

MULTICULTURALISMO Y TOLERANCIA A LAS RESTRICCIONES INTERNAS

MULTICULTURALISM AND TOLERANCE OF INTERNAL RESTRICTIONS

SEBASTIÁN RUDAS¹

RESUMEN

Una crítica común al multiculturalismo señala que este es tolerante con las restricciones internas, esto es, con restricciones a los derechos básicos de integrantes de las minorías vulnerables al interior de las minorías culturales. Este artículo responde a esa crítica, identificando tres motivaciones que fundamentan al multiculturalismo como teoría política normativa – comunitarista, pluralista, individualista – y argumentando que la tolerancia con las restricciones internas solo es compatible con la primera y la tercera. Argumento también que la tolerancia con las restricciones internas del multiculturalismo individualista no es consecuencia de la lógica normativa de esta concepción de la justicia y, por lo tanto, no se ve afectado por la crítica. De esta manera, el artículo reivindica al multiculturalismo individualista como una teoría de la justicia y sugiere su relevancia para analizar preguntas de justicia social de los pueblos indígenas de América Latina.

Palabras llave: Minorías culturales; Opresión; Liberalismo; Pueblos indígenas.

ABSTRACT

Multiculturalism is often criticized because of its alleged tolerance with internal restrictions, that is, with restrictions to the basic rights of vulnerable members within cultural minorities. This article addresses this objection by identifying three motivations of multiculturalism – communitarian, pluralist, and individualist – and by arguing that toleration of internal restrictions can be predicated only of the first and third forms of multiculturalism. With regards to the individualist version of multiculturalism, I show that its tolerance of internal restrictions is not a logical consequence of the theory. It is thus vindicated as a theory of justice and it is suggested that it is a relevant normative framework to address issues related to social justice of indigenous peoples in Latin America.

Keywords: Cultural minorities; Oppression; Liberalism; Indigenous peoples.

El argumento que se ofrece para sustentar esta tesis muestra que la lógica del multiculturalismo individualista para justificar la tolerancia de las restricciones internas escapa el objeto de la crítica propuesta por OMIM. Por lo tanto, quien rechaza al multiculturalismo individualista está en deuda de ofrecer argumentos convincentes para resistir esta dimensión de la teorización normativa sobre la justicia

Introducción

En las primeras páginas de su famoso libro, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Will Kymlicka afirmaba que “la mayoría de las discusiones sobre el multiculturalismo ... se concentran en el caso de los inmigrantes y de sus diferencias étnicas y raciales” y que poca atención en esas discusiones era prestada a la “situación de los pueblos indígenas” (Kymlicka 1996, vii). Kymlicka se refería a las discusiones en los países anglosajones y de Europa occidental. Los pueblos indígenas también reciben menor atención en Brasil. Exceptuando a la antropología, la investigación sobre pueblos indígenas en Brasil es escasa.² La filosofía política y la teoría política no escapan a esa ausencia. Los estudios sobre el multiculturalismo son raros y se ocupan predominantemente de las acciones afirmativas, si no es que son abiertamente críticos del proyecto multicultural. Un ejemplo lo ofrece el teórico político Álvaro de Vita (2002; 2008), quien no solo tiende a asociar el multiculturalismo a las cuotas raciales sino que es un férreo crítico de concebir a la justicia en los términos propuestos por el multiculturalismo. Si la preocupación normativa por el multiculturalismo es escasa, la situación resulta más dramática si pensamos en la dimensión del multiculturalismo que reflexiona sobre las demandas de justicia de los pueblos indígenas. Uno de los propósitos de este artículo consiste en mostrar la relevancia la teoría de la justicia ofrecida por el multiculturalismo liberal para abordar los problemas de justicia que afectan a los pueblos indígenas del Brasil y, en general, de América Latina.

No obstante las críticas y la falta de atención por parte de la academia, el proyecto del multiculturalismo ha sido incorporado en la en la política pública de la mayoría de los países democráticos, y ya parece hacer parte de cualquier teoría de la justicia defendible hoy en día.³ En la academia, y en particular en la teoría política normativa, pocas personas defienden que el estado debe ser ciego a las diferencias culturales, por ejemplo, que no debe haber ningún tipo de excepción a la ley por motivos culturales, que los estados multinacionales no deben reconocer algún tipo de diversidad

lingüística, que los calendarios oficiales deben reconocer únicamente feriados derivados de las religiones de la mayoría (o que todos los feriados que no sean exclusivamente cívicos deben ser abolidos), que la historia oficial enseñada en las escuelas públicas no debe ser modificada para incorporar de manera fidedigna el papel que las minorías culturales jugaron en ella, o que el estado no debe reconocer ningún tipo de derechos de auto-determinación a las minorías nacionales al interior de su territorio. Aunque con dificultades y siempre bajo amenaza de retroceso, América Latina ha transitado hacia políticas multiculturales con respecto a los pueblos indígenas, dejando atrás un largo historial de proyectos de asimilación cultural.⁴

En este artículo me interesa analizar una de las objeciones más frecuentes hechas al multiculturalismo, a saber, la objeción que señala el peligro de opresión de las minorías al interior de las minorías culturales (en adelante, utilizaré el acrónimo OMIM para referir a esta objeción).⁵ La objeción muestra que el multiculturalismo es una concepción de la justicia que no percibe que precisamente lo que pretende proteger (la cultura) es la fuente de las injusticias sufridas por algunas de las personas más vulnerables en la sociedad. El proyecto político de preservación de las culturas es implausible normativamente porque, en la mayoría de los casos – o en un número inaceptable de estos – la cultura es aquello que constituye la fuente de vulnerabilidad de las personas. El multiculturalismo sería tolerante con la opresión al interior de las minorías culturales, algo que es inaceptable desde diversos puntos de vista normativos (por ejemplo: liberal igualitario, feminista, o republicano).

OMIM puede ser formulada en los términos que el propio Kymlicka utiliza (Kymlicka 1996, 35-44): el multiculturalismo es una propuesta normativa que tolera las “restricciones internas”. Para Kymlicka, la pregunta por la necesidad de que una teoría de la justicia esté preocupada por los derechos de minorías culturales puede ser formulada desde dos perspectivas. Podemos examinar si un grupo cultural puede restringir la libertad básica de sus integrantes alegando la necesidad de proteger un bien más importante (por ejemplo, la integridad de la cultura). Esta formulación se pregunta por la permisibilidad de las “restricciones internas”. Podemos también indagar si un grupo cultural puede instaurar medidas que dificulten o restrinjan el impacto del mundo exterior en la vida cotidiana del grupo cultural. Por ejemplo, si una minoría lingüística puede aprobar medidas que protegen su lengua de la hegemonía de una lengua circundante. Esta formulación se pregunta por la permisibilidad de las “protecciones externas”. Kymlicka argumenta que la ciudadanía

multicultural que él defiende demuestra la necesidad de aprobar las segundas, pero no las primeras.

A pesar de los esfuerzos argumentativos de Kymlicka por mostrar que solo las segundas son válidas en su teoría, el flujo de críticas recibido señala una inaceptable tolerancia con respecto a las restricciones internas. De hecho, OMIM es probablemente la crítica más recurrente y, por ello, el propósito de este artículo es analizarla y mostrar de qué manera puede ser respondida por la versión más tradicional del multiculturalismo liberal – esto es, una versión como la de Kymlicka.

¿Por qué es relevante analizar y responder a OMIM? Porque el multiculturalismo liberal ofrece un marco normativo relevante – y, considerando el escenario actual, urgente – para responder a las demandas de justicia que los pueblos indígenas en América Latina presentan a los respectivos estados en los que son ciudadanos. El multiculturalismo liberal pone sobre la mesa argumentos que desafían el presupuesto no revisado de soberanía estatal sobre los pueblos indígenas y las tierras que ocupan. Este presupuesto es común entre los militares brasileños desde, por lo menos, la época de la dictadura militar. Su relación con los indígenas, en particular del Amazonas, en donde se encuentra la mayoría de la población indígena del Brasil, está marcada por la convicción de que un potencial crecimiento de un nacionalismo indígena podría llevar a la creación de un estado independiente y a la consecuente pérdida del Amazonas (Soares 2019, 123; Ramos 1993, 9).

