; tampoco hay valores o derechos universales y universalizables, sino que éstos tienen valor, sentido y alcance dentro del contexto de una cultura determinada. Por lo tanto, se impone la singularidad de cada cultura, porque sólo para ella vale su sistema de cultura, incomprensible e inútil para el resto de las culturas.

En esta posición hay una serie importante de comunitaristas que oponen al universalismo de los derechos, a un concepto universal de derecho de validez intemporal y espacial, el relativismo de los valores y los derechos; valores y derechos valen y sirven dentro de una cultura concreta y para dicha cultura. Es un tópico citar aquí a Charles Taylor como exponente de esta visión.

Taylor contrapone la igualdad de las culturas a la igualdad de los individuos, uno de los pilares del liberalismo de todos los tiempos. Para el liberalismo todas las personas son iguales, de donde deriva que poseen la misma dignidad. La propuesta de Taylor es otra, al parecer contradictoria con el liberalismo: la per-

sona es en función de una cultura, previa a la misma persona, singular y diferenciada de otras culturas, de donde deriva el reconocimiento de la igualdad de las culturas.

Taylor ataca el liberalismo individualista en varios frentes. En primer término le critica su sentido discriminatorio y demagógico, ya que el tratamiento igual desconoce las diferencias culturales (discriminación) y además se erige en una suerte de ideología concreta revestida falsamente de universalidad y racionalismo (demagogia) (1993, p. 66).

En segundo término, le achaca la futilidad de los conceptos de bien y fin: la neutralidad del concepto liberal de bien y el particularismo del concepto liberal de fin, mientras que las culturas tienen una idea concreta (no neutra o aséptica) de bien, que hay que proteger, y un fin colectivo, que atañe a todos los miembros de la cultura (1993, pp. 82 y ss).

El igual reconocimiento de las culturas exige una presunción sin prejuicios de que todas las culturas son valiosas. Es un principio general de Taylor en la ponderación de las culturas. No reconocer este carácter valioso de las culturas obedece a un prejuicio consistente en valorar las culturas ajenas con los criterios de las propias culturas. Yo me atrevería a añadir un punto más a la reflexión del canadiense: no es que todas las culturas sean valiosas (cuestión aparte en la que ahora no entro es la de la razón de su valor), sino que cada una de las culturas es singular y particularmente valiosa; cada cultura tiene aspectos más valiosos que las otras en la misma medida en que las otras tienen otros aspectos más valiosos que la primera.

Se enfrenta Taylor a quienes defienden una zona de culturas compartidas oponiendo la anterioridad e innegociabilidad de la identidad cultural, que no admite componendas. Es ésta una de las ideas que más motivan la inclusión de Taylor dentro del aldeanismo o localismo en las relaciones interculturales. La defensa del particularismo de las culturas por parte de Taylor surge en una polémica con J. Habermas. Éste había sostenido la posibilidad de una "cultura pública común" o un "patriotismo constitucional", que operaría en la esfera pública, dejando las identida-

des culturales para el ámbito privado. Taylor dirá que este propósito es inconsecuente, porque no es posible un criterio filosófico, a priori, de la identidad de los pueblos. La identidad es previa a la organización política y no depende de ella. Un pueblo puede cambiar de estructura política siendo el mismo, conservando su identidad. Las identidades de las culturas sólo cambian en los grandes períodos de la historia (1992, pp. 62, 65).

3. Hay un patrimonio común y mínimo de derechos para todas las culturas; una especie de reserva mínima de derechos, que deben ser respetados y propagados, y cuya extensión a todas las culturas justificaría prácticas paternalistas. La apertura y relaciones de las culturas contribuirán pacíficamente a la adopción universal de este patrimonio jurídico común, que suele hacerse coincidir con los derechos humanos occidentales. Es la posición que defiende un universalismo de derechos, si bien este universalismo no se impone, como en el punto primero de este epígrafe. Es un universalismo a priori y racionalista, concebido por la cultura dominante (dominio en términos intelectuales), y que a través del conocimiento, el diálogo y las relaciones interculturales será asumido por las culturas inferiores. A diferencia también del punto siguiente, el patrimonio o reserva de derechos ya está en la cultura superior, y desde ella será proyectado a las culturas inferiores.

