

GENEALOGÍAS IMAGINADAS: KYMICKA, EL MULTICULTURALISMO Y EL LIBERALISMO

IMAGINED GENEALOGIES:
KYMICKA, MULTICULTURALISM AND LIBERALISM

GÉNÉALOGIES IMAGINÉES:
KYMICKA, LE MULTICULTURALISME ET LE LIBÉRALISME

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA¹ 
Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)
joseantonio.aguilar@cide.edu

Pero en las teorías políticas y filosóficas, así como en las personas, el éxito saca a la luz defectos y debilidades que el fracaso hubiera escondido de la observación.

JOHN STUART MILL

RESUMEN: El artículo formula una explicación crítica de la teoría del multiculturalismo de Will Kymlicka y de sus consecuencias prácticas. Al cuestionar su coherencia intelectual, el trabajo pone en entredicho la genealogía del multiculturalismo que ofreció Kymlicka. Esa explicación de los orígenes evidencia la ambivalencia del filósofo a propósito del universalismo. El multiculturalismo de Kymlicka también es inconsistente en cuanto a la protección de los derechos individuales de las minorías culturales. El artículo plantea dudas sobre el carácter liberal de su teoría porque se basa en el nacionalismo para concebir justifi-

¹ José Antonio Aguilar Rivera es profesor de Ciencia Política de la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Ciudad de México. Este artículo se basa en un artículo anterior: "Multiculturalism and Constitutionalism in Latin America", *Notre Dame Journal of International and Comparative Law*, 4 (1) (2013-2014), pp. 19-45. El autor desea agradecer los comentarios y críticas de Claudio-López Guerra, François Boucher, Jean-François Caron, Víctor Hernández, David Peña, Saraí Elizondo y dos revisores anónimos. También agradece a Óscar Ávila y José Ángel Álvarez por su asistencia en la investigación y a Saraí Elizondo por la edición y preparación del manuscrito en su versión inglesa.

caciones normativas en contra de hacer cumplir los derechos individuales de manera exógena. Además, el trabajo evalúa el papel del multiculturalismo en el mundo y en el abandono de algunos propósitos incumplidos del constitucionalismo liberal aportando algunas evidencias de la Colombia del siglo xx.

Palabras clave: multiculturalismo, liberalismo, minorías, derechos.

ABSTRACT: The article provides a critical account of Will Kymlicka's theory of multiculturalism and its practical consequences. By questioning its intellectual coherence, the essay calls into question the genealogy of multiculturalism offered by Kymlicka. That account of origins evidences the philosopher's ambivalence towards universalism. Kymlicka's multiculturalism is also inconsistent regarding the protection of individual rights from cultural minorities. The article casts doubts on the liberal character of Kymlicka's theory because he relies on nationalism to devise normative justifications against external enforcement of individual rights. The article assesses the role of multiculturalism in the world and its role in the abandonment of some unfulfilled goals of liberal constitutionalism by providing some evidence from 21st century Colombia.

Keywords: multiculturalism, liberalism, minorities, rights.

RÉSUMÉ: L'article fournit un compte rendu critique de la théorie du multiculturalisme de Will Kymlicka et de ses conséquences pratiques. En questionnant sa cohérence intellectuelle, l'essai remet en question la généalogie du multiculturalisme proposée par Kymlicka. Ce récit des origines témoigne de l'ambivalence du philosophe envers l'universalisme. Le multiculturalisme de Kymlicka est également inconsistant en ce qui concerne la protection des droits individuels contre les minorités culturelles. L'article jette des doutes sur le caractère libéral de la théorie de Kymlicka parce qu'il s'appuie sur le nationalisme pour concevoir des justifications normatives contre l'application externe des droits individuels. L'article évalue le rôle du multiculturalisme dans le monde et son rôle dans l'abandon de certains objectifs non atteints du constitutionnalisme libéral en fournissant des documents à l'appui venant de la Colombie du xx^e siècle.

Mots-clefs : multiculturalisme, libéralisme, minorités, droits.

Traducción de RAFAEL SEGOVIA, CM IDIOMAS

Fecha de recepción: septiembre de 2023.

Fecha de aceptación: diciembre de 2023.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es doble: ofrecer una explicación crítica de la teoría del multiculturalismo de Will Kymlicka, ideada hace 30 años, y evaluar la historia del multiculturalismo y algunas de sus implicaciones en el mundo real. Sostengo que las teorías políticas tienen consecuencias. Algunas implicaciones, aunque no todas, corresponden a la versión del multiculturalismo según Kymlicka. Doy evidencia admisible de que el acuerdo multicultural de Colombia en la Constitución de 1991 sugiere que quienes lo diseñaron tuvieron en cuenta la teoría de Kymlicka, o que al menos estaban de acuerdo con ella. Exploro algunos de los efectos políticos negativos que siguieron a este suceso. Como teoría política, el multiculturalismo “liberal” es inconsistente. En la práctica, las políticas multiculturalistas a menudo se convierten en “reparaciones simbólicas”, un medio barato para apaciguar la mala conciencia de las mayorías; se desvían de amplias iniciativas de redistribución económica. El multiculturalismo también ha respaldado el pluralismo legal, que en las nuevas democracias a menudo implica un retroceso autoritario.

En la primera sección del artículo sostengo que los esfuerzos *ex post* de Kymlicka por elaborar una teoría de “consenso” sobre los orígenes del multiculturalismo en el mundo real no son convincentes. Documento cómo Kymlicka cambió estratégicamente su propia posición con respecto a la relación entre el multiculturalismo y los derechos humanos a lo largo de los años. Esta genealogía imaginaria oscurece y elude el desplazamiento del universalismo al particularismo que ha tenido lugar en las últimas tres décadas. Esta explicación tornadiza de los orígenes es importante porque revela la profunda ambivalencia de Kymlicka respecto del universalismo. También apunta a un retroceso conceptual en cuanto a afirmaciones anteriores de que el multiculturalismo era una teoría distintiva, separada de los derechos humanos.

A su vez, la relación conflictiva de Kymlicka con el universalismo suscita dudas acerca de si su teoría es propiamente liberal.

Al recrear el multiculturalismo como la última oleada de los derechos humanos, Kymlicka eludió la tarea de reevaluar su posición inicial tocante a la insuficiencia del universalismo. Ésta es una crítica que guarda relación con la coherencia intelectual del relato genealógico mismo y con la forma en que Kymlicka concibe su propia empresa intelectual. (La inconsistencia de su teoría sobre los derechos de las minorías culturales es una cuestión normativa separada que se discutirá en la siguiente parte.) Del mismo modo, sostengo que Kymlicka se basa en una concepción primordialista de la cultura que requiere medidas paternalistas para garantizar la preservación de las culturas minoritarias. La ambivalencia a propósito del universalismo y la comprensión esencialista de la cultura no proporciona fundamentos sólidos para una teoría política liberal.

La sección 2 intenta responder a la pregunta: ¿Kymlicka es liberal? Si bien el filósofo respalda explícitamente una concepción liberal de los derechos de las minorías, proporciona un argumento inconsistente y, en última instancia, no liberal para la tolerancia de prácticas iliberales. Kymlicka se basa en el nacionalismo para idear justificaciones normativas en contra de la aplicación exógena de los derechos individuales. La inconsistencia relativa a la adecuada observancia de los derechos individuales supone una puerta de escape para las políticas iliberales.

En la sección 3, sostengo que si bien el multiculturalismo no cambió significativamente los acuerdos institucionales del Reino Unido, Estados Unidos y Canadá, en otras partes del mundo el multiculturalismo contribuyó al abandono de algunos objetivos no realizados del constitucionalismo liberal. Analizo el caso de la Colombia de finales del siglo xx. La Constitución de 1991 que estableció los derechos colectivos indígenas estaba, como reconocieron algunos observadores, en consonancia con la teoría del multiculturalismo de Kymlicka. Algunos de los abusos que siguieron (como el caso atinente al cabildo de Páez en 1997) fueron en parte el resultado de compromisos normativos contradictorios en las políticas multiculturales.

Concluyo el artículo argumentando que desde el principio la teoría de Kymlicka, que pregona los derechos de las minorías culturales, fue inconsistente con su propio ámbito de aplicación. Al mismo tiempo, afirmaba ser general y estar restringida a las democracias occidentales. En las nuevas democracias esta teoría ofrecía argumentos a los grupos liberales para infringir los derechos individuales de sus miembros mientras aseguraban obedecer las normas liberales.

1. GENEALOGÍAS IMAGINADAS

Kymlicka niega enfáticamente participar de cualquier tipo de relativismo cultural o filosófico. Sostiene que el vínculo entre el multiculturalismo (al menos el de tipo “liberal” que él defiende) y el relativismo es el resultado de un malentendido. En una contestación tardía a algunos de sus críticos, Kymlicka atribuyó esta mala interpretación a genealogías defectuosas.² Respondió con una teoría de “consenso” sobre los orígenes del multiculturalismo en el mundo real. Según Kymlicka, el multiculturalismo, da la casualidad, no es nada nuevo. De hecho, podría incluso ser indistinguible de otros movimientos amplios de reforma política. Por tanto, el multiculturalismo se entiende mejor como parte de “una revolución más amplia de los derechos humanos en relación con la diversidad étnica y racial”.³ Como afirmó Kymlicka,

Las ideas y políticas de multiculturalismo que surgieron en la década de 1960 parten del supuesto de que esta compleja historia de relaciones étnicas genera inevitable y apropiadamente reivindicaciones etnopolíticas diferenciadas por grupos. La clave para la ciudadanía no es suprimir las reivindicacio-

² Will Kymlicka, “The Rise and Fall of Multiculturalism? New debates on inclusion and accomodation in diverse societies”, *International Social Science Journal* (noviembre de 2010), pp. 97-112.

³ *Loc. cit.*

nes diferenciales, sino filtrarlas por medio del lenguaje de los derechos humanos, las libertades civiles y la responsabilidad democrática. Y esto es lo que los movimientos multiculturalistas han pretendido hacer.⁴

De hecho, afirmó, el aumento del multiculturalismo debe verse junto con “otras luchas de ciudadanía que surgieron al mismo tiempo, incluida la reivindicación de las mujeres, los homosexuales y las personas con discapacidades”. Esas luchas buscaban reemplazar “las antiguas relaciones incivilizadas de dominación, coerción, paternalismo e intolerancia con relaciones más recientes de ciudadanía democrática”.⁵

Sin embargo, hay dos problemas con esta teoría del consenso. En primer lugar, este relato sobre los orígenes del multiculturalismo reescribe la historia. Anula el cambio reconocido ampliamente del universalismo al particularismo que ocurrió en el último cuarto del siglo xx. En esta genealogía imaginaria, la “diversidad” nunca desplazó al universalismo como lugar de las reivindicaciones políticas de los grupos. De ahí que el carácter igualitario y universal del movimiento de derechos humanos se desdibuje o minimice. Parecería que para Kymlicka, Martin Luther King era un multiculturalista *avant la lettre*. Sin embargo, la idea de extender los derechos a todos formaba parte del proyecto “ciego al color” de muchos activistas de los derechos civiles.

Los procesos y reformas políticas que Kymlicka denomina “multiculturalismo liberal” (que reconoce los derechos a la tierra y al autogobierno de las poblaciones indígenas, la autonomía regional y el estatus de lengua oficial para los grupos subnacionales y políticas más hospitalarias para los inmigrantes) y que se han aplicado durante más de 50 años en varias partes del mundo no tienen una matriz filosófica común.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

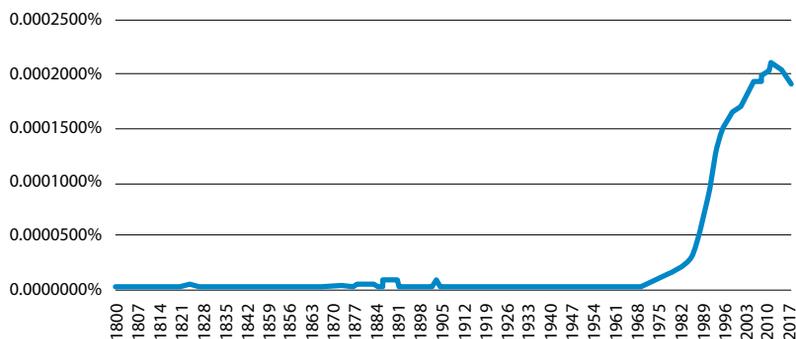
⁶ Nótese que aquí Kymlicka no identifica el multiculturalismo con ninguna teoría normativa particular, sino con un conjunto de cuestiones políticas.