Considerando que una forma común de caracterizar lo 'indígena' en la expresión 'pueblos indígenas' apela a características consideradas 'pre-modernas', 'tradicionales' o 'no occidentales', OMIM se constituye como una crítica interesante a ser respondida. Es común que haya escepticismo con respecto a los derechos de los pueblos indígenas debido a una presuposición de intolerable iliberalismo (derivado de no ser occidentales) por parte de esos pueblos. Una respuesta a OMIM no solo permite mostrar la solidez normativa del multiculturalismo liberal (y también hacer explícitos sus límites), sino que nos permite esclarecer cuál es la fuente de la legitimidad de las demandas de justicia avanzadas por los pueblos indígenas.

Al ofrecer una respuesta a OMIM se esclarece cuál es el interés normativo del multiculturalismo liberal, con lo cual considero que se vuelve disponible en el discurso político público que avanza ideas de justicia social. En Brasil, probablemente por ser un país con uno de los problemas raciales más profundos del continente, el multiculturalismo ha sido entendido casi exclusivamente en relación con el problema de las cuotas raciales para la población afro-brasileña. El multiculturalismo es con frecuencia asociado

con un proyecto basado en preocupaciones de identidad y preservación de la diversidad cultural, y no en consideraciones relacionadas con injusticias históricas, que se asumen como preocupaciones distributivas y de justicia social (Cf. Feres y Campos 2016). Al no presentarse como una teoría relevante para justificar políticas como las cuotas raciales, el multiculturalismo no ha sido considerado como una propuesta normativa que puede contribuir con la justificación de medidas que avanzan el ideal igualitario de justicia social. Mi objetivo es mostrar posibles formas de incorporar el multiculturalismo al discurso público de la justicia social, ya que es una herramienta útil para justificar las demandas políticas de los pueblos indígenas.

§1 caracteriza OMIM, mostrando que es presentada desde una preocupación liberal que hace énfasis en la protección de la autonomía individual de las minorías al interior de las minorías. A continuación identifico tres formas de justificar al multiculturalismo (comunitarista, pluralista e individualista) y argumento que OMIM puede ser dirigida de manera definitiva solo a la primera. §2 es dedicada a los multiculturalismos de tipo comunitarista y pluralista. §3 es dedicada al individualista y muestra por qué OMIM no puede ser dirigida a esta versión del multiculturalismo inclusive en los casos en los que habría tolerancia a las restricciones internas. El argumento que se ofrece para sustentar esta tesis muestra que la lógica del multiculturalismo individualista para justificar la tolerancia de las restricciones internas escapa el objeto de la crítica propuesta por OMIM. Por lo tanto, quien rechaza al multiculturalismo individualista está en deuda de ofrecer argumentos convincentes para resistir esta dimensión de la teorización normativa sobre la justicia.

§1 OMIM: El problema de las minorías al interior de las minorías

El multiculturalismo, dice OMIM, requiere que se protejan prácticas y tradiciones culturales independientemente de que éstas sean opresoras de las minorías al interior de los grupos culturales que las practican, y ello es intolerable. La plausibilidad intuitiva de OMIM es patente cuando quien formula la crítica identifica alguna práctica o tradición cruel – por ejemplo, la mutilación genital femenina – y señala que el multiculturalismo la tolera, ya sea porque su lógica interna conduce a ese tipo de conclusiones o porque es defendida explícitamente por algún proponente del multiculturalismo.

OMIM puede ser formulada utilizando la terminología propia de las teorías analíticas de la tolerancia. Ofreciendo una reconstrucción de algunas de las obras más importantes sobre la tolerancia en las últimas décadas, Ricardo Araujo describe la que es generalmente entendida como la

“estructura conceptual de la tolerancia” de la siguiente forma: un acto de tolerancia es aquel en el que un agente (para efectos de este texto, el estado), producto de un esfuerzo reconocible, se abstiene de obstruir con un estado de cosas no trivial porque lo reprueba moralmente. Quien tolera es considerado como ‘bueno’ y la abstención es considerada como ‘correcta’, especialmente cuando el agente que tolera tiene el poder de interferir eficientemente (Cf. Araujo 2019, 65). OMIM señala que los requisitos normativos del multiculturalismo lo comprometen con abstenerse de obstruir con estados de cosas que son tan evidentemente moralmente repudiables que la tolerancia no puede ser considerada como ‘buena’, ni la abstención como ‘correcta’. Por lo tanto, el multiculturalismo debe ser rechazado.

Álvaro de Vita argumenta que el multiculturalismo considera que “la fuente de la desventaja de muchos grupos es sobre todo de naturaleza cultural ... y ... [el multiculturalismo] propone, como remedio, el reconocimiento de las distinciones culturales” (2002, 17). Vita afirma que cualquier persona preocupada con la igualdad social vería con preocupación las consecuencias de este tipo de diagnóstico, pues no solo tiene la propensión a general faccionalismo entre grupos sino que tolera la opresión al interior de estos (Vita 2002, 17).⁶ Siguiendo de cerca a Brian Barry (2002), Vita afirma que la opresión con la cual el multiculturalismo es cómplice pone de manifiesto que la cultura no es la solución para problemas de injusticia, sino el problema. Dado que hay en ciertas culturas elementos opresores, la protección de la cultura se traduce en opresión a sus miembros más vulnerables. Vita expresa su preocupación con las minorías culturales “en varios países occidentales”, que, amparadas en los derechos garantizados por el multiculturalismo, esperan que haya tolerancia hacia las prácticas de mutilación genital femenina,⁷ hacia la desigualdad en el acceso a oportunidades educacionales para las niñas, con los matrimonios forzados de niñas menores de catorce años, con la desigualdad en los acuerdos de divorcio, con el rechazo a las transfusiones de sangre para menores de edad, o con el sacrificio ritual de animales que violan “normas de tratamiento humanitario” (Vita 2002, 18). Para Vita, estas son instancias de política multicultural y son justificadas a partir del reconocimiento de los derechos culturales, con la consecuencia de que no se garantiza igualdad social en su interior sino que se promueve la opresión de las personas vulnerables del grupo cultural.

Una preocupación similar ha sido expresada por teóricas feministas. Un ejemplo lo ofrece Susan M. Okin (1999).⁸ Okin sugiere que el problema del multiculturalismo es su preocupación por proteger culturas

tradicionales, conocidas por sus normas sociales patriarcales cuya preservación es contraria a los intereses de las mujeres y a los intereses igualitarios del feminismo. A Okin le preocupa el impacto negativo que la normalización de las "defensas culturalistas" puede tener en la vida de las mujeres. Crímenes como el feminicidio o la violencia sexual no son desincentivados por castigos severos y, además, resultan normalizados como productos de tradiciones culturales que deben ser permitidas.⁹

Sarah Song (2007) defiende una versión moderada de esta crítica. Feminista y defensora del multiculturalismo, Song es enfática afirmando que los derechos que el multiculturalismo acepta deben estar condicionados a la protección de los derechos básicos de las personas, incluyendo aquellas que se encuentran en la minoría de los grupos culturales minoritarios. Los derechos culturales que defiende el multiculturalismo no pueden entrar en conflicto con los derechos individuales básicos reconocidos en cualquier constitución democrática o declaración de derechos humanos: la igualdad de género debe ser respetada por las minorías culturales, aún si estas gozan de derechos de auto-determinación (Song 2007, 9).