En esta tercera posición la lista es abundante, y vamos a escoger a un autor en lengua castellana, que se ha ocupado del tema de las minorías culturales.

E. Garzón Valdés defiende en una serie de escritos una zona de coto vedado para todas las culturas, a las que llegarían las culturas dialogantes que adopten un culturalismo en sentido débil. El coto cerrado está representado por los derechos humanos que protegen las necesidades básicas de las personas, que sería la zona innegociable y que justificaría acciones paternalistas para erradicar creencias y prejuicios de ciertas culturas que llevan a la lesión de los derechos humanos.

Los derechos universales tienen lugar en una sociedad homogénea, esto es, una sociedad que satisface los derechos derivados de las necesidades básicas (naturales y derivadas) de los indivi-

duos de una sociedad (1993, p. 45). El alcance de estos derechos universales, el coto cerrado de los derechos humanos, exige deberes a las autoridades nacionales y autóctonas, es decir, a las autoridades del Estado y a las de las poblaciones autóctonas. A las primeras impone el deber de homogeneización consistente en hacer partícipes a todos los individuos del Estado de los derechos para satisfacer sus necesidades básicas. A las segundas impone el deber de dinamicidad consistente en transformar ciertas formas de conducta de sus culturas para hacer posible el principio de homogeneización, informando a su pueblo de las consecuencias del rechazo de tal principio (*ibid.*, p. 51).

Garzón rechaza la identificación de legitimidad y legitimación (que lo que es internamente legítimo en cada cultura posea una legitimidad ética externa), porque la legitimación de actitudes y creencias internas en cada cultura no sirve como criterio general de lo éticamente debido, la contraposición de absolutismo ético y relativismo ético (quien no acepta el relativismo es un absolutista), porque puede darse un universalismo ético respetuoso con las peculiaridades de cada cultura, y las pretensiones del comunitarismo en sus diferentes versiones, porque el individuo como agente moral tiene prioridad sobre la sociedad.

Concluye el jurista argentino que no es buena estrategia para los pueblos indígenas de América Latina encerrarse en la defensa a ultranza de su propia cultura y la proclama de su identidad cultural, en consonancia con los deberes impuestos a las autoridades nacionales e indígenas.

Este alegato de Garzón y sus deberes derivados necesitan una matización desde un contexto histórico y sociológico. Desde un contexto histórico, porque el cierre de las culturas minoritarias y dependientes, como las de América Latina, obedece a la beligerancia de la cultura nacional dominante y al uso discriminatorio de su derecho e instituciones en su aplicación a las culturas minoritarias; el cierre cultural se produce como medio de protección frente a ajenas vejaciones.

Desde un contexto sociológico, porque la pretensión universalista de un fondo común de derechos puede presentarse con una

carga ideológica de prejuicios no advertidos precisamente por la cultura dominante; difícilmente puede uno liberarse de los propios prejuicios culturales; aquí vale la frase evangélica de "ver la propia viga en el ojo ajeno"; un observador externo no está libre de prejuicios. Podría así decirse que tanto prejuicio cabe en el occidental que descalifica la pena de azotes practicada entre los aborígenes americanos, como en el aborigen que descalifica la pena de privación de libertad o encierro reconocida en todos los códigos penales europeos. Un indígena puede preferir una decena de azotes, incluso en una plaza pública, a una semana de encierro, y verá más racional y ética la condena a socorrer y trabajar para las víctimas que vivir encerrado entre rejas inútilmente.

El discurso de Garzón, en síntesis, es excesivamente teórico, porque da la impresión de establecer una relación racional entre la cultura superior que ofrece y la inferior, que es ilógica, si no acepta el ofrecimiento. De ahí que justifique el paternalismo de la cultura superior. Deja a un lado las experiencias históricas de la relación sociológica cultura dominante/cultura dominada, y todo lo que ello lleva consigo.

4. Las culturas son diferentes, pero no tanto que no puedan mantener entre sí relaciones de mutuo beneficio; las relaciones interculturales harán a cada cultura más rica; las culturas deben relacionarse y conocerse, e intentar establecer un patrimonio común de concepciones y a ser posible de principios y/o derechos compartidos dentro del respeto mutuo intercultural.