Al contrario de lo que afirma Kymlicka, no comparten los mismos problemas sociales, económicos y políticos. Algunos de ellos se pueden rastrear en épocas y fuentes anteriores. Por ejemplo, las políticas de tierras comunales en México se remontan a la Revolución mexicana. El acomodo cultural de los grupos indígenas que tuvo lugar en la década de 1930 fue parte de un proceso de construcción de una nación a cargo de un Estado naciente, frecuentemente en conflicto con las pretensiones de autogobierno.⁷

La fecha de la genealogía imaginada por Kymlicka también es incorrecta. La gráfica 1 muestra la frecuencia de uso de la palabra *multiculturalismo* en libros escritos en inglés.

GRÁFICA 1

Frecuencia de uso de la palabra *multiculturalismo* (1800-2019)



Fuente: Google Books Ngram Viewer. “Multiculturalism”, https://books.google.com/ngrams/graph?content=multiculturalism&year_start=1800&year_end=2019&corpus=26&smoothing=3&direct_url=t1%3B%2Cmulticulturalismo%3B%2C0 [consultado el 28 de marzo de 2022].

El uso común de la palabra *multiculturalismo* entre 1800 y 2019 realmente comenzó a repuntar en 1971, no en la década de

⁷ Alexander Dawson, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2004.

1960; se aceleró en la década de 1980, particularmente en la época del final de la Guerra Fría, y alcanzó su punto máximo en 2013. A partir de entonces empezó a decaer. Estos datos parecen respaldar la aserción de que el multiculturalismo cautivó la imaginación antiliberal después de la desaparición del comunismo. Su ascenso tuvo lugar en los años poscomunistas. Por supuesto, podría argumentarse, como lo hace Kymlicka, que el *significado* de la palabra *multiculturalismo* precede a su uso generalizado. Es muy posible que ése sea el caso. Sin embargo, ¿cómo sabemos que estamos en presencia de un artefacto social llamado “multiculturalismo”? El riesgo de una estrategia semántica expansiva es ver el multiculturalismo en todas partes y fecharlo antes de su aparición real.

El segundo problema con la genealogía imaginaria de Kymlicka es que su propia posición ante la relación entre el multiculturalismo y los derechos humanos ha cambiado estratégicamente a lo largo de los años. Sufrió una metamorfosis no reconocida a cabalidad. Cuando era conveniente realzar el carácter distintivo del multiculturalismo *vis a vis* los derechos humanos, se lo consideraba un fenómeno singular.

Los derechos humanos no aparecen en absoluto en la obra filosófica seminal de Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*,⁸ de 1989. Seis años después, en *Multicultural Citizenship*,⁹ Kymlicka no sólo no creía que el multiculturalismo fuera parte del movimiento de derechos humanos, sino que criticaba duramente ese paradigma por considerarlo insuficiente. Luego de la Segunda Guerra Mundial,

Muchos liberales esperaban que el nuevo énfasis en los “derechos humanos” resolviera los conflictos de las minorías. En lugar de proteger directamente a los grupos vulnerables, mediante derechos especiales para los miembros de los grupos designados,

⁸ Will Kymlicka, *Liberalism, Community, And Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

las minorías culturales estarían protegidas de manera indirecta al garantizar los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia al grupo. Guiadas por esta filosofía, las Naciones Unidas eliminaron todas las referencias a los derechos de las minorías étnicas y nacionales en su Declaración Universal de Derechos.¹⁰

Kymlicka se mostró muy crítico con esta evolución:

[C]ada vez está más claro que los derechos de las minorías no pueden subsumirse en la categoría de derechos humanos. Las normas tradicionales de derechos humanos simplemente son incapaces de resolver algunas de las cuestiones más importantes y controvertidas relacionadas con las minorías culturales: ¿qué lenguas deberían reconocerse en los parlamentos, las burocracias y los tribunales? [...] El problema no es que las doctrinas tradicionales de derechos humanos nos den una respuesta equivocada a estas preguntas. Más bien, a menudo no dan ninguna respuesta... el resultado... ha sido promover que las minorías culturales sean vulnerables a la injusticia significativa a manos de la mayoría y exacerbar el conflicto étnico-cultural.¹¹

En consecuencia, era necesario “complementar” los principios tradicionales de derechos humanos con una “teoría de los derechos de las minorías”. Esta teoría “enmendada” era lo suficientemente distintiva como para tener un nombre propio: *multiculturalismo*. No hay una historia compartida aquí.

A medida que el destino del multiculturalismo evolucionó y su atractivo retórico disminuyó en el siglo XXI, Kymlicka reconsideró su posición. En *Politics in the Vernacular*¹² comenzó a concebir el multiculturalismo como una versión

¹⁰ *Ibid.*, pp. 2-5.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

potencialmente mejorada de los derechos humanos, pero todavía bastante diferente. Kymlicka repitió la afirmación de que los derechos humanos no eran suficientes: “Las concepciones actuales de los derechos humanos dejan sin tratar cuestiones graves de injusticia etnocultural”.¹³ “Los ‘derechos individuales comunes’”, afirmó, no eran “suficientes para garantizar la justicia etnocultural, especialmente en estados con minorías nacionales”.¹⁴ Obsérvese que Kymlicka *no* defendió una concepción alternativa o modificada de los derechos humanos que pudiera tratar esas cuestiones incluso entonces. En lugar de ello, se apegó a su singular almodrote: el multiculturalismo. Los derechos humanos no sólo eran deficientes en sí mismos, sino que podían “incluso exacerbar ciertas injusticias”.¹⁵ De hecho, la única interpretación defendible de los derechos humanos era aquella que encaraba satisfactoriamente esas cuestiones. Los estándares de derechos humanos debían modificarse críticamente con varios derechos de las minorías. Evidentemente, en ese momento “la constelación de derechos civiles y políticos individuales”, entendidos de manera habitual como derechos humanos, *no* equivalía a *multiculturalismo*.

Finalmente, en la genealogía imaginada por Kymlicka, con miras a sacar el máximo partido, el multiculturalismo se sube al tren de los derechos humanos en la segunda década del siglo XXI. Ya en 2010, el multiculturalismo supuestamente se había convertido en la “tercera ola” de la revolución de los derechos humanos. Esa fase encarnó “la lucha por el multiculturalismo y los derechos de las minorías que surgieron en la década de 1960”.¹⁶ Ahora, el multiculturalismo, que se remontaba a cinco décadas atrás, se presentaba desempeñando una función esencial en una lucha *igualitaria*. Puesto que las “jerarquías étnicas y raciales” quedaron como remanentes de la segunda ola de derechos humanos (la lucha contra la

¹³ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶ Kymlicka, “The Rise and Fall...”, art. cit., p. 100.

segregación y la discriminación racial), el multiculturalismo buscó remediar y “superar estas desigualdades persistentes”.

Aquí, la principal tarea del multiculturalismo ya no era preservar las distintas culturas, sino lograr el objetivo universalista de la igualdad. Por lo tanto, el “empoderamiento de los pueblos indígenas, las nuevas formas de autonomía y poder compartido para los grupos nacionales subestatales y las formas de ciudadanía multicultural para los inmigrantes” no eran más que medios para “superar los legados de jerarquías anteriores y ayudar a construir sociedades democráticas más justas e inclusivas”.¹⁷ En su etapa final de transformación, el multiculturalismo se centró “ante todo en desarrollar nuevos modelos de ciudadanía democrática, basados “en ideales de derechos humanos, para reemplazar las antiguas relaciones incivilizadas y antidemocráticas de jerarquía y exclusión”.¹⁸ Obsérvese que el conflicto entre el multiculturalismo y las normas universales de derechos humanos simplemente se había desvanecido. El multiculturalismo había sufrido una metamorfosis total: de su capullo particularista irrumpió una mariposa de derechos humanos en forma.

¿Qué sucede con la acusación de que el multiculturalismo es en realidad una forma de relativismo? La réplica de Kymlicka a esta crítica consiste en desplegar su genealogía imaginaria. Como hemos visto, sostiene que los críticos del multiculturalismo han malinterpretado los verdaderos orígenes de ese movimiento. Y lo han hecho al entender el multiculturalismo como “esencialismo”, “determinismo” o “relativismo”. Esta réplica está dirigida a Cowan,¹⁹ Barry²⁰ y Sjernfelt.²¹ En

¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁹ Jane K. Cowan, Marie-Bénédicté Dembour y Richard A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

²⁰ Brian Barry, *Culture and Equality: An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

²¹ Frederik Sjernfelt, “The Broken Cup: From Culturalism to Multiculturalism”, en Jens-Martin Eriksen y Frederik Sjernfelt (eds.), *The Democratic Contradictions of Multiculturalism*, Nueva York, Telos Press, 2012.

efecto, sostiene Kymlicka, para quienes respaldan la interpretación cultural determinista “sus efectos perniciosos pueden simplemente deducirse sin examinar la evidencia. Que el multiculturalismo sea una amenaza a los derechos individuales no es algo que deba verificarse empíricamente; es cierto por definición”.²² Por lo tanto, “si bien la interpretación determinista cultural se discute de forma amplia en la bibliografía académica, no hay evidencia admisible de que en el mundo real el determinismo respalde alguna política multicultural”.²³ Por el contrario, responde, “las reivindicaciones multiculturalistas contemporáneas están arraigadas en un lenguaje de derechos humanos diametralmente opuesto a las ideas culturales deterministas”.²⁴

Según Kymlicka, los críticos ignoran las salvaguardas legales inherentes a los acuerdos multiculturales, “ya que no encajan en su relatos. Pero estas salvaguardas son fundamentales para la lógica de las políticas multiculturales del mundo real”.²⁵ Así, afirma Kymlicka, “la interpretación determinista cultural no tiene sentido jurídico. Tampoco tiene sentido político... simplemente no existe una genealogía creíble que vincule a los románticos alemanes del siglo XIX o a los antropólogos estadounidenses de principios del siglo XX con los debates sobre políticas públicas de las décadas de 1960 y 1970”.²⁶ La genealogía cancela el problema: los padres fundadores del multiculturalismo “vieron las reformas multiculturales como parte de un proceso más amplio de liberalización social y política e incorporaron estas reformas legal e institucionalmente en un marco de derechos liberales”.²⁷

²² Will Kymlicka, “Misinterpreting Multiculturalism,” in Michael Boos (ed.), *Bringing Culture Back In: Cultural diversity, religion, and the State*, Aarhus, Dinamarca, Aarhus University Press, 2016, p. 82.