Song insiste en resaltar que los límites de la tolerancia cultural deben trazarse en la protección de los derechos básicos porque ella considera que el multiculturalismo de Kymlicka no es suficientemente claro al respecto. Song considera que Kymlicka es tolerante con las restricciones internas. Esta ambigüedad estaría situada en el argumento que Song considera como el más poderoso para justificar los derechos de auto-determinación de las minorías nacionales y de los pueblos indígenas, a saber, el argumento que apela a consideraciones de injusticia histórica (Song 2007, 53-61). Entre los diversos argumentos que se pueden ofrecer para defender el derecho a la auto-determinación de los pueblos indígenas, el argumento que apela a la injusticia histórica no solo es el más plausible desde un punto de vista moral (Song 2007, 56), sino que también es el más receptividad tiene en el discurso público: las muestras de solidaridad con las comunidades indígenas en las protestas sociales de América Latina se entienden a partir de una toma de consciencia con respecto a la injusticia histórica sufrida por los indígenas.

El argumento de la injusticia histórica a favor de los derechos multiculturales de los pueblos indígenas es fundamental para entender cuáles son los términos justos de asociación entre un estado democrático y los pueblos indígenas que habitan al interior de sus fronteras. La tesis fundamental es la siguiente: dado que los pueblos indígenas eran políticamente autónomos hasta que fueron colonizados, esto es, hasta que perdieron su soberanía de manera involuntaria, la autoridad de los estados que reclaman soberanía sobre ellos y sus territorios no puede ser legítima.

La autoridad del estado brasileño sobre los territorios de los pueblos indígenas que habitan al interior de sus fronteras no es legítima porque tal autoridad es producto de la colonización y negociaciones de asociación injustas para los indígenas. Por lo tanto, los estados deben ceder en sus pretensiones de autoridad.¹⁰

Song considera que este argumento es plausible. No obstante, ella ve en él el peligro de que sea utilizado para justificar la tolerancia a las restricciones internas. Por ello insiste, entonces, en que no debe conducir a la conclusión de que los pueblos indígenas tienen “derechos de auto-gobierno ilimitados” o “soberanía absoluta” (Song 2007, 60). O sea, que no se concluya que los pueblos indígenas tienen la potestad de decidir si respetan o no los derechos básicos al interior de su jurisdicción. Con esto, Song sugiere que ella no considera que existan, *prima facie*, razones para pensar que los pueblos indígenas de las Américas deberían tener sus propios estados – o instituciones políticas más o menos equivalentes – y que estados como Brasil, México, o Chile no tienen que justificar por qué los pueblos indígenas que habitan en sus respectivos territorios tienen obligaciones políticas con respecto a ellos. Para Song, una persona indígena debe ser concebida, al mismo tiempo, como ciudadana y como integrante de su respectivo pueblo indígena (Song 2007, 131). Por ello, está protegida y condicionada a las autoridades de ambas entidades políticas. Las cortes federales, no obstante, al ser guardianas de los valores constitutivos del estado, tienen la última palabra en caso de conflictos. Al colocar la “protección de los derechos básicos de miembros individuales de los grupos culturales minoritarios” como prioridad (Song 2007, 47), Song rechaza las restricciones internas al mismo tiempo que reduce el nivel de autonomía y soberanía que tienen los pueblos indígenas que, bajo esta propuesta, deben adoptar principios liberales y democráticos básicos.

La versión del multiculturalismo de Kymlicka, en particular si seguimos el argumento que apela a la injusticia histórica para justificar el derecho a la auto-determinación, sí es tolerante con la desigualdad de género. Los estados liberales y democráticos en los que los pueblos indígenas habitan no tendrían otra alternativa que aprender a convivir con las prácticas iliberales y no democráticas de algunos de estos pueblos (Song 2007, 114; Kymlicka 1996, 167–68). Este es el tipo de conclusión que Song quiere evitar; si bien el multiculturalismo es una propuesta normativa interesante para preservar los intereses fundamentales de las minorías culturales, no puede permitir las restricciones a los derechos básicos de las personas al interior de estas culturas. Las minorías al interior de las

minorías no pueden ser abandonadas a la potencial arbitrariedad en el uso del poder de líderes locales.

Hasta ahora, he mostrado en qué consiste OMIM. Intencionalmente evité referir a las distintas formas como el multiculturalismo es defendido. Al hacer explícito el tipo de consideraciones que son hechas en el momento de justificar al multiculturalismo podremos equiparnos mejor para evaluar si OMIM es válida. A continuación identifico tres rutas frecuentemente utilizadas para justificar el multiculturalismo y hago explícita cuán amenazante es OMIM para cada una de ellas. Como veremos, OMIM es un problema que surge solo en lo que denominaré la versión *comunitarista* del multiculturalismo. OMIM no puede surgir en la versión *pluralista* y no ataca los presupuestos valorativos a partir de los cuales se construye la teoría *individualista*. Considerando que esta última es la versión dominante del multiculturalismo, OMIM no es un problema que represente un desafío importante para este.

§2 Tradiciones multiculturales

2.1 Restricciones internas y comunitarismo

Los autores asociados con el comunitarismo, como Michael Walzer, Michael Sandel, o Charles Taylor, no ofrecen una teoría sistemática de esta postura, ni suelen identificarse intelectualmente con ella (Cf. Bell 2020 Nota al pie 1). Existen, no obstante, algunas ideas comunes entre este tipo de autores que podemos asociar con lo que denomino como 'motivación comunitarista del multiculturalismo'.

James Tully (1995) defiende la idea de acuerdo con la cual debemos imaginar las sociedades modernas a partir de la metáfora de la escultura de la barca Haida, en la que viajan animales de diversas especies cuyos criterios sobre el bien y sobre las necesidades propias son radicalmente distintas y, crucial para su argumento, específicas para cada una de ellas. Por ello, dice Tully, no podemos comparar criterios de justicia y del bien entre distintas especies de animales – y, metafóricamente, entre culturas (Cf. Tully 1995, 202–5). Los escritos de Taylor, en particular los escritos antes de los años 2000, sobre la autenticidad, el atomismo liberal, el "yo" y el valor intrínseco de algunos bienes, también suelen ser considerados como fuentes del comunitarismo y de la defensa de los derechos multiculturales. No obstante, críticos como Vita se refieren al multiculturalismo de Taylor en términos de sus posturas sobre el "reconocimiento" (Taylor 1994), el cual, veremos más adelante, es un tipo no comunitarista de fundamentación del multiculturalismo. Walzer (1984) defiende la idea de acuerdo con la cual los criterios de justicia y del bien

deben surgir de cada contexto cultural y no, como defienden teorías universalistas (liberales), de procedimientos que cualquier persona podría aceptar. Sandel (1998) argumenta que las fuentes de la normatividad no se encuentran en artificios racionales presuntamente válidos de manera universal para seres racionales – por ejemplo, la posición original de John Rawls – sino en fuentes comunitarias (la nación, el país, nuestros orígenes familiares) que constituyen nuestra percepción de nosotros mismos.

A pesar de que ninguna de estas posturas justifica, de manera sistemática, una visión comunitarista de la justicia, diversos aspectos de estas son utilizados para sustentar la crítica señalada por OMIM. Veamos entonces la *lógica* comunitarista que podría fundamentar derechos basados en la necesidad de proteger prácticas y tradiciones de las minorías culturales.

El comunitarismo puede ser entendido como la postura que defiende la importancia de proteger la integridad cultural como elemento constitutivo de las comunidades, que son la fuente de valor e identidad de las personas. Al atribuir esta propiedad a las comunidades, el comunitarismo estaría preparado para defender la tesis de acuerdo con la cual protecciones a la integridad cultural de una determinada comunidad son fundamentales para garantizar que sus integrantes tengan la posibilidad de vivir vidas valiosas. El multiculturalismo estaría justificado porque los derechos culturales protegen la integridad de las culturas.