En contraste con los puntos primero (imperialismo jurídíco) y tercero (universalismo jurídico) se trata ahora de un viaje común de las culturas a la búsqueda de una tierra por descubrir donde asentar unas relaciones recíprocas y un código –de principios o de preceptos– mínimo y compartido, salvando y dejando aparte las diferencias culturales. En este caso, el derecho común y compartido está al final del itinerario; es un derecho a posteriori y a término, distante del universalismo de derechos, concebido a priori, coto vedado que no puede ser menoscabado en el diálogo intercultural.

Ésta es la opción que nos parece más plausible, y que va a ser objeto de un análisis detenido en los epígrafes que siguen.

7. Interculturalismo, diálogo intercultural y compromisos de las culturas

El interculturalismo es una llamada a las relaciones de las culturas dentro de un plano de igualdad y mutuo respeto. Estas relaciones se asientan en el compromiso recíproco, que no puede desconocer, porque sería hacer un brindis al sol, las desigualdades de hecho de las culturas como punto de partida. El compromiso es la consecuencia del diálogo intercultural, donde tiene que haber mucho de negociación y de rechazo de actitudes enfrentadas. Con razón afirma G. Zincone (1992, p. 235) que el índice democrático de un país reside en la relación entre extranjeros residentes de largo tiempo y votantes.

Problemas a superar en este proceso de diálogo intercultural para llegar al compromiso son numerosos y de varia naturaleza, de parte de la cultura dominante y de las culturas minoritarias. Más desde luego venidos de la primera que de las segundas. La apelación a la memoria histórica es un fácil e inesquivable recurso contra quienes prediquen un reparto de responsabilidades a partes iguales. Me atrevería a indicar algunos problemas básicos.

De parte de la cultura dominante: a) las restricciones legales al reconocimiento intercultural, b) el rechazo social de los miembros de dicha cultura a las medidas aperturistas desde el poder favorables a la mejora de la situación de las culturas dominadas, c) las técnicas de asimilación a la cultura dominante y de integración social en la misma como requisito del reconocimiento intercultural.

Del lado de las culturas minoritarias: a) el rechazo de los sectores fundamentalistas al diálogo intercultural, y b) el mantenimiento de prácticas que atentan claramente contra la vida e integridad de los miembros de las minorías.

Veamos estos cinco puntos conflictivos para la construcción de una sociedad intercultural.

1. Las restricciones legales suponen tanto la oposición al reconocimiento jurídico de las minorías como el impedimento una vez obtenido dicho reconocimiento; es frecuente ver que la cultu-

ra dominante concede, después de años de lucha de las minorías, un derecho o garantía, al que después somete a tal criba de controles y limitaciones que tales concesiones terminan en letra muerta de la ley, en puro engaño.

Las restricciones legales son causa de las posiciones encontradas de la mayoría dominante y la minoría dominada, del nacional del Estado y el miembro de la minoría cultural, del ciudadano y el extranjero emigrante. Los primeros consideran a los segundos sujetos primarios de una cultural irracional; los segundos se encierran en la supravaloración de su propia cultura. Cuando estas actitudes se radicalizan, afloran posturas dogmáticas, que impiden cualquier relación intercultural.

Las restricciones legales son un hecho frecuente; cuando se levantan o aminoran no es producto de las convicciones o de la conveniencia del diálogo y el compromiso, sino del interés de la mayoría dominante: porque interesa atender a determinadas carencias de mano de obra u ocupar puestos vacíos en determinadas instituciones o empresas. A estas razones obedece el aperturismo de ciertos países que están sufriendo los efectos de una baja de natalidad.

Los Estados Unidos han sido frecuentemente citados como ejemplo de aperturismo al facilitar el acceso de los extranjeros; sin embargo, las razones no residen en lo que venimos llamando interculturalismo, sino en la conveniencia de la mayoría dominante, aun cuando esta conveniencia no consista tan sólo en cubrir puestos de trabajo sino también en cuestiones ideológicas, como ha puesto de manifiesto M. J. Miller (1992, pp. 254-257), que achaca la generosidad a la necesidad de mano de obra cualificada, al liberalismo americano y a la concepción del papel que los Estados Unidos deben desempeñar en el orden internacional.