²³ *Ibid.*, p. 83.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 84.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

Sin embargo, las críticas no se desvanecen en el aire. Los antropólogos reprueban a Kymlicka porque adopta una comprensión anticuada de la cultura. Él es quien la *malinterpreta*. De hecho: “tan pronto como la antropología dejó atrás esa concepción anticuada, los antropólogos descubrieron que sus informantes acogían con renovado entusiasmo precisamente esas nociones esencializadas de ‘cultura’ en su propio discurso político”.²⁸ El problema aquí no es de naturaleza genealógica. Debería resultar obvio que afirmar que la noción de *cultura* de Kymlicka es “esencializada” no implica una genealogía intelectual particular o consciente de sí misma. Los individuos suelen adherirse a ideas sin saber a cabalidad cuál es su procedencia. Como afirma Cowan:

[E]l uso que hace Kymlicka de la cultura se ha criticado frecuentemente, y no es difícil ver por qué. Por un lado, la cultura es esa vida común significativa fundada en una herencia compartida que define y establece límites para un grupo... y que los derechos de las minorías y las políticas multiculturales deben proteger. Por el otro, la cultura es un contexto vago, sin contenido para la elección, que plantea pocas exigencias, y mucho menos forma, al individuo.²⁹

En efecto, la antropología política de Kymlicka implica “un esencialismo estratégico no reconocido, introducido de contrabando en la teoría política, uno que estratégicamente enfatiza demasiado el carácter estable y cohesivo de un grupo”.³⁰ Pero ¿qué quiere decir Cowan cuando acusa a Kymlicka de “esencialismo”? Se puede argumentar que las “culturas societales” de Kymlicka conllevan vínculos primordiales. El esencialismo está relacionado precisamente con estos vínculos. Una cultura societal es “una cultura que *proporciona* a sus miembros

²⁸ Jane K. Cowan, “Culture and Rights after Culture and Rights,” *American Anthropologist*, vol. 108(1), 2006, p. 9.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

modos de vida significativos por medio de un repertorio completo de actividades humanas, incluida la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, de modo que comprenda tanto las esferas públicas como las privadas. Las culturas tienden a concentrarse territorialmente y a fundarse en un lenguaje compartido”.³¹ Las culturas societales implican “instituciones y prácticas comunes”. La “capacidad y motivaciones para formar y mantener culturas societales es característica de las ‘naciones’ o ‘pueblos’... las culturas societales tienden a ser culturas nacionales”.³² Para Kymlicka es difícil que las personas se desplacen entre diferentes culturas. Anteriormente había afirmado que:

[N]uestra capacidad como individuos para abrirnos camino en el mundo moderno de posibilidades aparentemente ilimitadas depende, en efecto, de la existencia de una estructura de acuerdos sociales que señalan los peligros y los límites de los recursos a nuestra disposición... si ciertas libertades realmente socavarán la existencia misma de la comunidad, entonces deberíamos permitir lo que de otro modo serían medidas liberales. Pero tales medidas sólo se justificarían como medidas temporales, para mitigar la conmoción que puede resultar de un cambio demasiado rápido en el carácter de la cultura (ya sea causado de forma endógena o exógena).³³

Si bien Kymlicka afirma que las culturas societales son un fenómeno claramente moderno y que “su creación está íntimamente ligada al proceso de modernización”, encarnan lo que Clifford Geertz llama apegos primordiales, que se derivan

[D]e “lo dado” –o más precisamente, como la cultura está inevitablemente involucrada en tales asuntos, las supuestas cosas

³¹ Énfasis añadido. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 76.

³² *Ibid.*, p. 85.

³³ Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 170.

que “damos por sentado”– de la existencia social: la contigüidad inmediata y la conexión de parentesco principalmente, pero más allá de ellas, la condición que se asume como inmanente, que surge de nacer en una comunidad religiosa particular, hablar un idioma particular, o incluso un dialecto de un idioma, y seguir una práctica social particular.³⁴

De hecho, el tipo de primordialismo de Kymlicka parece atribuir apegos primordiales a culturas societales o nacionales. Ésta es precisamente, hay que decirlo, la empresa del nacionalismo: establecer el monopolio del significado, concebir la nación como entidad primordial para la constitución de un pueblo. Según Kymlicka, las causas del apego de un pueblo a su propia cultura “se encuentran profundamente en la condición humana, ligadas a la forma en que los humanos, como criaturas culturales, necesitan darle sentido a su mundo, y una explicación completa implicaría aspectos de la psicología, la sociología, la lingüística, la filosofía de la mente e incluso la neurología”.³⁵ La necesidad del enfoque conservacionista surge del primordialismo: “la libertad que los liberales exigen para los individuos no es principalmente la libertad de ir más allá de su lengua e historia, sino más bien la libertad de moverse dentro de la propia cultura societal”.³⁶ Sin embargo, sin primordialismo el conservacionismo se vuelve insostenible. Si las culturas societales no son fundamentales para los individuos, como afirma Kymlicka, no hay razón para protegerlas celosamente como él defiende. Las minorías nacionales pueden hacer reclamaciones justas para gestionar la evolución de su cultura, pero no exigir derechos especiales de grupo para hacerlo. La razón para demandar protección desaparece si se adopta una noción de *cultura* más natural y realista.

³⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 259.

³⁵ Kymlicka, *Multicultural Citizenship ...*, *op. cit.*, p. 90.

³⁶ *Loc. cit.*

La crítica de Seyla Benhabib al “preservacionismo cultural” se aplica claramente a Kymlicka:

Ya sean conservadores o progresistas, los intentos de preservar la cultura comparten premisas epistémicas defectuosas: 1) que las culturas son totalidades claramente delimitables; 2) que las culturas son congruentes con los grupos de población y que es posible hacer una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano, y 3) que incluso si las culturas y los grupos no guardan correspondencia entre sí, incluso si hay más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que puede poseer los mismos rasgos culturales, esto no plantea problemas importantes para la política o las leyes.³⁷

Como sostiene Turner, tal malentendido de la cultura

[C]orre el riesgo de esencializar la idea de cultura como propiedad de un grupo étnico o raza; corre el riesgo de cosificar las culturas y reducirlas a entidades separadas al exagerar la homogeneidad interna de la cultura en términos que potencialmente legitiman las demandas represivas de conformidad comunitaria; y al tratar las culturas como insignias de identidad grupal, tiende a fetichizarlas de maneras que las sitúan más allá del alcance del análisis crítico.³⁸

Centrarse en las genealogías es sólo una maniobra de distracción de Kymlicka para desviar la atención del principal reproche que se le hace de que defiende un concepto de cultura anticuado y primordialista. A pesar de las protestas en contra, su comprensión de la cultura se basa en una concepción estática que requiere salvaguardas paternalistas para garantizar la preservación de las culturas minoritarias. Ya sea esencial,

³⁷ Seyla Benhabib, *The claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

³⁸ Terence Turner, “Anthropology and Multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?”, *Cultural Anthropology* 8(4), 1993, p. 412.

determinista o primordial, ésta no es, de ninguna manera, la antropología política del liberalismo clásico. En cualquier caso, no basta que una teoría política afirme que no participa de una comprensión relativista o esencialista de la sociedad; lo verdaderamente importante son las implicaciones lógicas de su aplicación en casos concretos y en el mundo real.

2. ¿MULTICULTURALISMO “LIBERAL”?

Hace más de veinte años, el historiador Russell Jacoby argumentó que la desaparición del comunismo había eviscerado el radicalismo y debilitado el liberalismo.³⁹ Una teoría política radical sirvió para preservar la integridad ideológica del liberalismo. Hubo una época en que los liberales desafiaron el conservadurismo y otras doctrinas políticas que apuntaban a anteponer la cultura, la religión y la tradición al individuo. Sin embargo, después de la caída del Muro de Berlín, incluso los enemigos del liberalismo reclamaron para sí mismos la doctrina a la que se oponían.

Resulta significativo que *Liberalism, Community and Culture*, el libro pionero de Kymlicka, se publicara en 1989. En ese libro, Kymlicka argumentaba que la cultura era un “bien primario”. El liberalismo lo había omitido de manera “anómala”. Por lo tanto, tuvo que ser modificado para incluirlo. A diferencia de otros críticos del liberalismo, Kymlicka emprendió una operación de revisión filosófica que se hizo posible gracias al nuevo contexto ideológico del mundo tras el final de la Guerra Fría. Antes de 1989, el núcleo de las ideas de Kymlicka habría sido reconocido como no liberal, a pesar de las protestas que argumentaban lo contrario. Si bien se podría afirmar que toda la historia del liberalismo es una operación continua de subversión ideológica, lo interesante es el contexto particular de las revisiones filosóficas de Kymlicka. Parecía que el libe-

³⁹ Russell Jacoby, *The End of Utopia: Politics and culture in an age of apathy*, Nueva York, Basic Books, 1999, p. 8.

ralismo era el único actor que quedaba en escena después de 1989. Las críticas que hubieran venido de afuera ahora tenían que enmarcarse en esa teoría.

Después de casi treinta años, el propósito de redefinir el liberalismo según las líneas sugeridas por el autor de *Multicultural Citizenship* ha fracasado en su mayor parte. La mayoría de los liberales no lo ha encontrado convincente, y por buenas razones. Se puede argumentar que los teóricos liberales en general no admitieron las ideas revisionistas de Kymlicka de que, 1) la cultura es un bien primario rawlsiano y de que, 2) el liberalismo exigía derechos culturales especiales. En efecto, se han establecido derechos y privilegios para los grupos minoritarios en todo el mundo, pero rara vez se presentan o definen como derechos liberales. Todo lo contrario. El mundo en su conjunto no es más liberal ahora que en 1995. En la actualidad hay un retroceso contra el liberalismo, según lo ilustran libros como *Why Liberalism Failed*, de Patrick Deneen.⁴⁰ Los movimientos y gobiernos iliberales ahora se reconocen orgullosamente como tales. El ascenso del multiculturalismo alcanzó su punto máximo a finales de los años noventa. Sin embargo, a finales de la primera década del siglo XXI estaba claramente en declive. El acontecimiento trascendental que cambió las cosas fue el de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001. Después de ese momento, la “cultura” como categoría sería considerada con mucha más sospecha y hostilidad. Incluso antes de los ataques, Samuel Huntington había predicho una *kulturkampf* en su polémico ensayo “The Clash of Civilizations”, publicado en 1993,⁴¹ dos años antes de *Multicultural Citizenship*. Darse cuenta de que un fenómeno cultural, el terrorismo musulmán, podía ser un problema global enfrió el entusiasmo que había por la agenda multiculturalista en todo el mundo.

⁴⁰ Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*, New Haven, Yale University Press, 2018.

⁴¹ Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations,” *Foreign Affairs*, 72(3), Verano de 1993.

Al comienzo de su viaje teórico en 1989, Kymlicka reconoció que su tipo de “liberalismo” difería del liberalismo clásico. En *Liberalism, Community and Culture*, Kymlicka argumentó:

Mi preocupación es el liberalismo moderno [de J. S. Mill a Rawls y Dworkin], no el liberalismo del siglo xvii, y quiero dejar completamente abierta la cuestión de cuál es la relación entre ambos. Podría ser que los desarrollos que iniciaron los “nuevos liberales” sean en realidad *un abandono de lo que fue definitivo del liberalismo clásico*.⁴²

Este movimiento es revelador, ya que ni John Stuart Mill ni John Rawls se vieron a sí mismos apartándose de la tradición de Locke, Montesquieu o Tocqueville.⁴³ Los críticos anteriores del liberalismo se habían mostrado sensatos al reconocer que no eran liberales, sino algo distinto.⁴⁴ Sin embargo, Kymlicka arropó su teoría en los mantos del liberalismo. En cuanto al multiculturalismo, Brian Barry afirmó lo siguiente:

[E]s natural preguntarse por qué alguien debería pensar que las políticas destinadas a promover la diversidad o la tolerancia (como las definen los filósofos políticos contemporáneos) tienen algún derecho de contar como implicaciones del liberalismo. La razón más importante es que en los últimos años muchas personas han equiparado el liberalismo con el relativismo cultural.⁴⁵

⁴² Énfasis añadido. Kymlicka, *Liberalism, Community...*, *op. cit.*, p. 10.

⁴³ Kymlicka tiene serios desacuerdos con J.S. Mill, el único liberal clásico con el que se vincula. Si bien Mill tenía la virtud de reconocer la importancia de la cultura, era, acusa Kymlicka, un enemigo de las nacionalidades pequeñas. Para un par de refutaciones al respecto, véase Varouxakis (2002) y Beaumont (2022).

⁴⁴ Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993, pp. 2-3.

⁴⁵ Brian Barry, *Culture and Equality...*, *op. cit.*, p. 127.