Inspirados en el multiculturalismo de Tully (1995), también podríamos asociar al comunitarismo con una forma de defender los derechos asignados en virtud de la pertenencia cultural a partir de la tesis de la inconmensurabilidad de los valores. Así, una característica del mundo moral consistiría en la inconmensurabilidad de los valores que fundamentan las prácticas y tradiciones culturales y, por lo tanto, no tendríamos herramientas suficientes para juzgar si los valores propios de la tradición occidental actual – que defiende, al menos en los círculos académicos, la igualdad de género – son superiores a los valores y prácticas culturales no occidentales que excluyen a las mujeres de las instancias de decisión y poder. Como no existen criterios válidos para hacer este tipo de evaluaciones, cualquier intervención que presuponga haber resuelto la pregunta comparativa sobre el valor de los valores culturales sería arbitraria y, por ello, ilegítima. Los derechos culturales de las minorías nacionales estarían justificados a partir de la tesis metafísica de la inconmensurabilidad de los valores.

De acuerdo con estas dos formas de entender las motivaciones del multiculturalismo, las restricciones internas serían toleradas. En el primer

caso, las restricciones internas son medidas necesarias para proteger la integridad cultural, que es aquello que permite dar valor a las vidas de los integrantes de la comunidad. En el segundo caso, las restricciones internas estarían justificadas si son tomadas por las autoridades competentes en la comunidad. Si en la comunidad *X* existe un consejo que ha sido tradicionalmente considerado como la autoridad a la que le compete tomar decisiones, entonces es ese consejo quien puede determinar cuál es el bien común de la comunidad.

En cualquiera de los dos casos, podemos extraer la siguiente tesis: el comunitarismo es una propuesta compatible con la idea de acuerdo con la cual los intereses y los derechos que normalmente serían atribuidos a individuos podrían ser limitados en virtud de la protección de la integridad de la comunidad a la cual los individuos pertenecen. El comunitarismo aceptaría, entonces, que el valor de una comunidad (de su cultura, por ejemplo) es independiente de lo que sus miembros, individualmente, valoran. Las autoridades de una determinada comunidad podrían tomar las medidas que consideran necesarias para proteger la integridad de su cultura frente a lo que ellas consideran es la degradación cultural de, digamos, las generaciones más jóvenes. La preservación de la integridad de la cultura se lleva a cabo independientemente de la opinión de importantes sectores de la población.

Ambas caracterizaciones son vulnerables a OMIM. La protección de la práctica cultural que consiste en excluir a las mujeres de aspectos importantes de la socialización estaría justificada a partir del valor intrínseco que tienen las prácticas culturales o a partir de la inconmensurabilidad de valores y de la competencia de las autoridades locales para decidir en asuntos locales. Como sugiere OMIM, en estos casos bien podemos decir que los intereses de las personas afectadas y beneficiadas por tal protección realmente no tendrían una función normativa relevante, inclusive en los casos en los que serias violaciones a los derechos humanos son perpetuadas. La integridad cultural es defendida independientemente de los intereses de las personas que constituyen la cultura. Como se puede intuir, esta forma de fundamentar al multiculturalismo es poco plausible – lo cual explica por qué es tan difícil encontrarle defensores – pues depende de aceptar que las culturas pueden ser protegidas independientemente de quienes, de hecho, constituyen las culturas.

Si dirigida a esta forma de entender al multiculturalismo, OMIM es una objeción sólida. No obstante, para que OMIM se trate de una objeción definitiva en contra del multiculturalismo, debemos evaluarla a la luz de, por lo menos, otras dos formas de fundamentar al multiculturalismo: el pluralismo y el individualismo.

2.2 Restricciones internas: pluralismo

Una ruta distinta para justificar los derechos a partir de la pertenencia cultural la encontramos en la postura que considera que el valor central del liberalismo es la tolerancia, en contraste con la tradición del liberalismo que coloca en el centro el valor de la autonomía individual.¹¹ Podemos denominar a la versión del multiculturalismo que adopta esta interpretación del liberalismo como "multiculturalismo del pluralismo", uno de cuyos más interesantes defensores es Chandran Kukathas, para quien una sociedad es más distintivamente liberal entre mayor sea la diversidad que pueda albergar (Kukathas 2003, 24). Para Kukathas, una sociedad liberal debe ser concebida como un archipiélago de islas relativamente independientes unas de otras en las cuales cualquier tipo de organización puede ser aceptada, siempre y cuando la membresía a cada una de estas islas sea voluntaria.

Kukathas es explícito aceptando que en el tipo de archipiélago liberal que él defiende podrán ser toleradas las prácticas consideradas como intolerables por OMIM, siempre que la membresía a cada grupo sea voluntaria (Kukathas 2003, 134). Esto no significa que estas prácticas no sean consideradas como opresivas y repudiables. No obstante, Kukathas considera importante que la sociedad liberal sea lo más tolerante posible con las decisiones que cada persona toma voluntariamente, aún si conllevan a prácticas opresivas. Es por este motivo que el archipiélago liberal no tolera la privación del 'derecho realista de salida', esto es, del derecho que cada quien tiene en abandonar su grupo – su isla. El criterio que Kukathas establece para determinar si una persona es parte de su grupo de manera voluntaria consiste en el hecho de esa persona haber expresado, infructuosamente, su voluntad de abandonar ese grupo: la permanencia en el grupo es entendida como consentimiento implícito.

El multiculturalismo pluralista es un objetivo claro de OMIM ¿Es por ello una versión no plausible? Desafortunadamente para quien defiende OMIM, la respuesta es negativa, porque la *lógica* a partir de la cual el multiculturalismo pluralista es planteado hace que no sea vulnerable a la *estructura* de OMIM. El objetivo de la objeción son los derechos culturales, esto es, derechos atribuidos en virtud de la membresía a un grupo cultural, o derechos atribuidos en virtud de un compromiso con la protección de la integridad de una determinada cultura. No obstante, el multiculturalismo pluralista rechaza ese tipo de derechos (Cf. Kukathas 1992). Para Kukathas, en una sociedad liberal todas las personas deben tener los mismos derechos a asociarse libremente y, en la medida en que las asociaciones permanezcan voluntarias, el estado no tiene responsabilidad de intervenir. Así, lo que los críticos del multiculturalismo entienden como 'grupos culturales' es

entendido por el multiculturalismo pluralista como 'asociaciones voluntarias' y, por lo tanto, internamente soberanas. Esta característica les asigna el poder, la jurisdicción y la competencia para determinar todos sus asuntos internos. Para el multiculturalismo pluralista, 'Iglesia Católica', 'Brasil', 'Arhuaco', 'Gaviões da Fiel', 'Universidad de Lima' son nombres asignados a distintas asociaciones voluntarias, cada una de ellas soberana en su interior. Así como es ampliamente aceptado que la Iglesia Católica no permita en sus rituales la participación activa de ateos o musulmanes, las autoridades del pueblo Arhuaco no tienen obligación de aceptar en sus comunidades personas que adhieren a cultos evangélicos, la hinchada del Corinthians no tiene por qué aceptar en su organización a hinchas del Palmeiras, ni los comités académicos de la Universidad de Lima tienen por qué aceptar las credenciales académicas de los profesores de astrología, cristaloterapia, o de la 'ciencia de la creación'. Al ser asociaciones voluntarias, cada una de estas organizaciones puede determinar las reglas de membresía de acuerdo con sus propios criterios (Cf. Kukathas 2003, 138–39).

El archipiélago liberal confirma los temores que señala OMIM: en la sociedad liberal del multiculturalismo pluralista hay tolerancia con las prácticas consideradas intolerables por quienes formulan la objeción. El problema es que el archipiélago liberal no es vulnerable a OMIM, ya que su justificación de su concepción mínima de la tolerancia no apela a la defensa de derechos de grupo. Para que OMIM sea una objeción al archipiélago liberal, debe ofrecer argumentos mostrando por qué esa concepción poco exigente de la tolerancia es problemática. Aunque es posible formular argumentos de este tipo, OMIM no lo hace.