Alemania es un ejemplo histórico de una falta de actitud abierta, de compromiso compartido, porque ha mostrado especial dureza, en contraste con otros países europeos, en la concesión de derechos políticos y la ciudadanía a los emigrantes, incluso a los emigrantes residentes durante largos años en Alemania, muchos de ellos trabajadores establecidos en Alemania producto de emigraciones históricas. Incluso se ha dado la cir-

cunstancia de que los derechos políticos en la esfera exclusivamente municipal concedidos a las minorías emigradas con exigencia de fuertes requisitos por algún Estado alemán han sido después revocados por la Corte constitucional alemana por entender que la concesión a través de una ley votada en el Parlamento de un Estado era inconstitucional y exigía la aprobación en referéndum nacional. Por otra parte, la concesión de la nacionalidad alemana al "extranjero" entraña uno de los mayores sacrificios, no exigido por otros estados: el abandono de la ciudadanía del país de origen.

Esta posición de fuerza del poder público a favor de la mayoría dominante nada contribuye al diálogo intercultural, máxime cuando los contingentes emigrados son numerosos. En Alemania en 1990 había tres millones de extranjeros residentes con un mínimo de diez años (fuentes de R. Schmuhl: 1993, pp. 107-108); en 1992 los musulmanes representaban el 3 % de la población, y las minorías emigradas, en su conjunto, el 7,8 % (fuentes de V. Götz, 1993, pp. 186-187).

Tampoco España se salva de las acusaciones de restricciones legales, si bien la jurisprudencia ha tenido en nuestro país un sentido de actuación contrario al que hemos visto en Alemania. La ley orgánica 7/1985, del 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España imponía grandes limitaciones a los extranjeros en el ejercicio de los derechos de reunión y manifestación, de asociación, de libertad política, de acceso a las funciones públicas y al trabajo, que han sido corregidas por el Tribunal Constitucional, declarándolas inconstitucionales (sentencia 115/1987, del 7 de julio).

2. De poco sirve el reconocimiento jurídico si no va acompañado de un cambio sociológico de actitudes consecuente con el mismo, comenzando por los propios poderes del Estado más cercanos al contacto con las minorías (policía y fuerzas de seguridad, abogados, jueces, funcionarios, etc.) y terminando en la sociedad en su conjunto. Los poderes públicos tienen una responsabilidad y unos cauces de actuación que van más allá del mero reconocimiento para llevar a la sociedad a un cambio de actitud

con las minorías. Si no es así las políticas de reconocimiento y mejora de la situación de las minorías culturales (de la minoría nacional y de la minoría étnica, del indio y del emigrante) fracasarán estrepitosamente, como ha sucedido tantas veces.

La ineficacia del reconocimiento de los derechos de las minorías procede de varios frentes: a) la legalización y reglamentación obstruccionistas al reconocimiento dispensado en las constituciones y normas fundamentales, b) la política de brazos cruzados (cuando no insidiosa) de los poderes públicos –funcionarios, jueces, policía, etc.–, debido a las presiones sociales o a ideologías elitistas o racistas, y c) las actitudes xenófobas de la sociedad en general o de determinados sectores sociales.

3. Las técnicas de asimilación de la cultura dominante ofrecen dos problemas graves de entrada: la falta de respeto a un plano de igualdad de las culturas, porque el propósito asimilador puede verse desde la minoría como una posición de cultura superior, y el condicionamiento de las concesiones de mejora a cambio de una integración en la cultura dominante. La asimilación comportaría así dos actitudes vistas desde la minoría: la prepotencia y el chantaje

Las estrategias de asimilación deben ser respetuosas y cautas en el horizonte del diálogo y el compromiso conducentes al interculturalismo; ofrecidas siempre desde la tolerancia y sin trampas añadidas, que tarde o temprano serán descubiertas por las minorías. Incluso el propio término "asimilación", tan traído y llevado por la doctrina, es inoportuno, y debería ser suplantado por otros de menores connotaciones negativas y propósitos disolventes: expresiones que resalten la integración dentro de una sociedad plural, donde no quepa la idea de dos polos opuestos, el dominante y el dominado.

Italia ha sido un ejemplo de pautas de integración de los emigrantes en la cultura italiana, favoreciendo las asociaciones de emigrantes que no se oponían a este fin de la integración sociocultural. La ley italiana 39/1990 reguladora de la emigración establecía fuertes criterios de integración, que deberían reflejar los decretos de desarrollo de la ley. El ejemplo de Italia ha sido seguido por los demás países.