¿Son liberales las políticas multiculturalistas en algún sentido significativo? Barry tiene razón cuando pregunta:

Si un liberal no es alguien que cree que el liberalismo es verdadero (con o sin comillas), ¿qué es un liberal? La característica definitoria de un liberal es, sugiero, alguien que sostiene que existen ciertos derechos contra la opresión, la explotación y el daño a los que todo ser humano tiene derecho a reclamar, y que los llamamientos a la “diversidad cultural” y al pluralismo bajo ninguna circunstancia superan el valor de los derechos liberales básicos.⁴⁶

Respecto de la teoría de Kymlicka, Barry argumentó: “una teoría que implica que las nacionalidades (ya sea que controlen un estado o una entidad política subestatal) tienen un derecho fundamental a violar los principios liberales no es una teoría liberal de los derechos de grupo. Es una teoría iliberal con un poco de preocupación liberal agregada como un extra opcional”.⁴⁷ El resultado final de Kymlicka es exactamente el mismo que el de los relativistas culturales incondicionales, porque está de acuerdo con ellos en que “sería ‘imperialismo cultural’ que los liberales ejercieran presión sobre regímenes que violan los derechos humanos en un intento de aumentar el número de personas en el mundo que disfrutaran de su protección”.⁴⁸

Tales aseveraciones requieren una mayor elaboración. Es cierto que Kymlicka en ninguna parte afirma que 1) las normas minoritarias iliberales sean moralmente defendibles y que 2) exista un derecho moral y/o legal a violar los derechos liberales. Por el contrario, apoya la opinión de que una concepción “liberal” de los derechos de las minorías “no justificará (excepto en circunstancias extremas) las ‘restricciones

⁴⁶ Brian Barry, “Second Thoughts - and Some First Thoughts,” in Paul Kelly (Ed.), *Multiculturalism Reconsidered: ‘Culture and Equality’*, Cambridge, Polity Press y Blackwell Publishers, 2002, pp. 132-133.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁸ *Loc. cit.*

internas' –es decir, la exigencia de una cultura minoritaria de restringir las libertades civiles o políticas básicas de sus propios miembros–".⁴⁹ Una pregunta diferente es: ¿cuándo es legítimo y útil hacer uso del aparato coercitivo del Estado para imponer normas liberales a grupos iliberales? El problema radica en la respuesta de Kymlicka a esta pregunta en particular. Tras su prevención de que no apoya las afirmaciones iliberales está su argumento de que "los liberales no tienen ningún derecho automático a imponer sus puntos de vista a las minorías nacionales no liberales".⁵⁰ Sin embargo, su responsabilidad es "identificar esos puntos de vista".⁵¹ Rara vez se encuentran "derechos automáticos" (aunque los derechos humanos fundamentales bien podrían entrar en tal denominación). ¿Cómo debería tratar un Estado liberal a las minorías no liberales? ¿Deberían los liberales "imponer sus puntos de vista a las minorías que no aceptan algunos o todos estos principios liberales?" Claramente la respuesta de Kymlicka a esta pregunta es: "no".⁵²

Sin embargo, la justificación de esta respuesta tiene sus propios desaciertos. Según Kymlicka, el problema radica en identificar el remedio adecuado y, además, qué tercero tiene autoridad para intervenir con el propósito de hacer valer los derechos. No obstante, ése podría no ser el problema esencial. Como lo han reconocido los teóricos de la guerra justa durante mucho tiempo, la decisión de hacer la guerra se basó *en el equilibrio de razones normativas y utilitarias*.⁵³ Desde el punto de vista del liberalismo, intervenir para detener un genocidio no plantea ningún dilema normativo; sin embargo, si las consecuencias de tales acciones pudieran empeorar la situación de las personas, entonces hay razones utilitaristas que deberían sopesarse para determinar si dicha intervención, por

⁴⁹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁵¹ Énfasis añadido. *Loc. cit.*

⁵² *Ibid.*, p. 161.

⁵³ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A moral argument with historical illustrations*, Nueva York, Basic Books, 1977.

muy razonable que sea, se halla justificada. Éste es el tipo de argumento que Kymlicka *no hace*. En cambio, se basa en el nacionalismo para inventar argumentos normativos no liberales contra la aplicación externa de los derechos. De ahí el uso de la palabra *imposición* para referirse a la aplicación, que sugiere un grado de ilegitimidad en la intervención para obligar a respetar los derechos. Es apropiado que Kymlicka critique instrumentos normativos como las declaraciones de derechos y los tribunales constitucionales facultados para hacer cumplir los derechos mediante revisión judicial. La consecuencia de debilitar los mecanismos de cumplimiento es disminuir la capacidad del Estado para proteger eficazmente los derechos de los individuos.

¿Qué bien puede hacer la teoría de la ciudadanía multicultural de Kymlicka? Al proporcionar una justificación filosófica de las violaciones de los derechos individuales, el multiculturalismo ha perjudicado considerablemente la causa de la consolidación democrática en algunas regiones. Los grupos étnicos o nacionales pueden buscar el uso del poder estatal para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad grupal. Asimismo, la explicación de Kymlicka sobre las restricciones internas contiene errores sustanciales. Según argumentó Ira Katznelson un año después de la publicación de *Multicultural Citizenship*:

[S]ensible a la acusación de que sus exigencias hacen que el liberalismo sea sectario, Kymlicka distingue entre la insistencia en una norma y la imposición de ella. Sostiene que los liberales deberían poner en práctica una teoría de los derechos de las minorías consistente con los valores liberales, pero no deberían intentar imponerla coercitivamente en la práctica *salvo en circunstancias excepcionales*. Esta formulación expone los límites de la teoría política desvinculada de la historia y la sociología. O la teoría no significa mucho al final (¿por qué preocuparse por los estándares liberales si no son aplicables?): o, alternativamente, si se quieren aplicar de manera consistente (en contra de las preferencias de Kymlicka), tales estándar-

res amenazan con convertirse en instrumentos de imposición represiva.⁵⁴

El rechazo de las restricciones internas es inviable/indeseable o meramente retórico.

Para Kymlicka, la preocupación normativa que gobierna la intervención extranjera es la soberanía y el autogobierno. De hecho, sostiene que “tanto los estados extranjeros como las minorías nacionales forman comunidades políticas distintas con sus propias *demandas de autogobierno*”.⁵⁵ Sin embargo, históricamente, el liberalismo ha defendido los derechos de los individuos contra las usurpaciones de las mayorías autónomas. Como afirmó Benjamin Constant en el siglo XIX: “La soberanía del pueblo no es ilimitada: está, por el contrario, circunscrita a los límites que establecen la justicia y los derechos de los individuos. La voluntad de todo un pueblo no puede hacer justo lo que es injusto. Los representantes de la nación no tienen derecho a hacer lo que la nación misma no tiene derecho a hacer”.⁵⁶ El estatus normativo dentro del liberalismo de los argumentos basados en el autogobierno que restringen los derechos individuales es débil. Por lo tanto, para determinar cuándo está justificado intervenir en los asuntos internos de una minoría *nacional* (no de cualquier minoría cultural, toda vez que Kymlicka está dispuesto a respaldar una mayor interferencia en el caso de las minorías inmigrantes “a medida que éstas se mueven hacia una sociedad liberal mediante elección, mientras que las minorías nacionales pueden haber sido conquistadas”⁵⁷) es necesario evaluar no sólo la gravedad de las violaciones de derechos, sino también “el grado de consenso entre la comunidad sobre la legitimidad de restringir los derechos individuales y... la existencia de acuerdos históricos

⁵⁴ Ira Katznelson, *Liberalism's Crooked Circle: Letters to Adam Michnik*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996, p. 158.

⁵⁵ Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁶ Benjamin Constant, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 182.

⁵⁷ Punto que planteó uno de los revisores anónimos.

con la minoría nacional”.⁵⁸ Sin embargo, este razonamiento podría justificar la tiranía de la mayoría, tal como la concebía Tocqueville. Del mismo modo, las prácticas injustas de larga data de las mayorías contra individuos vulnerables no adquieren legitimidad con el paso del tiempo, al menos para la mayoría de los liberales.

Según Kymlicka, “los intentos de imponer principios liberales por la fuerza a menudo se perciben como una forma de agresión o colonialismo paternalista”.⁵⁹ Sin embargo, no cabe duda de que las pretensiones de autogobierno no pueden justificar violaciones flagrantes de los derechos humanos. ¿Por qué los crímenes pasados del colonialismo darían a una comunidad política *carte blanche* para infringir los derechos actuales de sus ciudadanos? La “percepción” de las acciones no es aquí la cuestión filosófica (a nadie le gusta ser intervenido), sino determinar si dichas acciones son efectivamente agresiones o estratagemas coloniales. El argumento parece ser que los tribunales de los Estados colonizadores han justificado históricamente el despojo de los pueblos indígenas sobre la base de doctrinas racistas e iliberales, y la mayoría de los tribunales constitucionales han estado compuestos en su totalidad por jueces no indígenas, que no hablan lenguas indígenas y no saben mucho de las leyes indígenas. Esto es cierto. Sin embargo, ¿podemos simplemente asumir a partir de la historia el comportamiento de los tribunales contemporáneos? Para descalificar las resoluciones de las instituciones judiciales como colonialistas es necesario demostrar que efectivamente tales tribunales, en la actualidad, son racistas e iliberales. Muchos países occidentales han reconocido sus injusticias pasadas y han aprobado amplias reformas en lo relativo a derechos humanos en sus legislaciones, como México en 2011.⁶⁰ Varios países exigen la presencia de traductores en

⁵⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁰ Pedro Salazar (coord.), *La reforma constitucional sobre derechos humanos. Una guía conceptual*, México, Senado de la República/Instituto Belisario Domínguez, 2014.

los procedimientos judiciales que involucran a miembros de grupos indígenas. El asunto es que la acusación de que los tribunales son parciales y racistas no puede ser una suposición general para desestimarlos. No es razonable ensombrecer la legitimidad de las instituciones judiciales mayoritarias basándose en nociones preconcebidas y sin pruebas auténticas de irregularidades. El pasado ciertamente importa, pero no puede constituir una coartada para encubrir las injusticias del presente. El colonialismo no debe utilizarse estratégicamente como un as bajo la manga.

Afirmación temeraria y sin fundamento sería pretender que las resoluciones de los tribunales liberales, actuando como corresponde, no serán admitidas por las minorías no liberales. ¿Cuál sería el estándar de legitimidad de formas alternativas de rendición de cuentas? ¿Derechos humanos universales? ¿Aquiescencia de los grupos minoritarios? Las instituciones adjudicadoras y los principios en los que se fundamentan deben ser respetadas por la sociedad en general.

La consecuencia de deslegitimar cortes y tribunales es ensombrecer la posibilidad de la propia justicia mayoritaria. Ello, a su vez, justifica considerar la aplicación de las leyes como una forma de “imposición” ilegítima. De hecho, para Kymlicka, cuando se confrontan culturas iliberales, las aseveraciones liberales sólo pueden constituir advertencias, ya que, “al final, las instituciones liberales sólo pueden funcionar realmente si las creencias liberales se han interiorizado en los miembros de la sociedad autónoma, ya sea un país independiente o una minoría nacional”.⁶¹ Es el mismo caso cuando Kymlicka afirma que los intentos de imponer principios liberales por la fuerza a menudo resultan contraproducentes. ¿Dónde están los casos que respaldan esta afirmación? ¿Por qué y cuándo resultan contraproducentes? ¿Es la percepción la causa del fracaso? ¿Cómo podemos saberlo? Sin embargo, no se ofrece ningún fundamento real para respaldar estas aseveraciones *empíricas*. ¿Por qué hay “relativamente poco margen para una

⁶¹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, *op. cit.*, p. 167.

interferencia coercitiva legítima”?).⁶² La determinación de los resultados de una intervención debería ser un asunto abierto, que tendría que llevarse a cabo empíricamente: no puede resolverse de antemano, como regla general, según hace Kymlicka. Los costos, las consecuencias, son variables, no un elemento fijo. Esta es la razón por la cual Kymlicka, a pesar de mencionar efectos contraproducentes, no es un consecuencialista. El verdadero argumento se halla embozado: no se *debe* interferir en los asuntos internos de las minorías nacionales autónomas que violan los derechos individuales básicamente como una cuestión de principios.

La conclusión de Kymlicka no es que los liberales deban ponderar las preocupaciones normativas y utilitarias al decidir si deben intervenir. Más bien, es la conclusión empíricamente no probada y normativamente injustificada de que “en los casos en que la minoría nacional es iliberal, esto significa que la mayoría no podrá impedir la violación de los derechos individuales en la comunidad minoritaria. Los liberales del grupo mayoritario tienen que aprender a vivir con ello, del mismo modo que deben vivir con leyes iliberales en otros países”⁶³

Kymlicka no es un liberal reacio que admita preocupaciones utilitaristas o consecuencialistas. Si bien es cierto que afirma que el Estado debería hacer ciertas cosas para promover el liberalismo entre las culturas iliberales, como condenar a las minorías nacionales iliberales y apoyar a los reformadores liberales dentro de las culturas minoritarias, podría darse el caso de que el acto simbólico más poderoso del Estado sea de hecho la *tolerancia* de violaciones de derechos, a pesar de las vehementes condenas. ¿Cuál es el uso práctico de una teoría política que proporciona un medio tan amplio para evadir sus compromisos normativos? Hay motivos razonables para preguntarse si la teoría de Kymlicka, a la luz de sus inconsistencias, es verdaderamente liberal.