§3 Multiculturalismo individualista y restricciones internas

3.1. Multiculturalismo individualista

La tercera fuente a partir de la cual el multiculturalismo es motivado insiste en la importancia de que, en una sociedad justa, ninguna persona sufra desventajas por causa de circunstancias no elegidas. La cultura puede ser entendida como una circunstancia no elegida y, por lo tanto, el estado tendría una obligación en corregir las desventajas no elegidas que son producto de pertenecer a una determinada cultura. Uno de los ejemplos más intuitivos al respecto, y probablemente el tema que mayor atención ha recibido en la teoría multicultural reciente, es la lengua materna:¹² es injusto que un grupo de personas sufran desventajas simplemente porque su lengua materna no es la lengua materna de la mayoría de las personas en la sociedad. Es injusto que los indígenas del Perú o de Ecuador sufran desventajas – buscando empleo, en centros de salud, en acceso a la justicia,

en las interacciones cotidianas – simplemente porque el castellano no es su lengua materna (Cf. Kymlicka 1996, 108–15).

Los ejemplos no se reducen, no obstante, a temas lingüísticos. Es injusto que, en una sociedad mayoritariamente católica, las personas que suscriben religiones no cristianas no puedan vivir vidas con integridad simplemente porque los calendarios nacionales fueron diseñados para conveniencia de las personas cristianas. Es injusto que los uniformes oficiales en instituciones estatales obliguen a integrantes de minorías culturales y religiosas a escoger entre vivir una vida con integridad y vivir una vida de éxito profesional, cuando las personas de la mayoría cultural y religiosa no enfrentan ese tipo de decisiones. Es injusto que la cultura oficial de un estado celebre y conmemore las victorias militares de un pueblo sobre otro pueblo que también hace parte del mismo estado. En la historia patria de Brasil, por ejemplo, los *bandeirantes* (personas que durante la época colonial consolidaron la expansión del territorio portugués al interior del continente, cazando, exterminando y esclavizando miles de indígenas) son celebrados con estatuas y monumentos conmemorativos. El multiculturalismo de inspiración individualista justifica los derechos basados en la cultura a partir del reconocimiento de este tipo de injusticias: se trata de injusticias sufridas por individuos en virtud de pertenencia a un grupo cultural. Para lograr relaciones de igualdad entre los grupos nacionales al interior de un estado, es importante que el pluralismo de estos sea *reconocido*, esto es, que se acepte que las minorías nacionales son fuentes válidas de reclamos de justicia.¹³ Para tener acceso a vidas plenas, a vidas bien vividas, a vidas de acuerdo con las propias convicciones de consciencia, es importante reconocer que para garantizar la igualdad de oportunidades es necesario que éstas se presenten en la cultura de quien disfrutará de esas oportunidades. Si los integrantes de una minoría nacional, o de un pueblo indígena, no tienen acceso a las oportunidades que las teorías igualitaristas ofrecen, entonces podemos sospechar que esa minoría es tratada de manera injusta.

Si un país plurinacional ofrece educación básica pública y gratuita únicamente en el idioma que habla una de las naciones que componen la sociedad, entonces las personas que pertenecen a las naciones en cuya lengua no se ofrece educación pública y gratuita no gozan de igualdad de oportunidades. Para los pueblos indígenas de América Latina, esta situación constituiría una doble desventaja. Primero, las opciones *valiosas* que su propia cultura ofrece están menos disponibles, pues las culturas de los pueblos indígenas tienden a desaparecer sin apoyo estatal. Esto significa que los indígenas no tendrían acceso a las opciones que ellos y ellas valoran.

Esta situación las lleva a un segundo tipo de desventaja: la necesidad de buscar acceso a esas opciones en la cultura mayoritaria en el país en el que tienen ciudadanía, para descubrir que no cuentan con las habilidades suficientes (dominio de la lengua, grado profesional o técnico, conocimientos de informática, ciertas normas sociales, etc.), que serán discriminados y estereotipados, y/o que las opciones que ellos y ellas valoran no están disponibles en la cultura mayoritaria de su propio país.¹⁴

Vita objeta que no es competencia de una teoría de la justicia justificar la educación lingüísticamente diferenciada, pues este tipo de asuntos competen a arreglos políticos decididos en términos pragmáticos y a la luz de la pregunta sobre cuál arreglo institucional "maximizaría las posibilidades de implementación de principios liberales-igualitarios" (Vita 2002 p. 19). Este tipo de respuesta, no obstante, evade una pregunta de moralidad política fundamental: ¿por qué las personas que habitan en un cierto territorio delimitado por ciertas fronteras políticas deben obediencia a las autoridades que dicen tener derecho a gobernar al interior de esos territorios? En la historia de la filosofía occidental encontramos una larga tradición respondiendo esta pregunta, en particular cuando formulada desde la siguiente perspectiva: "por qué una persona tiene obligaciones políticas frente a un estado democrático aun cuando ella no consintió a ser parte de ese estado – pues ella simplemente nació en él?" Desde Sócrates hasta nuestros días, versiones de esta pregunta han ocupado a la tradición filosófica occidental (Cf. Dagger y Lefkowitz 2021).

El multiculturalismo, cuando se pregunta por los derechos de los pueblos indígenas, formula una pregunta similar: ¿Por qué una persona, Ana, que pertenece a una nación X, tiene obligaciones políticas frente a un estado democrático aun cuando: (i) Ana no consintió a ser parte de ese estado – pues ella simplemente nació en él – y (ii) ese es un estado que colonizó y anexó a su territorio la nación X? ¿De dónde surge la legitimidad de los estados brasileño y chileno para reclamar autoridad sobre los pueblos yanomami y mapuche, así como de sus territorio y recursos?

A esta pregunta no podemos simplemente responder: la autoridad del estado emerge de su carácter democrático y del hecho de que éste, a diferencia de las autoridades yanomami o mapuche, garantizaría – o al menos haría más probable que se garanticen – los ideales de una democracia liberal igualitaria. Aún cuando la segunda parte de esta respuesta fuese cierta (lo cual presupone que los estados brasileño y chileno promueven valores democráticos y que las autoridades indígenas no, ambas tesis cuestionables), no podemos concluir que el estado brasileño, en virtud de ser democrático y liberal, tiene autoridad para gobernar el territorio y el pueblo Yanomami. Esa respuesta solo está disponible si queremos aceptar

una versión del argumento colonialista de la “misión civilizadora”.¹⁵ Son necesarios argumentos mostrando cuál es, si alguno, el origen de esa autoridad.

Vita duda de la relevancia normativa de este tipo de reflexión – defendiendo una solución exclusivamente pragmática – cuando menciona que no entiende por qué Taylor y Kymlicka se preocupan tanto por el destino de Quebec dentro de Canadá. Vita considera que esa es una cuestión que debería ser resuelta a partir de un proceso democrático en el cual los habitantes de Quebec deciden su destino: secesión, asociarse en términos federales, o consociales.

No obstante, el pragmatismo que propone Vita es problemático porque ignora que hay en el caso del destino de Quebec consideraciones normativas que deben ser respondidas para ofrecer una respuesta que pueda ser justificada en términos moralmente aceptables. Vita considera que las minorías nacionales no tienen un derecho moral a la auto-determinación (Vita 2002, 18), con lo cual parece entender que estas minorías no tienen, de manera *necesaria*, tal derecho. Este derecho requiere justificación y no siempre será concedido: la minoría nacional blanca en África del Sur no debería haber tenido el derecho que, en última instancia, le permitió establecer el régimen de *apartheid*. No obstante, esto no implica que Puerto Rico no tenga un derecho a la auto-determinación ¿Por qué catalanes, yanomamis, arhuacos, mapuche, quebequenses, o escoceses, sí parecen tener un derecho a organizar plebiscitos para reclamar auto-determinación y, si las circunstancias políticas lo exigen, secesión? El motivo por el cual Vita aceptaría que en Quebec se realice un proceso democrático para definir el futuro de la provincia pero, creo, rechazaría un proceso equivalente para definir el futuro de, digamos, la Iglesia Católica brasilera, de la región norte de Italia, o de Rio Grande do Sul en Brasil, es probablemente porque reconoce que Quebec es una entidad que goza de ciertas propiedades que la hacen candidata legítima de ese tipo de procesos democráticos. La identificación de esas propiedades es un ejercicio de filosofía política normativa.