4. El compromiso es más fácil en las culturas carentes de sectores fundamentalistas importantes, pues en todas ellas conviven los sectores moderados y fundamentalistas; del predominio de una u otra clase de sector social depende que sea posible el diálogo entre las culturas; los fundamentalistas velan por la pureza intocable de las tradiciones culturales y no quieren ceder ni un ápice; los moderados están dispuestos a aceptar ciertas pautas comunes, conservando la identidad de su cultura, el patrimonio cultural innegociable.

El fundamentalismo es peligroso en un doble plano. Primero: significa el rechazo del intercambio de las culturas y el fomento del retraimiento o cierre cultural. Segundo: es una fuente de discriminación y violencia, ejercitadas dentro de la cultura, con el empleo de medios para la imposición de las ideas y estrategias fundamentalistas. El fundamentalismo es respecto de la cultura inferior como el imperialismo en relación con la cultura superior. Ambos –fundamentalismo e imperialismo– son formas de dogmatismo.

5. Una parte de los derechos exigidos por las minorías culturales son los derechos a la diferenciación cultural (una de las tres grandes categorías de derechos, junto a los derechos de autonomía y los derechos a la igualdad). El reconocimiento de la diferenciación entraña desde la óptica de los liberales occidentales, a quienes se les llena la boca con la gran conquista de los derechos humanos, el riesgo de que sea un cheque en blanco para convalidar prácticas discriminatorias en el seno de las minorías. En este punto hay que andarse con cuidado para evitar prejuicios propios y situar el problema en su justo lugar. En otra ocasión hemos abordado la difícil cuestión de los límites de los derechos de las minorías, insistiendo en que puede producirse un doble desajuste: el prejuicio no justificado desde la cultura dominante al valorar determinados comportamientos de las minorías y la sensibilidad especial y distinta a la occidental de los miembros de las minorías respecto de prácticas que ellos ven razonables y que son peyorativamente valoradas desde la cultura dominante.

Es necesario comprender, y desde la comprensión valorar. La comprensión, el ponerse en el lugar del otro, del extraño, es un

paso previo al diálogo intercultural. Si no hay un intento de comprensión desde todas las culturas a las culturas ajenas, erraremos en la valoración y probablemente nos acercaremos a posturas dogmáticas. Las prácticas llamadas iliberales, y por lo tanto rechazables según los liberales, son de muy desigual naturaleza. No todo cabe en el mismo saco, porque la parte de los prejuicios es bastante mayor que la de las prácticas injustificables (injustificables, no hay que olvidarlo, tras un proceso de comprensión de la cultura ajena).

Cada cultura tiene su propia idea del honor, de la libertad, de la igualdad... es decir, de lo que llamamos derechos humanos. En principio no es justificable sin más, directamente, rechazar los valores de la cultura ajena, porque no coincidan con los nuestros, con nuestra idea del honor, de la libertad, de la igualdad. En segundo lugar, tampoco se justifican sin más los propósitos educadores para que la cultura ajena asuma nuestros valores que consideramos mejores por proteger a la persona. Toda cultura, cualquier cultura, contiene principios y normas rechazables desde la óptica de las otras culturas: la pena de privación de libertad occidental para las comunidades primitivas, la pena de azote de las comunidades primitivas para las sociedades occidentales. ¿Quién está legitimado y debe educar a los demás? ¿Quién puede arrojar la primera piedra? ¿Cuál es la cultura superior? ¿Superior en qué?

8. La vía posible del interculturalismo fuerte

Lo referido en el epígrafe anterior dice poco en favor del diálogo y compromiso interculturales, y muestra que los obstáculos vienen sobre todo del lado de la cultura dominante. Las relaciones entre las culturas se diseñan desde posiciones previas, ya tomadas e innegociables, de la cultura superior, con una serie de actitudes que semejan a las contenidas en los puntos 1, 2 y 3 del citado epígrafe. En la mayoría de los casos las relaciones interculturales tienen lugar en el marco del respeto de la ideología de la cultura superior, que pretende de las culturas inferiores la asimila-

ción de principios y normas consideradas (por la cultura superior) necesarias.