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ *Ibid.*, p. 168.

Las razones de Kymlicka para abstenerse de intervenir en casos de claras violaciones de derechos no son liberales; pero tampoco son utilitarias ni consecuencialistas. Los liberales deberían considerar razones utilitarias para determinar si una intervención que está normativamente justificada es apropiada o no. Sin embargo, la mala conciencia, la culpa o el nacionalismo no son razones normativas válidas para intervenir (o no intervenir) cuando se cometen violaciones graves de derechos, ya sea en el ámbito nacional o en el internacional.

3. EL MULTICULTURALISMO EN LA PRÁCTICA

Está claro que no todas las formas de políticas multiculturalistas, tal como existen en el mundo, serían aceptables para Kymlicka. Con toda seguridad, no respalda muchas de ellas. Sin embargo, al menos algunos acuerdos iliberales han encontrado inspiración en su teoría. Si bien no se puede culpar a los filósofos por el uso que otros hacen de sus ideas, vale la pena reflexionar sobre las consecuencias de las ideas normativas en el mundo real. No se trata de intenciones, sino de efectos. ¿Pueden las respuestas teóricas inconsistentes (a preguntas como: cuándo es aceptable intervenir en los asuntos de las culturas minoritarias) ayudar a producir resultados no deseados?

El multiculturalismo ha puesto en duda el propósito históricamente incumplido de lograr la igualdad ante la ley y de supeditar a todos los ciudadanos, incluidos los más poderosos, a un cuerpo único de normas. También ha comprometido el respeto de los derechos humanos básicos. Tradicionalmente, los ricos y poderosos han conseguido eximirse de las leyes comunes. Muchos países todavía luchan hoy por lograr una ciudadanía realmente igualitaria y por alcanzar el ideal de que sólo debería haber una categoría de ciudadanos (sin estamentos ni castas), de manera que todos disfruten de los mismos derechos legales y políticos. La idea era que estos derechos debían asignarse a ciudadanos individuales, sin conceder privile-

gios (o desventajas) a unos y no a otros por motivos de raza o pertenencia a un grupo. Así, como sostiene Barry,

[A] defender la reintroducción de cualquier cantidad de estatus legales especiales, en lugar del estatus único de ciudadanía uniforme que fue el logro de la Ilustración, los multiculturalistas parecen notablemente despreocupados por los abusos y desigualdades del Antiguo Régimen que provocaron los ataques contra él por parte de los enciclopedistas y sus aliados. No se trata tanto de reinventar la rueda como de olvidar por qué se inventó la rueda y abogar por la reintroducción del trineo.⁶⁴

El término *pluralismo jurídico* connota la existencia simultánea de distintos sistemas normativos en un solo territorio, una condición generalmente asociada con el dominio colonial.⁶⁵ Muchos multiculturalistas buscaron revivir formas premodernas de pensar acerca de la autoridad política. El Estado moderno representaba grandes beneficios para la libertad y la igualdad sobre tales acuerdos, precisamente porque otorgaba a todos los mismos derechos. En una continuación de su *Culture and Equality*, Barry sostuvo: “Quiero añadir que muchos países todavía tienen que conseguir la rueda, y en esos países la doctrina de los multiculturalistas fomenta la creencia de que es mejor que se ciñan al trineo”.⁶⁶

Un problema al evaluar los efectos de la teoría multicultural es que resulta difícil distinguir las “políticas multiculturales” de otros tipos de políticas o acuerdos políticos, como el federalismo, el consociacionalismo, las leyes contra la discriminación y las políticas referentes a la ciudadanía.⁶⁷ Todos ellos se inscriben en el Índice de Políticas de Multiculturalismo

⁶⁴ Barry, “Second...”, art. cit., p. 11.

⁶⁵ Van Cott, “A Political Analysis...”, art. cit., p. 209.

⁶⁶ Barry, “Second...”, *op. cit.*, pp. 228-229.

⁶⁷ K. Banting y Will Kymlicka, “Is there really a retreat from multiculturalism policies? New evidence from the multiculturalism policy index,” *Comparative European Politics* 11, 2013, pp. 577-598.

(IPM).⁶⁸ Afirmar que se debe atribuir al multiculturalismo todos estos avances sería estirar hasta la exageración esa teoría política. En otras palabras, analíticamente, el IPM no mide un fenómeno, sino varios. La conexión entre ellos no siempre es clara. Por ejemplo, la teoría y la práctica del consociacionismo se desarrollaron a partir de una matriz diferente en la política comparada de la década de 1960. *Consociacionismo* “significa gobierno de un consorcio de elite diseñado para convertir una democracia con una cultura política fragmentada en una democracia estable”, como la definió Lijphart.⁶⁹ La cultura estaba ahí, pero no tenía la relevancia –o el significado– que más tarde le atribuyeron los teóricos del multiculturalismo.

Un acontecimiento interesante es que en los últimos diez años los defensores del multiculturalismo están dispuestos a descartar el término en vista de su popularidad cada vez menor. Desde las primeras afirmaciones de ser una teoría política “bien definida” y distinta, ahora sostienen que “estos principios y políticas podrían seguir siendo funcionales, aunque ahora bajo el título de ‘políticas de diversidad’ o ‘diálogo intercultural’ o ‘cohesión comunitaria’ o incluso ‘integración cívica’”.⁷⁰

El multiculturalismo fue, en su mayor parte, una empresa intelectual de filósofos políticos y teóricos sociales angloamericanos. Si bien algunos académicos se han mostrado audaces en sus propuestas de derechos de grupo e instituciones que abarcan nuevos entendimientos de la diversidad cultural, los acuerdos institucionales del Reino Unido, Estados Unidos e incluso Canadá no se han alejado significativamente del modelo de democracia liberal.⁷¹ Incluso según los estándares del

⁶⁸ “The MCP Index Project”, Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies, Queen’s University, <https://www.queensu.ca/mcp/about>

⁶⁹ Arendt Lijphart, “Consociational Democracy,” *World Politics*, Vol. 21(2), 1969, pp. 207-225.

⁷⁰ Banting y Kymlicka, art. cit, p. 592.

⁷¹ Iris Marion Young y Danielle S. Allen, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011, pp. 8-13.

amigable IPM, las democracias occidentales establecidas han experimentado pocos cambios constitucionales dramáticos. Las políticas multiculturales (PMC) tienen una fuerte dimensión expresiva que rara vez afecta los elementos institucionales fundamentales de la democracia liberal, la sala de máquinas que hace avanzar la constitución.⁷² Además, algunas de las políticas que se atribuyen al multiculturalismo son anteriores al advenimiento de esa teoría política en la década de 1990.

El vínculo causal entre la teoría multicultural y el cambio político real no está probado en ninguna parte. Además, como reconocen sus propios defensores, el IPM no logra captar las políticas antimulticulturalistas de los últimos años.⁷³ Otros problemas con el IPM es que sólo encuesta a 21 países de la OCDE y no los compara sistemáticamente en todas las dimensiones. Cada vez hay más pruebas de que las políticas multiculturalistas han retrocedido en los últimos 15 años en algunas democracias occidentales, particularmente en el ámbito de la inmigración.⁷⁴ Recientemente, incluso los países que ocuparon un lugar destacado en el IPM han experimentado crisis políticas agudas que se remontan a las PMC. Por ejemplo, en 2017 estalló en España una crisis constitucional a causa de los intentos de realizar un referendo sobre la independencia de Cataluña.

Mientras que en los años de 1990 muchos países luchaban por establecer constituciones liberales después de décadas de régimen comunista o militar, los teóricos políticos de Occiden-

⁷² Roberto Gargarella, *Latin American Constitutionalism, 1810-2010*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

⁷³ Banting y Kymlicka, art. cit. p. 586.

⁷⁴ Francis Luong, "Separating Illiberal from Liberal People: The fall of multiculturalism and the rise of liberal identity," in Dina Mansour and Andrew Milne (eds.), *Negotiating Boundaries in Multicultural Societies*, Boston, Brill, 2019; Rainer Baubock, "Farewell to Multiculturalism? Sharing values and identities in societies of immigration," *Journal of International Migration and Immigration* 3(1) 2002, pp. 1-16; Rogers Brubaker, "The Return of Assimilation?," *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 2001, pp. 531-548; Christian Joppke, "The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy," *British Journal of Sociology*, 55(2), 2004, pp. 237-257.

te rechazaban precisamente estos ideales. Por ejemplo, Tully sostuvo que

[L]as constituciones no son acuerdos fijos e inmutables alcanzados en algún momento fundacional, sino cadenas de continuas negociaciones y acuerdos interculturales con arreglo a y en violación de las convenciones de reconocimiento mutuo, continuidad y consentimiento. En suma, a medida que el pueblo retira el constitucionalismo moderno de su trono imperial y lo coloca en el lugar que le corresponde, lo que queda por ver me parecen los contornos de una canoa negra en las primeras luces del amanecer.⁷⁵

Si bien hay poco peligro de que Estados Unidos considere en un futuro próximo la Declaración de Derechos de su Constitución como sólo uno de los “lenguajes” del constitucionalismo, estas teorías pueden inspirar y han inspirado a los legisladores de América Latina y otros países. Kymlicka, por ejemplo, buscó deliberadamente influir en la elaboración de constituciones en Europa del Este y en otros lugares a principios de siglo. Su teoría de la ciudadanía multicultural encontró oídos receptivos en varios países.⁷⁶ En un encomiástico artículo de 2000 en el *Wall Street Journal*, se describió a Kymlicka como “un profesor de filosofía delgado y modesto que tenía la costumbre de usar zapatillas Converse rojas en ocasiones formales”.⁷⁷ Los teóricos políticos occidentales dicen a los legisladores de Europa y América Latina que la vieja idea del constitucionalismo ya no funcionará, y argumentan que sus países estarían mejor si dejaran de lado esa idea.

⁷⁵ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 183-84.

⁷⁶ G. Pascal Zachary, “A Philosopher in Red Sneakers Gains Influence as Global Guru,” *The Wall Street Journal*, Market Section, March 28, 2000; Will Kymlicka y Magda Opalski (eds.), *Can Liberal Pluralism Be Exported?: Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁷⁷ Zachary, *loc. cit.*

Al asesorar a los ciudadanos estonios, Kymlicka argumentó con franqueza: “incluso si podemos identificar algunas tendencias emergentes con respecto a la adaptación de la diversidad etnocultural en Occidente, no se sigue que Estonia deba adoptar acríticamente estos modelos occidentales”.⁷⁸ Sin embargo, estas certezas teóricas van en contra de la evidencia empírica que muestra que la cooperación interétnica ha sido mucho más común de lo que suele pensarse.⁷⁹

Algunos constituyentes en el mundo se han visto a sí mismos como parte de un movimiento más amplio de constitucionalismo “posnacionalista”. Han leído que las constituciones posnacionalistas rechazan nociones universalistas de ciudadanía basadas de manera exclusiva en derechos individuales uniformemente aplicados y hacen énfasis en múltiples formas de ciudadanía mediante una variedad de instituciones y dominios autónomos de soberanía que maximizan la participación efectiva de diversos grupos en la sociedad.⁸⁰

Si bien Kymlicka ha defendido el multiculturalismo como un fenómeno amplio, no es evidente cuál sea la relevancia del mundo para su tipo particular de multiculturalismo que sostiene que el modelo liberal tradicional carece de una concepción de pueblos o grupos culturalmente alienados. Mi punto es que sus ideas han inspirado a los legisladores y a jueces de algunos países a formular políticas particulares. Kymlicka

⁷⁸ Kymlicka afirmó: “aún estamos en las primeras etapas del desarrollo de teorías o modelos de relaciones étnicas en Occidente. Sin duda, la mayoría de los países occidentales tiene una larga (y a veces sangrienta) historia en su trato de la diversidad étnica en un marco constitucional liberal-democrático. Pero hasta hace muy poco, las lecciones de esta historia no se han articulado en una teoría bien definida, por lo que los principios e ideales reales que guían a las democracias occidentales siguen siendo oscuros, a menudo incluso para quienes participan diariamente en la gestión de las relaciones étnicas”, Will Kymlicka, “Estonia’s Integration Policies in a Comparative Perspective,” en *Estonia’s Integration Landscape: From apathy to harmony*, Tallinn, Jaan Tõnissoni Instituut, 2000.