El multiculturalismo individualista no es una propuesta defendida en los términos identificados por OMIM. En particular, no le atribuye a la cultura un valor independiente a las valoraciones de sus integrantes y no defiende una idea según la cual el pluralismo cultural es un signo de vitalidad liberal. Espero que también haya quedado claro que la preocupación del multiculturalismo involucra consideraciones normativas importantes que requieren un ejercicio de justificación adicional a simplemente establecer que el ejercicio democrático y la búsqueda de los

arreglos que tengan la mayor probabilidad de fomentar instituciones liberales igualitarias.

3.2. *¿Tolerancia de las restricciones internas?*

Si la justificación del multiculturalismo individualista es fundamentalmente liberal igualitaria ¿por qué OMIM es tan común? Al respecto podemos formular algunas hipótesis: puede deberse a la discusión entre preocupaciones distributivas vs. preocupaciones de reconocimiento o identitarias, caracterizadas por la crítica temprana de Nancy Fraser (1997) al multiculturalismo. Esta no es, sin embargo, una preocupación que muestre la irrelevancia del multiculturalismo, pues hoy la evidencia histórica nos muestra que las minorías nacionales no solo van a resistir la asimilación a culturas nacionales distintas a las suyas sino que tenemos argumentos morales sólidos para respetar las culturas nacionales de los grupos que fueron anexados por estados más poderosos a su jurisdicción. Por otro lado, es posible plantear que una sociedad en la que se instauran relaciones justas entre los distintos grupos culturales es una sociedad en la que es más probable una mayor disposición solidaria, asumiendo, por ejemplo, cargas redistributivas (Cf. Kymlicka 1996, cap. 9)

OMIM también puede ser motivo de un sesgo orientalista.¹⁶ La objeción suele surgir cuando se discute grupos culturales minoritarios que no son occidentales: las preocupaciones con el multiculturalismo son menores cuando se discute sobre derechos diferenciados de los escoceses, catalanes o flamencos. En cambio, cuando se discute sobre pueblos indígenas o inmigrantes islámicos, suelen aparecer consideraciones sobre opresión y anti-liberalismo.¹⁷ De acuerdo con Kymlicka (1996, 41–42), los casos de restricciones severas a la libertad individual y a los derechos básicos de las minorías al interior de las minorías son realmente escasos en las democracias liberales. De hecho, movimientos indígenas han tenido éxito en garantizar la paridad de género a nivel constitucional en la toma de decisiones al interior de los territorios indígenas. Este es el caso del movimiento femenino del pueblo Kichwa, en el Ecuador, que se organizó de manera autónoma para garantizar que la Constitución de 2008 incluyera la participación, con poder de decisión, de las mujeres en todos los procesos de administración de justicia y de ejercicio de derechos colectivos al interior de los territorios indígenas (Picq 2018, cap. 4).

Adicionalmente, si formulamos este tipo de preocupación en América Latina, corremos un riesgo alto de aplicar un doble estándar moral. Si bien los estados de la región no son los campeones mundiales en violación de derechos humanos, tampoco se destacan como sus grandes defensores. Todavía hay mucho terreno por recorrer en asuntos de racismo, igualdad

de género, disminución de la desigualdad económica y de la pobreza, o en profundización de la democracia. Pensar que los estados de América Latina tal vez no deberían reconocer derechos culturales a sus minorías nacionales porque éstas no respetan los derechos básicos de sus minorías es, por lo menos, aceptar un doble estándar, pues ¿por qué estados que no respetan derechos básicos de sus poblaciones más vulnerables tendrían autoridad para condicionar los derechos a auto-determinación de las minorías nacionales que habitan en su interior? Si el estándar de protección de derechos básicos es más exigente con las minorías nacionales, que no necesariamente tienen un histórico considerable de violación de derechos básicos, entonces tal vez el problema real no sean las restricciones internas, sino un temor infundado en extender derechos de auto-determinación a sectores de la población históricamente excluidos del ejercicio de ese tipo de derechos. Este no es un argumento que defiende la tolerancia de las restricciones internas en América Latina *porque* los estados latinoamericanos no respetan los derechos humanos. Lo que quiero defender es, por el contrario, que concentrarse principalmente en las violaciones de derechos humanos por parte de los pueblos indígenas (aún cuando sean escasas) haciendo caso omiso de las prácticas iliberales, anti-igualitarias y anti-democráticas del estado y su población mayoritaria puede sugerir que el problema es con los indígenas y no a favor de la igualdad.

No obstante estos argumentos, es importante abordar la pregunta por la legitimidad de la tolerancia con las restricciones internas. Después de todo, el multiculturalismo, tal y como defendido por autores como Kymlicka, sí sugiere que en un estado liberal es posible que exista la situación – “bajo circunstancias extremas” (Kymlicka 1996, 152) – en la cual una minoría nacional goza de derechos de auto-determinación y que, al interior de ésta, ocurran restricciones a algunos derechos básicos – pero no violaciones a los derechos humanos que constituyan crisis humanitarias o que, de acuerdo con el derecho internacional, justifiquen intervenciones (por ejemplo, genocidio o esclavización de personas). OMIM, aunque mal formulada, sí identifica un fenómeno con el cual el multiculturalismo liberal de motivación individualista convive. Por lo tanto, es importante revelar los argumentos que sustentan su tolerancia con las restricciones internas.

Una primera forma de justificar esta tolerancia se deriva del reconocimiento del hecho de que los estados nacionales no tienen jurisdicción – o que tienen jurisdicción limitada – al interior del territorio de las minorías nacionales. Como ha insistido la antropóloga brasileña Manuela Carneiro da Cunha (2013), este es un hecho reconocido en la legislación vigente en el territorio que hoy es Brasil desde la llegada de los

colonizadores. A pesar de la historia de despojo, esclavización y asesinato, existe una tradición legal en Brasil de reconocer que los indígenas son los detentores de los derechos de ocupación de sus territorios. El reconocimiento de los derechos de auto-determinación de los indígenas que habitan en Brasil es, por lo tanto, anterior a la pregunta por la preocupación por el tipo de ideología política que las autoridades al interior de esas comunidades instaurarían. Un estado como el brasileño tiene la capacidad de intervenir en los asuntos internos de los pueblos indígenas. Si reconoce que su soberanía es limitada con respecto a tales pueblos, entonces no interviene en los casos en los que se perciben prácticas que no están de acuerdo con los principios básicos de una democracia liberal – pero que no se constituyen en violaciones serias de los derechos humanos que ameritan una intervención de acuerdo con el derecho internacional. Como ya se ha mencionado, este tipo de tolerancia se asemeja con la tolerancia que, en el ámbito internacional, ejercen los estados más poderosos con respecto de estados menos poderosos que, no obstante, no son democráticos ni liberales.

Un segundo argumento apela al deber de respetar los acuerdos firmados en el pasado. Si los estados firmaron acuerdos de no interferencia en los asuntos internos de los pueblos indígenas, entonces hoy habría un deber de honrar los términos de esas promesas, aun cuando éstas involucran tolerancia con ciertas prácticas que son incompatibles con algunos principios importantes del orden liberal y democrático de los estados firmantes.