El panorama, deparado por la historia, ha sido el de una sucesión de culturas dominantes que se imponen y sojuzgan (imperialismo) y de culturas inferiores o minorías, que se encierran en sí mismas para defenderse y autoprotegerse (localismo). Tímidamente en los últimos años se han dado los primeros pasos en el diálogo intercultural, pero desde la posición prevalente de la cultura superior, ofertando a través del diálogo la conveniencia de la recepción por las minorías culturales de un patrimonio de derechos, a los que denomina derechos humanos, derechos universales y expresiones similares. Patrimonio considerado innegociable –"coto vedado"–, que debería ser asumido por las minorías. La cultura superior no está dispuesta a renunciar a su legado histórico, que considera irrenunciable, y considera que, dada su perfección y ámbito protector, será con seguridad asumido por las minorías culturales (culturas deficitarias) a través del dialogo intercultural. Algunos se decantan directamente por la integración de las minorías en los valores de la cultura superior, apoyada por un proceso educador.

Está por construir la cuarta vía: la de un *interculturalismo fuerte*, distante de las posiciones culturales que he denominado imperialismo, localismo e interculturalismo débil. Interculturalismo fuerte que supone un diálogo intercultural de punto cero, sin imposiciones ni reservas, para que las culturas construyan un patrimonio de principìos y normas compartido y común; patrimonio a término del diálogo intercultural.

Esta cuarta vía no sólo exige el reconocimiento y respeto interculturales, que pueden ser adoptados en una perspectiva de endogamias y desigualdades culturales, sino una *común concepción igualitaria de las culturas*, en cuyo seno las culturas partan de cero en reservas y requisitos previos, sin cartas en la bocamanga, dispuestas a someter a crítica reflexiva el propio legado histórico y a comprender sin prejuicios y posiciones previamente tomadas el legado de las demás culturas concurrentes, y donde las culturas puedan enseñar y aprender a la vez. Si, al final del camino,

tras el intercambio, se llega a la adopción de un patrimonio jurídico común y libremente asumido, nos habremos situado en la senda del que hemos llamado interculturalismo fuerte. ◆

BIBLIOGRAFÍA

Bonazzi, T. y Dunne, M. (eds.) (1994), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturalli*, Bolonia, Il Mulino.

Camps, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral.

González Amuchástegui, J. (1994), "Solidaridad y derechos de las minorías", en J. M. Sauca (ed.), *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Madrid, Escuela Libre Editorial.

Fetscher, I. (1994), *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa.

Galanter, M. (1980), "A Modernização do Direito", en C. Souto y J Falção (comps.), *Sociologia e Direito*, San Pablo, Livraira Pioneira Editora, pp. 233-243.

Garzón, E. (1993), *"El problema ético de las minorías étnicas"*, en Olivé (ed.),

Götz, V. (1994), *"Multiculturalismo e valori costituzionali in Germania"*, en T. Bonazzi y M. Dunne (eds.), *op. cit.*, pp. 185-201.

Huntington, S. P. (1997) *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.

Lucas, J. de, "Para dejar de hablar de la tolerancia", *Doxa*, Nº 11, pp. 117-126.

Miller, M. J. (1992) "La politique américaine: la fin d´une èpoque?", en J. Costa-Lascoux y P. Weil (eds.), *Logiques d´États et immigrations*, París, Éditions Kimé, pp. 251-259.

Rex, J. (1994), *"La sociologia politica di una società multiculturale: l´esempio britannico"*, en T. Bonazzi y M. Dunne (eds.), *op. cit.*, pp. 121-145.

Schmuhl, R. (1994), *"L´America e il multiculturalismo"*, en T. Bonazzi y M. Dunne, *op. cit.*, pp. 105-121.

Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and "the politics of recognition"*, Princenton, Princenton University Press.

——— (1993), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milán, Anabasi.

Trubek, D. M. (1980), "Para uma teoria social do Direito. Ensaio sobre Direito e Desenvolvimento", en C. Souto y J. Falção (comps.), *Sociologia e Direito*, *op. cit.*, pp. 243-255.

Vidal, E. (1995), *Tolerancia, pluralismo, minorías, Derechos y Libertades.*

Zincone, G. (1992), *Da sudditi a cittadini*, Bolonia, Il Mulino.