⁷⁹ James Fearon y David D. Laitin, “Explaining Interethnic Cooperation,” *American Political Science Review* 90(4), 1996, pp. 715-735.

⁸⁰ Barry, “Second Thoughts...”, *op. cit.*, p. 10.

puede afirmar que no se le puede culpar por tal influencia. Sin embargo, su idea de ciudadanía multicultural ofrece argumentos y justificaciones para alejarse de una defensa sólida y basada en principios de los derechos individuales. Esto es, como mínimo, hacer un flaco favor a la causa de la consolidación democrática en algunas naciones.

El multiculturalismo en acción: Colombia

Colombia es ejemplo de la ideología multiculturalista en acción.⁸¹ En 1991, los colombianos celebraron una asamblea constitucional. La nueva constitución incluía derechos especiales para las minorías, así como disposiciones para establecer una democracia “participativa”. Según Donna Lee Van Cott, la necesidad de erigir un nuevo orden político imbuyendo en las instituciones políticas valores democráticos capaces de legitimar el Estado y el régimen generó una ruptura con la tradición constitucional liberal de Colombia. Se creía que la tradición anterior promovía una visión cultural y étnicamente homogénea de la identidad nacional basada en el mito de una nación mestiza. El nuevo modelo reconoció explícitamente el fracaso del proyecto criollo de construcción de nación e inició uno nuevo fundado en la veneración de la diversidad étnica y cultural.⁸²

Según muchos de los participantes en los debates constitucionales, “se consideró que el modelo anterior, homogéneo y excluyente de la identidad nacional, suponía la raíz del fracaso de la democracia. Así, la reforma política se mezcló inextricablemente con el proceso de definición de una identidad nacional que abarcaba la diversidad lingüística y cultural de

⁸¹ Esta sección se basa en el estudio de José Antonio Aguilar Rivera, “Multiculturalism and Constitutionalism in Latin America,” *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*, vol. 4, núm. 1, Artículo 2, 2014.

⁸² Donn Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The politics of diversity in Latin America*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000, p. 8.

la sociedad”.⁸³ Esto constituyó una ruptura ideológica con la visión de nación –y de sociedad– creada y propagada por las elites a principios del siglo XIX y, “por tanto, una oportunidad para la reconciliación y la creación mutua de un proyecto nacional más viable”.⁸⁴

En un país azotado por conflictos civiles, la presencia de representantes indígenas tuvo un poderoso efecto simbólico. En sus presentaciones y en sus propuestas escritas, los delegados indígenas argumentaron repetidamente que el camino hacia la unidad e identidad nacional, el consenso y la reconciliación pasaba por el reconocimiento y la protección de la diversidad étnica y cultural).⁸⁵ Así, el objetivo de los indígenas de insertar un capítulo especial sobre derechos étnicos en la Constitución se vinculaba al objetivo más amplio de la reconciliación entendida como democracia participativa. Puesto que la violencia generalizada que vivió Colombia supuso la violación de derechos fundamentales, la protección de los derechos de las minorías étnicas se vio como el emblema de un nuevo régimen de protección de derechos. Se suponía que los derechos étnicos ayudarían a detener la violencia política. Según Van Cott,

[E]l reconocimiento de los derechos indígenas promovió objetivos sustantivos. Por ejemplo, reconocer autoridades y territorios indígenas implicó una dramática extensión del alcance de un Estado históricamente débil a áreas dominadas durante mucho tiempo por autoridades que estaban fuera de la legalidad. Otorgar jurisdicción a los indígenas fomenta la lealtad de sus autoridades al Estado y, al mismo tiempo, ayuda a establecer el Estado como la fuente de autoridad. Reconocer el derecho consuetudinario de los indígenas amplía dramáticamente el alcance del Estado de derecho, y llena un vacío de legalidad geográficamente enorme.⁸⁶

⁸³ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁶ Las propuestas demandaban varias cosas: reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de Colombia; reconocimiento de la

Se creó así la *ilusión* de un Estado de derecho. En Colombia se recreó la lógica del Imperio otomano para compensar la debilidad del Estado. A diferencia de los profundos factores económicos y políticos que subyacen a la violencia, la identidad nacional podría “modificarse” fácilmente mediante un acto simbólico en la Constitución. También fue una medida barata. Sin embargo, los derechos étnicos demostraron ser una solución ficticia a los intrincados problemas estructurales de Colombia. Desde la época de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), los editorialistas utilizaron el ejemplo de la inclusión de los indios para demostrar la representatividad del organismo y para desviar las acusaciones de que la ANC carecía de legitimidad debido a la baja participación en las elecciones. Conscientes de esta influencia simbólica, los delegados indígenas amenazaron con no firmar el texto final de la Constitución si no se incluían sus demandas respecto de los derechos territoriales. Según Van Cott, “negarse a firmar habría impugnado la legitimidad del proceso de reforma, lo cual hubiera dado la impresión de que ello implicaba que se habían pisoteado los derechos del grupo social colombiano más excluido”.⁸⁷ Para que se aprobaran los artículos controvertidos, el lenguaje que los articulaba se dejó deliberadamente vago, y se turnaron los detalles específicos a la legislación estatutaria. Para algunos, “resultaría ser una victoria hueca, ya que la falta de consenso acerca de este tema impediría la aplicación plena de los derechos territoriales de indígenas y negros”.⁸⁸

La nueva constitución fue inmediatamente criticada por su excesiva longitud, por su lenguaje poco elegante e inconsistente, por varias contradicciones y ambigüedades, y por la inclusión de diversas ofertas y regulaciones populistas. Los au-

autonomía política, administrativa y fiscal de los territorios étnicos; protección estatal de las culturas y lenguas étnicas; mayor representación de los pueblos indígenas en los órganos políticos a todos los niveles; participación en decisiones de planificación y política económica; y la inalienabilidad de los derechos de la tierra comunal; *ibid.*, p. 74.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸⁸ *Loc. cit.*

tores de la Constitución colombiana rechazaron la idea de que la base de la solidaridad política en la Constitución debería ser la creación de derechos y la aceptación mutua de procedimientos.⁸⁹ La mayoría de los electores creía que una carta estrictamente procesal no inspiraría el patriotismo o el sentimiento de comunidad necesarios para establecer un régimen democrático viable. Requerían una religión civil para su Estado.

Un nuevo título (Título 4) estableció todas las formas de democracia directa: elecciones, plebiscitos, referendos, consultas populares, reuniones abiertas, iniciativas legislativas y revocatorias. El artículo 40 de la Constitución establecía plebiscitos y referendos, la revocación de los representantes municipales, departamentales y nacionales (excepto el presidente). El gobierno fundó Talleres para un Nuevo Ciudadano. Estos organismos fueron diseñados para promover la transformación de los ciudadanos pasivos, sumisos e individualistas de Colombia en una comunidad política nacional activa y participativa.⁹⁰ Estas medidas declarativas fueron rentables. Como Van Cott observa:

[U]n aspecto importante de la participación democrática que los legisladores colombianos no trataron fue el problema de la extrema desigualdad económica... Aparte de redistribuir recursos del centro a la periferia, la constitución no hace ningún esfuerzo por corregir las desigualdades económicas extremas, que sin duda se encuentran entre las causas fundamentales de la violencia en Colombia.⁹¹

El reconocimiento y la protección de los derechos étnicos se convirtieron en los pilares del nuevo “modelo democrático participativo” de Colombia. La teoría política del multiculturalismo resultó útil para defender los derechos especiales. Según Van Cott,

⁸⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁹¹ *Ibid.*, p. 83.

[L]os legisladores defendieron políticas con conciencia de grupo semejantes a las de Iris Marion Young: un grupo social desfavorecido merece políticas especiales con conciencia de grupo, porque la opresión que una cultura dominante ejerce sobre ellos vuelve “invisible su propia experiencia”, lo que sólo puede remediarse “mediante la atención explícita y la expresión de la especificidad de ese grupo”, y porque tales políticas pueden ser necesarias para “afirmar la solidaridad de los grupos, para permitirles afirmar sus afinidades grupales sin sufrir desventajas en la sociedad en general”.⁹²

En términos más generales, los teóricos sostienen que las garantías democráticas liberales de igualdad de derechos y derechos especiales que protegen las identidades culturales son insuficientes para consolidar el “discurso” democrático en una comunidad política multicultural. En tales sociedades, el Estado y la sociedad deben esforzarse por difundir una “tolerancia militante” hacia la diversidad.⁹³ La recién creada Corte Constitucional de Colombia vendría a ilustrar tal “tolerancia militante”.

Si bien los delegados indígenas no pudieron conseguir en la ANC una declaración separada e integral de los derechos étnicos, sí lograron asegurar la institucionalización de la presencia de los indios como un grupo distintivo con derechos especiales en la sociedad colombiana. Se mencionan no menos de veinte veces en la Constitución,⁹⁴ la cual reconoció el carácter colectivo e inalienable de las tierras (“resguardos”) de los indígenas y los derechos jurisdiccionales y de autonomía preconstitucionales sobre sus tierras tradicionales, en lugar de

⁹² *Ibid.*, p. 84. Young afirma que “un pluralismo cultural democrático requiere, por tanto, de un sistema dual de derechos: un sistema general de derechos que sean iguales para todos y un sistema más específico de políticas y derechos con conciencia de grupo”, Young and Allen, *op. cit.*, p. 173-174.

⁹³ Kenneth Bayne, “Liberal Neutrality, Pluralism, and Deliberative Politics”, *Praxis International*, 12(1), 1992, pp. 50-69.

⁹⁴ Énfasis añadido. Van Cott, *The Friendly Liquidation*, *op. cit.*, p. 85.

los derechos de propiedad. Al otorgar reconocimiento constitucional a los territorios indígenas, el Estado colombiano permitió el ejercicio de sistemas jurídicos consuetudinarios (art. 246), así como el ejercicio de derechos de autogobierno por parte de cabildos indígenas u otras formas nativas de autogobierno. El artículo 171 creó un distrito senatorial nacional de dos escaños para los indios. Asimismo, el artículo 176 señala que “la ley podrá establecer un distrito electoral especial (con un máximo de cinco representantes) para asegurar la participación en la Cámara de Representantes de grupos étnicos, minorías políticas y colombianos residentes en el extranjero”.⁹⁵

Según Van Cott:

[L]a constitución colombiana no admite plenamente ni las posiciones comunitarias ni las liberales tradicionales con respecto a los derechos de las comunidades culturales. *En su lugar, el texto refleja el enfoque de Will Kymlicka y Yael Tamir de recuperar de la tradición liberal la valorización de pertenencia cultural como necesidad para la plena realización de la visión liberal de igualdad.* Sin embargo, en ciertos asuntos la Constitución se desvía hacia la esfera del comunitarismo, al asignar derechos directamente a las comunidades en lugar de a los individuos, y al permitir ciertas condiciones bajo las cuales los derechos culturales comunitarios pueden prevalecer sobre la libertad de los individuos –por ejemplo, reconociendo la prevalencia del derecho consuetudinario de las comunidades indígenas no aculturadas–. La inclinación de los legisladores colombianos a apoyar el argumento de la “supervivencia cultural” de los comunitaristas –la idea de que las asociaciones culturales merecen protección aparte de los derechos de sus miembros para asegurar la supervivencia de la cultura frente a amenazas internas y externas– sería ratificado por la Corte Constitucional, que ha intentado aportar directrices concretas para la armonización de normas liberales y comunitarias en conflicto. La mayoría de los teóricos políticos que afirma tener algún vínculo

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 85-86.

con la tradición liberal, incluidos Kymlicka y Tamir, rechaza con vehemencia el argumento de la “supervivencia cultural”.⁹⁶

Sin embargo, éste es precisamente el punto: el argumento de la “supervivencia cultural” está implícito en la teoría de Kymlicka sobre los derechos de las minorías aunque no lo reconozca. Eso, junto con la renuencia estructural a aceptar intervenciones externas legítimas en los asuntos de las culturas minoritarias, proporciona una puerta de escape implícita a las violaciones iliberales de los derechos individuales. Como sostiene Barry, los multiculturalistas suelen ser decididos en la teoría y tímidos en la práctica. “Ya sea que los aprueben o no, los escritos de autores como Taylor y Kymlicka se citan en apoyo de políticas que sólo pueden resultar en la opresión violenta de los vulnerables”.⁹⁷ ¿Es esto cierto? Para responder empíricamente a esta pregunta, consideremos cómo se aplicó la constitución colombiana de 1991.