Un tercer argumento que se puede presentar es prudencial, y apela a consideraciones estratégicas para la promoción de valores igualitarios, liberales y democráticos al interior de las minorías nacionales que no observan este tipo de valores. Existe evidencia que muestra que las minorías nacionales pueden reforzar normas sociales opresivas – por ejemplo, normas sociales fuertemente patriarcales – si perciben que grupos externos las están presionando para modificar tales normas. Ante una percepción de una amenaza externa, es común que los grupos refuercen normas que promueven la cohesión interna, con lo cual normas sociales opresivas pueden verse reforzadas (Kukathas 2003, 136). Si el objetivo del estado brasileño es lograr que *toda* su población internalice valores tales como respeto del pluralismo, de la diferencia, o de los procesos democráticos en condiciones de igualdad, entonces la mejor estrategia es fortalecer procesos autóctonos en los que tales valores pueden emerger.¹⁸ Comunidades relativamente cerradas que rechazan tales valores los modificarán más fácilmente si ellas perciben que la transformación proviene desde su interior y no si perciben que la transformación es una imposición

externa. La intolerancia de las restricciones internas puede ser vista exactamente de esa manera: prohibiciones provenientes de agentes externos, con el resultado de que la aceptación de normas opresivas – en muchas ocasiones impopulares – aumente. Como se ve, el argumento es prudencial y no moral: es perfectamente compatible con una teoría liberal igualitaria de la justicia que rechaza las restricciones internas pero que reconoce que no es prudente imponer normas liberales e igualitarias en grupos sociales que no han interiorizado en procesos que ellos mismos puedan percibir como autóctonos o propios (Cf. Kymlicka 1996, 164).

Es posible encontrar una línea adicional de argumentación a favor de las restricciones internas que, por motivos que veremos a continuación, podemos denominar como justificación de *pseudo*-restricciones internas. Podemos desarrollar el argumento a partir de una objeción de Vita a la que, para él, sería la forma más trivial, o sea poco interesante normativamente, del multiculturalismo, a saber, la cuestión de los derechos lingüísticos de la comunidad francófona de la provincia canadiense de Quebec. Vita se refiere a la ley que impide a las familias francófonas enviar a sus hijos a escuelas anglófonas, permitiendo únicamente a las familias anglófonas hacerlo. Esa política no es, dice Vita, compatible con la neutralidad liberal, pues limita las preferencias de las personas francófonas respecto del tipo de educación que quieren brindar a sus hijos. La opción de enviarlos a una escuela anglosajona es excluida. Para Vita, esta es una violación de los “derechos de libertad individual de las personas de la generación presente que apela al ‘derecho’ que una entidad colectiva, la identidad francesa de Quebec, tendría de existir, digamos, en diez generaciones” (Vita 2002 pp. 20).

La objeción parece apelar a la primera versión del multiculturalismo presentada en la sección anterior, a saber, una versión para la cual la preservación de la integridad cultural tiene valor independiente, y en ocasiones superior, a las valoraciones actuales de las personas que integran la cultura. Este no es, sin embargo, el aspecto que me interesa destacar de la objeción. Me interesa destacar su escepticismo respecto de la legitimidad de la decisión de un grupo nacional, Quebec (francófono), de tomar medidas para preservar su carácter francófono en un contexto en el que la hegemonía de otra lengua, la inglesa, es prácticamente irresistible. Vita entiende ese tipo de medida como una restricción a la libertad individual de las personas de la generación actual que quieren educar a sus hijos en escuelas de habla inglesa. La preocupación de Vita solo cobra sentido si la entendemos en un contexto de vulnerabilidad lingüística: las personas francófonas tienen interés en la educación anglófona de sus hijos porque

perciben que así tendrán más oportunidades laborales, o porque tendrán una puerta de acceso a una cultura hegemónica, o porque consideran que sus hijos tendrán mayor estatus social si son educados en la cultura anglosajona.¹⁹

¿Por qué este razonamiento parece tener fuerza cuando lo pensamos respecto de las lenguas de las minorías nacionales y no con respecto de la nación mayoritaria? Esta no es una situación que nos resulta concebible si la pensamos para contextos en los que está involucrada una lengua hegemónica, o sea, la lengua mayoritaria. No pensamos, por ejemplo, en el derecho que tienen las familias a que sus hijos no reciban educación básica en su lengua materna y en la lengua mayoritaria de la comunidad a la que pertenecen. No es común que nos detengamos a pensar en el presunto derecho de las familias, en Salvador o Brasilia, a que sus hijos asistan a escuelas en las que el portugués no es enseñado. El motivo de esto es que el portugués es la lengua hegemónica en Brasil y damos por descontado que será enseñado en las escuelas públicas y privadas. De hecho, es posible que pensemos que los hijos de los inmigrantes bolivianos, venezolanos, o haitianos que llegan al Brasil se verían perjudicados si asistiesen a escuelas en las que no se les enseñara el portugués. Es tan natural que en las escuelas brasileñas se ofrezca el portugués como lengua a ser aprendida, inclusive en las escuelas privadas bilingües, que tal vez podemos olvidar que *el portugués es obligatorio*. En Brasil no existe el derecho a escoger enviar a sus hijos a escuelas en las que no se enseñe portugués, de la misma manera que las familias quebequenses francófonas no tienen el derecho a enviar a sus hijos a escuelas en las que no se enseña el francés. El derecho de la comunidad anglosajona a enviar a sus hijos a escuelas anglosajonas (bilingües) no es más que una muestra del carácter liberal e igualitaria de la política lingüística de Quebec: la minoría anglosajona al interior de la minoría francófona tiene derecho a educación bilingüe. La crítica de Vita es válida solo si también aceptamos que hay injusticia en el carácter obligatorio de la enseñanza de la lengua portuguesa en las escuelas públicas y privadas de la sociedad que compone la cultura mayoritaria del Brasil. Lo que él identifica como una restricción interna es, en realidad, una *pseudo-restricción*.

§4 Conclusión

En este artículo argumenté en contra de OMIM. La objeción denuncia que el multiculturalismo es tolerante con prácticas que son claramente intolerables. Mostré que, en general, la tradición liberal del multiculturalismo no defiende ese tipo de tolerancia y, cuando lo hace, no lo hace en los términos que le son atribuidos por OMIM. Una consecuencia

importante de mi argumento es la siguiente: el programa del multiculturalismo sirve para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas de América Latina sin apelar a argumentos de inconmensurabilidad de valores, de protección de los valores culturales independientemente de las valoraciones individuales, o de concepciones comprometidas con la protección radical de la tolerancia.

Una parte importante de la lógica que motiva el multiculturalismo presentado en este artículo consiste en hacer explícito el hecho de que los estados existentes en América Latina no pueden dar por sentada su soberanía sobre los pueblos indígenas que habitan al interior de sus fronteras, ni tampoco de las tierras que estos pueblos ocupan – y ocuparon. La cuestión de las restricciones internas es, por lo tanto, un asunto que debe ser tratado de manera similar a como son tratadas las prácticas no liberales y no democráticas en el orden internacional. La sugerencia es la siguiente: no podemos partir del presupuesto de que el estado brasileño tiene más autoridad sobre los yanomami que habitan al interior de sus fronteras de la que tiene sobre los yanomami que habitan al interior de las fronteras de Venezuela. Es probable que ni el estado venezolano ni el estado brasileño tengan autoridad legítima sobre los asuntos de ese pueblo, ni soberanía sobre el territorio de ellos.

También es importante resaltar que, si se acepta que los pueblos indígenas que habitan al interior del territorio brasileño son ciudadanos brasileños, no podemos ignorar que, dado que su cultura es distinta a la cultura oficial brasileña, el estado tiene la obligación – igualitarista – de garantizar que la cultura no sea un obstáculo para el acceso igualitario a esos derechos. Esto significa que se deben diseñar instituciones que se adecúen a las especificidades culturales de los pueblos indígenas brasileños, sean estas de orden lingüístico, religioso, de rituales, de concepciones de propiedad colectiva de la tierra, de prácticas nómadas, de condiciones especiales para tratamientos de salud, etc. En ningún momento se hace preciso defender argumentos sobre la integridad cultural por encima de los intereses de los individuos de cada grupo cultural. Considerando que el multiculturalismo brasileño está sufriendo un ataque frontal, la reivindicación de los argumentos presentados en este artículo puede iluminar cuáles son los términos de asociación justos entre el estado brasileño y los pueblos indígenas, los territorios que han ocupado, y los recursos que se encuentran en estos territorios.