Al menos en algunos casos, la nueva constitución fomentó abusos de los derechos humanos. El artículo 246 de la Constitución de 1991 dice: “Las autoridades de los pueblos originarios podrán ejercer funciones judiciales en sus ámbitos territoriales según sus propias normas y procedimientos, los cuales no deberán ser contrarios a la Constitución y las leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”.⁹⁸ De hecho, la legislación de implementación requerida por el artículo 246 nunca se aprobó porque no se pudo alcanzar consenso en el Congreso colombiano sobre el significado de *coordinación*.

En ausencia de legislación, la Corte Constitucional de Colombia desarrolló un estándar para aplicar el derecho a la integridad de la comunidad y sentó precedentes para la protección de los derechos colectivos, aunque sólo los derechos

⁹⁶ Énfasis añadido. *Ibid.*, pp. 87-88.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁹⁸ Van Cott, “A Political Analysis...”, art. cit., p. 214.

individuales figuran como derechos fundamentales.⁹⁹ Para 1999, más de 37 sentencias habían considerado las cuestiones de pluriculturalismo, derechos constitucionales indígenas y jurisdicción indígena. La Corte también protegió el derecho de las comunidades indígenas a la propiedad colectiva, a la subsistencia colectiva y al mantenimiento de la diversidad cultural y étnica, tanto como un derecho de las comunidades indígenas como un mandato del Estado para proteger todo tipo de diversidad en beneficio de todos los colombianos. Los fallos de la Corte han sido más significativos en lo que respecta al derecho a juzgar asuntos civiles y penales en los territorios indígenas según las propias leyes de los indígenas.

Según la Corte, las tradiciones culturales deben respetarse, en función de la medida en que esas tradiciones se han preservado. Por lo tanto, cuanto más contacto haya tenido una comunidad indígena con la cultura occidental, menos peso podrá darles a sus tradiciones culturales. En la práctica, esto da a la Corte la tarea imposible de medir el grado de asimilación de una comunidad determinada. Además, como alega Kymlicka, las decisiones y sanciones impuestas por los tribunales indígenas no deben violar derechos constitucionales fundamentales ni los derechos humanos internacionales incorporados en la Constitución. Finalmente, la Corte estableció la supremacía del derecho consuetudinario indígena sobre las leyes civiles ordinarias que entraban en conflicto con las normas culturales y sobre la legislación que no protegía específicamente un derecho constitucional del mismo rango que el derecho “a la diversidad cultural y étnica”.¹⁰⁰

Como lo puso en evidencia el caso del conflicto entre el cabildo de Páez (una forma de gobierno municipal impuesta a los indígenas por la Corona española y luego adoptada y “naturalizada” por las culturas indígenas) y siete indígenas acusados en 1997, estos tres estándares demostraron ser mutuamente excluyentes. El asunto de la jurisdicción indígena

⁹⁹ Van Cott, *The Friendly Liquidation*, *op. cit.*, pp. 111-112.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 113.

especial atrajo la atención nacional en Colombia cuando Francisco Gambuel, un indígena guambiano que vivía en la comunidad de Páez, demandó al cabildo de Jambal, Cauca. Los Páez son el grupo indígena más grande y políticamente más dominante en el suroeste del departamento del Cauca, la zona de mayor concentración indígena del país y origen del movimiento indígena nacional. Es una zona de intenso conflicto por las tierras rurales, donde, en su momento, varias organizaciones guerrilleras mantenían frentes activos y competían con narcotraficantes, organizaciones paramilitares y autoridades públicas por el control del uso de la fuerza.¹⁰¹ En este caso estalló un conflicto entre el cabildo y siete indígenas acusados que habían sido desterrados de la comunidad, despojados de sus derechos políticos como indios y sentenciados a distintas cantidades de azotes con un látigo de cuero.

La sentencia se produjo tras la condena de los imputados como “autores intelectuales” del asesinato del alcalde indígena de la localidad. De hecho, las guerrillas locales se atribuyeron la responsabilidad del asesinato; los indígenas acusados fueron condenados porque vincularon públicamente al alcalde con los paramilitares y, así, inspiraron a un sector indígena de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) a asesinarlo. Los partidarios de Gambuel alegaron que el fallo del cabildo violaba las normas de procedimiento de los Páez, afirmación sustentada en un memorando confidencial de un experto en derecho indígena, en el que argumentaba que no había evidencia de autoría intelectual, sino únicamente de *tardecer*, un concepto en el sistema normativo de Páez que atribuye culpa a un individuo por un acto precedente que pudo haber inspirado un resultado posterior, aunque no se pueda probar ningún vínculo causal. Además, en el sistema normativo de Páez nunca se aplicaba la expulsión de un miembro de la comunidad como castigo por el primer delito, pero se les aplicó a Gambuel y sus asociados. Un tribunal inferior no in-

¹⁰¹ Sigo de cerca el recuento histórico a cargo de Van Cott. Van Cott, “A Political Analysis...”, art. cit., pp. 219-220.

dígena dictaminó que el cabildo había negado a los acusados la oportunidad de defenderse, que los jueces tradicionales del caso eran parciales, que los azotes constituían tortura y, por lo tanto, eran ilegales según el derecho internacional, el cual tenía rango constitucional en Colombia. Se abrió una nueva investigación y se ordenó un nuevo juicio. Tras una apelación del cabildo de Páez, un tribunal superior confirmó el fallo del tribunal inferior, al observar que el castigo corporal, incluso si no causaba daño físico permanente, violaba los derechos constitucionales fundamentales de los acusados.

El caso generó polémica en otros países cuando Amnistía Internacional acusó al cabildo de tolerar la tortura. Gembuel y sus seguidores afirmaron que estaban siendo perseguidos porque eran rivales políticos de los líderes del cabildo. El caso luego llegó a la Corte Constitucional. En octubre de 1997, la Corte confirmó la determinación de culpabilidad y sentencia del cabildo (T-523/1997).¹⁰² En su decisión, el magistrado Carlos Gaviria Díaz coincidió con el cabildo de Páez en que la intención de los azotes no era causar sufrimiento excesivo sino, más bien, representar la purificación ritual del ofensor y el restablecimiento de la armonía en la comunidad. Se consideró que la magnitud del sufrimiento físico era insuficiente para constituir tortura. Gaviria Díaz concluyó con la observación de que sólo un alto grado de autonomía aseguraría la supervivencia cultural.

Anteriormente, la Corte había definido el alcance de la jurisdicción especial indígena en un fallo de 1996 sobre una demanda presentada por un indígena Embera-Chamí de que su cabildo había violado su derecho al debido proceso, dictaminando que el estándar para interpretar la jurisdicción indígena “debe ser la máxima autonomía de la comunidad indígena y la minimización de restricciones a aquellas que sean necesarias para salvaguardar intereses de rango constitucional superior”.¹⁰³ Según Van Cott, esta decisión se destacó

¹⁰² Van Cott, *The Friendly Liquidation*, op. cit., p. 221.

¹⁰³ Van Cott, “A Political Analysis...”, art. cit., p. 218.

[P]or su defensa del cepo, una forma de castigo corporal frecuente en las comunidades indígenas que se importó del derecho colonial español. Varios de los castigos utilizados hoy entre las comunidades indígenas se derivan del dominio colonial español, pero las autoridades indígenas insisten en que se han convertido en parte de su propia “cultura auténtica”, ya que la mayoría de las culturas toman y adaptan continuamente prácticas de culturas con las que tienen relación.¹⁰⁴

Alguien se preguntará por qué entonces las comunidades indígenas no pudieron adoptar nuevas instituciones y normas de una época más reciente. La Corte Constitucional, sin embargo, dictaminó que el cepo, aunque doloroso, no causaba daños permanentes al infractor. Además, arguyó, las autoridades indígenas lo utilizaron durante un breve periodo. Como tal, no constituyó un trato cruel o inhumano. Finalmente, la Corte eximió el derecho consuetudinario indígena de la expectativa occidental de que se impondrían sanciones preestablecidas en casos semejantes.¹⁰⁵ Además, una decisión posterior (T-496) amplió el alcance de los territorios de jurisdicción indígena a una jurisdicción personal en los casos en que un juez consideró que la alienación cultural de un demandado indígena lo justificaba.

Así, afirma Van Cott,

[N]o sólo se declararon constitucionales los castigos corporales y la expulsión, sino que la Corte en el caso Jambaló aplicó su decisión a una comunidad cuyo grado de asimilación cultural era elevado en relación con comunidades más aisladas y menos educadas. Esto parecería reducir la carga que supone para las autoridades indígenas la demostración de “pureza” cultural. La decisión también contribuye a las inconsistencias que demostró la Corte Constitucional al desarrollar y aplicar el régimen de derechos étnicos de la Constitución.

¹⁰⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 219.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

La Corte

[H]a fluctuado entre una visión que busca el consenso sobre normas universales mínimas y la restricción del ejercicio de la jurisdicción indígena a una esfera de derechos universalmente aceptados, y una visión que reconoce una esfera intangible de diversidad étnica cuya naturaleza integral desestima la restricción”.¹⁰⁶

Las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia transmiten una advertencia. Si bien las justificaciones ideológicas de los abusos contra los derechos humanos cometidos en el pasado por dictadores latinoamericanos han desaparecido, este nuevo tipo de violaciones de los derechos fundamentales tiene una fachada progresista. La subordinación de la jurisdicción especial indígena a la Constitución y legislación colombianas parecería implicar que los elementos conflictivos del derecho consuetudinario deben ser sustituidos. Si éste fuera el caso, habría pocas objeciones. Sin embargo, los multiculturalistas tienden a criticar esta limitación porque “es proclive a degradar el papel de las normas tradicionales o relegarlas a estudios posteriores, legislación especial u otras medidas ‘futuras’ que no son fáciles de poner en práctica”.¹⁰⁷ Quien fue el principal magistrado de la Corte Constitucional de Colombia coincide. Carlos Gaviria Díaz argumentó “que someter la jurisdicción indígena a este límite sería absurdo, ya que anularía el significado de autonomía bajo el artículo 246 al implicar que los indígenas deben ajustarse a todos los procedimientos del código penal colombiano, incluida la creación de leyes escritas preexistentes”.¹⁰⁸ Colombia demuestra el peligro del multiculturalismo en acción.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

¹⁰⁸ Carlos Gaviria Díaz, “Alcances, contenidos y limitaciones de la jurisdicción especial indígena”, en Van Cott, “A Political...”, art. cit.

Cuando las políticas multiculturalistas no legitiman el abuso, a menudo sirven como “reparaciones simbólicas” que resultan atractivas porque son un medio rentable para apaciguar la mala conciencia y la culpa de la mayoría. En lugar de implicar amplias iniciativas de redistribución para ocuparse de las injusticias y privaciones del pasado en términos de clase, tales políticas ofrecen compensaciones simbólicas que no sobrecargan los presupuestos estatales.¹⁰⁹ Estas políticas pueden ser rentables, pero no son progresistas.