Notas

¹ Investigador en el área de filosofía política. Recientemente realizó estancias de investigación post-doctoral en la USP (Brasil) y en la KU Leuven (Bélgica). Su libro *Evangélicos y laicidad mínima en Brasil: Discusiones desde la filosofía política* será publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Sobre la poca investigación en ciencia política brasileña sobre pueblos indígenas, ver Soares (2020).

³ Para una revisión histórica del consenso político y teórico sobre el multiculturalismo, ver Kymlicka (2001).

⁴ Para un análisis de las políticas multiculturales en América Latina, ver Donna L. Van Cott (2006).

⁵ Para un análisis de esta objeción, ver Avigail Eisenberg y Jeff Spinner-Halev (2005).

⁶ Rivera Aguilar (2014) también defiende una crítica al multiculturalismo en América Latina basada en una lectura próxima a la de Barry.

⁷ Sabemos que la mutilación genital femenina es una práctica ampliamente rechazada en las comunidades en la que es ampliamente practicada. Por lo tanto, utilizar este ejemplo para mostrar una falla en la lógica multiculturalista es equivocado: virtualmente nadie defiende esa práctica como una forma de proteger la integridad cultural de alguna comunidad. Segundo, es curioso que quienes utilizan esta cruel práctica para ilustrar su rechazo al multiculturalismo se concentren en la mutilación genital *femenina*, como si la mutilación genital *masculina*, común en culturas mayoritarias de varios países occidentales, fuese distinta desde un punto de vista moral (Cf. Earp 2017).

⁸ Otro ejemplo es la crítica de Ayelet Shachar (2000).

⁹ Para un excelente análisis, ver Song (2007, cap. 4).

¹⁰ Ver Margaret Moore (2005, 282–92).

¹¹ Una formulación influyente de esta distinción se encuentra en William Galston (1995). Para una formulación similar, más reciente, ver Melidoro (2020).

¹² Ver: Patten (2014, cap. 6) y Van Parijs (2011) y el *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, el volumen 38, número 7, del 2017.

¹³ La defensa clásica de esta forma de liberalismo la ofrece Kymlicka (1996; 2001). La teoría del “reconocimiento igual”, de Alan Patten (2014), ofrece una justificación similar, así como la de Taylor (1994).

¹⁴ Esta es una formulación del “argumento de las opciones”, que muestra por qué la preservación de la cultura importa (Patten 2014, cap. 3; Margalit y Raz 1990).

¹⁵ Sobre los argumentos justificando el colonialismo, ver Margaret Kohn y Kavita Reddy (2017).

¹⁶ Para una interesante reflexión sobre el uso del término "orientalismo" en el contexto latinoamericano del "indigenismo", ver Ramos (2012).

¹⁷ Para un argumento en este sentido, sobre la crítica de Okin, ver Ranjoo Seodu Herr (2004, 83–89). Un ejemplo de una crítica que se enfoca exclusivamente en las prácticas no liberales y opresivas de los pueblos indígenas lo encontramos en Aguilar-Rivera (2014).

¹⁸ El lugar para comenzar con esa tarea no son los grupos indígenas brasileños, sino los grupos de extrema derecha que han ganado prominencia en la escena política.

¹⁹ Este fenómeno es común en los colegios bilingües privados en América Latina.

Referencias bibliográficas

ARAUJO, Ricardo. "Os paradoxos (solúveis e insolúveis) da tolerância". *Ethic@*, 18 (1): 61-84, 2019.

RIVERA, Aguiçar; ANTONIO, José. Multiculturalism and Constitutionalism in Latin America. *Notre Dame Journal of International & Comparative Law* 4 (1): 19, 2014.

BARRY, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press. 2002.

BELL, Daniel. Communitarianism. In. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil*. Claro Enigma, 2013.

DAGGER, Richard; LEFKOWITZ, David. "Political Obligation". In. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/political-obligation/>.

EARP, Brian. Boys and Girls Alike. The Ethics of Male and Female Circumcision. In. *Women, Health, & Healthcare: Readings on Social,*

Structural, & Systemic Issues. Dubuque, IA: Kendall Hunt Publishing Company, 2017. Disponível em <<http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2017/08/does-female-genital-mutilation-have-health-benefits-the-problem-with-medicalizing-morality/>>.

EISENBER, Avigail; SPINNER-HALEV, Jeff. *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FERES, João. CAMPOS, Luiz Augusto. Ação afirmativa no brasil: multiculturalismo ou justiça social?. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 257–93, 2016.

FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. In. *Justice Interruptus*. Routledge, 1997.

GALSTON, William A. Two Concepts of Liberalism. *Ethics* 105 (3): 516–34, 1995.

HERR, Ranjoo Seodu. A Third World Feminist Defense of Multiculturalism. *Social Theory and Practice* 30 (1): 73–103, 2004.

KOHN, Margaret; REDDY, Kavita. Colonialism. In. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

KUKATHAS, Chandran. Are There Any Cultural Rights?. *Political Theory* 20 (1): 105–39, 1992.

KUKATHAS, Chandran. *The Liberal Archipelago*. Oxford University Press, 2003.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 1996.

KYMLICKA, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. 1 edition. Oxford, UK New York: Oxford University Press, 2001.

MARGALIT, Avishai; RAZ, Joseph. National Self-Determination. *The Journal of Philosophy* 87 (9): 439–61, 1990.

MELIDORO, Domenico. *Dealing with Diversity: A Study in Contemporary Liberalism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2020.

MOORE, Margaret. Internal minorities and indigenous self-determination. In. *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, editado por ethic@, Florianópolis, v. 20, n. 2, 686–712. Ago. 2021

Avigail Eisenberg y Jeff Spinner-Halev, 271–93. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

OKIN, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Editado por Martha C. Nussbaum y Joshua Cohen. 1st Edition. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

PARIJS, Philippe van. *Linguistic Justice for Europe and for the World*. 1st edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011.

PATTEN, Alan. *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

PICQ, Manuela Lavinás. *Vernacular Sovereignities: Indigenous Women Challenging World Politics*, 2018.

RAMOS, Alcida Rita. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. Série Antropologia 147. Brasília: DAN/UnB, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. *Anuário Antropológico*, núm. v.37 n.1 (julio): 27–48, 2012.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SHACHAR, Ayelet. "On Citizenship and Multicultural Vulnerability". *Political Theory* 28 (1): 64–89, 2000.

SOARES, Leonardo Barros. *(Un)changing indigenous land claims policy: Evidences from a cross-national comparison between Canada and Brazil*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2019

SOARES, Leonardo Barros. A ausência eloquente: ciência política brasileira, povos indígenas e o debate acadêmico canadense contemporâneo. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 33, 2020.

SONG, Sarah. "Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism". Cambridge Core. Cambridge University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Editado por Amy Gutmann. Revised edition. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

TULLY, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. The Seeley Lectures. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

COTT, Van; LEE, Donna. "Multiculturalism versus Neoliberalism in Latin America". En *Multiculturalism and the Welfare State*, editado por Keith Banting y Will Kymlicka, 272–95. Oxford University Press. 2006.

VITA, Alvaro de. "Liberalismo igualitário e multiculturalismo". *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, núm. 55–56: 05–27. 2002.

VITA, Álvaro de. *Liberalismo Igualitário. Sociedade Democrática e Justiça Internacional*. 2008.

WALZER, Michael. 1984. *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*. Basic Books. 1984.

Received/Recebido: 17/07/21
Approved/Aprovado: 19/08/21