El modelo liberal clásico de ciudadanía no contempla derechos culturales y grupales. En lo que concierne a las formas de derechos colectivos que operan como “protecciones externas”, como los derechos de autogobierno, en las nuevas democracias pueden implicar formas de retroceso autoritario. El pluralismo jurídico, tal como se ha establecido en países como México o Colombia, no constituye una forma de “profundización” democrática, sino una regresión autoritaria.¹¹⁰ No sólo están prohibidos los partidos políticos en las comunidades donde se adoptan derechos de autogobierno: también conviven la exclusión de mujeres y del voto secreto.¹¹¹ No sorprenderá a los antropólogos saber que las prácticas culturales se vuelven rígidas y menos capaces de adaptarse cuando sobreviene una desarticulación económica. No se puede acorazar ni proteger a las comunidades humanas como si fueran piezas de museo. Adoptar una actitud conservacionista significa, al final, dejar a los individuos de esas comunidades a merced del mercado y sin los recursos para adaptarse a nuevas circunstancias.

¹⁰⁹ Aguilar Rivera, *El fin de la raza... op. cit.*

¹¹⁰ José Antonio Aguilar Rivera, “Los Derechos Indígenas en México: Un caso de Regresión Autoritaria”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), *¿Una Década de Reformas Indígenas? Multiculturalismo y Derechos de los Pueblos Indios en México*, México, Cámara de Diputados, 2009.

¹¹¹ David Recondo, *La política del Gatoapardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, CIESSAS/CMCA, 1988.

¿Qué bien puede hacer la teoría de la ciudadanía multicultural de Kymlicka en casos como el de Colombia? La falta de voluntad para afirmar sin ambigüedades, como lo hacen las formas comunes de liberalismo, la primacía de los derechos humanos sobre el derecho consuetudinario resultó ser perjudicial a la causa de la consolidación democrática en algunas naciones. Los grupos étnicos o nacionales pueden utilizar el poder estatal para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad grupal. No sorprende que filósofos políticos latinoamericanos, como el mexicano Luis Villoro, encontraran importantes concomitancias con Kymlicka en ese momento. De hecho, la defensa de Villoro de la autonomía de los grupos indígenas tiene muchos puntos en común con *Multicultural Citizenship*, según él mismo admite.¹¹² Villoro utiliza explícitamente los argumentos de Kymlicka para rechazar el universalismo democrático liberal. Tal visión, afirma, podría ser adecuada “sólo si existe un Estado-nación justo y equitativo, en el que todos los grupos que lo componen disfruten de las mismas oportunidades para ejercer sus derechos”.¹¹³ Villoro celebró la idea de Kymlicka de una “ciudadanía diferenciada”. De hecho, su explicación de la teoría es mucho más clara que la del propio Kymlicka. Tal concepción, sostiene Villoro, surge del hecho de que los derechos individuales, comunes a todos los ciudadanos, son “insuficientes para garantizar la libertad de elección a los miembros de diferentes comunidades culturales”.¹¹⁴ Los liberales, por el contrario, respaldan la idea de que “a nadie, en ningún lugar del mundo, se le deben negar protecciones liberales contra la injusticia y la opresión”.¹¹⁵

¹¹² Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós, 1998, p. 94.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 100-101.

¹¹⁴ *Loc. cit.*

¹¹⁵ Barry, “Second Thoughts...”, *op. cit.*, p. 138.

CONCLUSIÓN

Si bien las ideas teóricas de Kymlicka tuvieron influencia fuera de Canadá, *Multicultural Citizenship* contenía muchas advertencias explícitas con respecto a la aplicabilidad de la teoría fuera de las democracias liberales occidentales. El Índice de Políticas de Multiculturalismo padece el mismo problema. ¿Acaso los latinoamericanos y los europeos del este ignoraron tales prevenciones, como lo hicieron muchos años antes al leer a Marx? La revolución debería ocurrir en las naciones industriales más desarrolladas, o al menos eso preconizaba la teoría. En *Multicultural Citizenship*, Kymlicka pensaba que su teoría “de los derechos de las minorías” tenía un amplio ámbito de aplicación fuera del Occidente desarrollado. De hecho, argumentó que

[L]a necesidad de tal teoría se ha vuelto dolorosamente clara en Europa del Este y en la antigua Unión Soviética. Las disputas sobre la autonomía local, el trazado de fronteras, los derechos lingüísticos y la política de naturalización han sumido a gran parte de la región en conflictos violentos. Hay pocas esperanzas de que se restablezca la paz duradera o de que se respeten los derechos humanos básicos hasta que se resuelvan los problemas de estas minorías.¹¹⁶

Kymlicka no estaba preocupado por los peligros que plantean las “restricciones internas”. Los liberales no deberían preocuparse demasiado por el peligro que suponen estas restricciones, ya que “entre los propios miembros de los grupos minoritarios hay poco apoyo a la imposición de restricciones internas. Muy pocas de las principales organizaciones de inmigrantes dentro de las *democracias occidentales* han buscado políticas de este tipo”. Las demandas iliberales eran “raras y rara vez exitosas”.¹¹⁷ De hecho, en algún momento Kymlicka

¹¹⁶ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*..., p. 5.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

insinuó que su libro podría ser irrelevante para la mayor parte del mundo. Así, afirmó que

[E]l argumento sobre la primacía del individuo o de la comunidad es antiguo y venerable en la filosofía política. Sin embargo, espero que quede claro cuán inútil es para evaluar la mayoría de los derechos diferenciados por grupos en las *democracias occidentales*. La mayoría de estos derechos no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos. Más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos requiere que a los miembros de diferentes grupos se concedan derechos diferentes.¹¹⁸

Así, pues, o la aplicación de la teoría se restringe a países donde los derechos individuales básicos están bien establecidos o es útil en muchos otros lugares, como declara su autor en las páginas iniciales de *Multicultural Citizenship*. El profesor Kymlicka no puede tener el pastel y comérselo.

Lo que puede hacer una teoría inconsistente de los derechos de las minorías culturales es dar argumentos a los grupos iliberales para infringir los derechos individuales de sus miembros, al tiempo que pregonan su respeto por las normas liberales. Con toda certeza, Kymlicka no aprueba ni respalda las violaciones de los derechos humanos. Sin embargo, el hecho es que ideas semejantes inspiraron y ayudaron a justificar tales abusos en lugares como Colombia.¹¹⁹ La culpa es de las ambigüedades intrínsecas de la teoría y su falta de compromiso con los principios universalistas del liberalismo.

En 2001, Barry aseveró que el multiculturalismo era un espectáculo secundario “que nunca debería haber recibido la atención principal”.¹²⁰ La objeción medular es que desvió la atención de problemas más importantes, como la redistribución. El realce que se dio a la cultura y a la modificación de

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁹ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, *op. cit.*, pp. 221-241.

¹²⁰ Barry, *Culture and Equality*, *op. cit.*

los principios universalistas de justicia desplazaron las preocupaciones sobre las desigualdades sociales y económicas. También proporcionó la base para una política regresiva de reparaciones simbólicas. En retrospectiva, podemos argumentar que *Multicultural Citizenship* no propugnó una revisión de la concepción liberal de la ciudadanía, sino más bien una justificación política y filosófica de algo más, la teoría que no se atreve a decir su nombre: el nacionalismo. El propio Kymlicka reconoce que el nacionalismo es una fuerza poderosa en el mundo y tiene puntos de vista contradictorios sobre el lugar que le corresponde en la teoría política de la que es partidario.¹²¹ Sin embargo, su “federalismo multinacional” preferido no es más que nacionalismo para minorías etnoculturales. Irónicamente, Kymlicka no se opone al nacionalismo de Mill, sólo a su preferencia por las naciones *grandes* sobre las pequeñas. Como señaló Barry: “Gracias a lo que queda del ‘liberalismo ciego a las diferencias’... hay un límite estricto al daño que los multiculturalistas occidentales pueden causar en sus propios países. Pero en otros lugares, las mismas ideas, liberadas de este marco restrictivo, cobran vida propia”.¹²² Esta evolución debería preocuparnos a todos. Sin embargo, en tiempos más recientes, el profesor Kymlicka se preocupa de elaborar una teoría política de los derechos de los animales.

Traducción de JORGE VALENZUELA RODRÍGUEZ

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR RIVERA, José Antonio, *El fin de la raza cósmica. Consideraciones sobre el esplendor y decadencia del liberalismo en México*, México, Océano, 2001.
- AGUILAR RIVERA, José Antonio, “Los derechos indígenas en México. Un caso de regresión autoritaria”, en Diódoro Carrasco y

¹²¹ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, pp. 221-241.

¹²² Barry, “Second Thoughts...”, art. cit., p. 230.

- Moisés Jaime Bailón (coords.), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México Cámara de Diputados, 2009.
- AGUILAR RIVERA, José Antonio, “Multiculturalism and Constitutionalism in Latin America”, *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*, 4(1) (2014), artículo núm. 2.
- BANTING, K. y W. KYMLICKA, “Is There Really a Retreat From Multiculturalism Policies? New Evidence from the Multiculturalism Policy Index”, *Comp EurPolitk*, 11 (2013), pp. 577-598.
- BARRY, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.
- BARRY, Brian, “Second Thoughts - and Some First Thoughts”, en Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered: ‘Culture and Equality’*, Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2002.
- BAUBOCK, Rainer, “Farewell to Multiculturalism? Sharing Values and Identities in societies of Immigration”, *Journal of International Migration and Immigration*, 3(1) (2002), pp. 1-16.
- BAYNE, Kenneth, “Liberal Neutrality, Pluralism, and Deliberative Politics”, *Praxis International*, 12 (1) (1992), pp. 50-69.
- BEAUMONT, Tim, “Kymlicka’s Alignment of Mill and Engels: Nationality, Civilization and Coercive Assimilation”, *Nationalities Papers*, 50 (5) (2022), pp. 1003-1021.
- BENHABIB, Seyla, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- BRUBAKER, Rogers, “The Return of Assimilation?” *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4) (2001), pp. 531-548.
- CASEY, Nicholas, “Spain Pardons Jailed Catalan Separatist Leaders”, *The New York Times*, 22 de junio de 2021.
- CONSTANT, Benjamín, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- COWAN, Jane K., Marie-Bénédicté DEMBOUR y Richard A. WILSON (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- COWAN, Jane K., “Culture and Rights after *Culture and Rights*”, *American Anthropologist*, 108 (1) (2006), pp. 9-24.

- DAWSON, Alexander, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2004.
- DENEEN, Patrick, *Why Liberalism Failed*, New Haven, Yale University Press, 2018.
- FEARON, James y David D. LAITIN, “Explaining Interethnic Cooperation”, *American Political Science Review*, 90 (4) (1996), pp. 715-735.
- GALSTON, William A., *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GARGARELLA, Roberto, *Latin American Constitutionalism, 1810-2010*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- HALE, Charles R., “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, 34 (2002), pp. 485-524.
- HOLMES, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.
- HUNTINGTON, Samuel, “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, 72(3), verano de 1993.
- JACOBY, Russell, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books, 1999.
- JOPPKE, Christian, “The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy”, *British Journal of Sociology*, 55 (2) (2004), pp. 237-257.
- KATZNELSON, Ira, *Liberalism’s Crooked Circle: Letters to Adam Michnik*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- KYMLICKA, Will, “Estonia’s Integration Policies in a Comparative Perspective”, en *Estonia’s Integration Landscape: From Apathy to Harmony*, Tallinn, Jaan Tõnissoni Instituut, 2000.
- KYMLICKA, Will, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

- KYMLICKA, Will, "The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies", *International Social Science Journal*, 61 (199) (noviembre de 2010), pp. 97-112.
- KYMLICKA, Will, "Misinterpreting Multiculturalism", en Michael Boos (ed.), *Bringing Culture Back In: Cultural Diversity, Religion, and the State*, Aarhus, Dinamarca, Aarhus University Press, 2016.
- KYMLICKA, Will y Magda OPALSKI (eds.), *Can Liberal Pluralism Be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LIJPHART, Arendt, "Consociational Democracy", *World Politics*, 21 (2) (1969), pp. 207-225.
- LUONG, Francis, "Separating Illiberal from Liberal People: The Fall of Multiculturalism and the Rise of Liberal Identity", en Dina Mansour y Andrew Milne (eds.), *Negotiating Boundaries in Multicultural Societies*, Boston, Brill, 2019.
- RECONDO, David, *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, CIESAS-CMCA, 1988.
- SALAZAR, Pedro (coord.), *La reforma constitucional sobre derechos humanos. Una guía conceptual*, México, Senado de la República-Instituto Belisario Domínguez, 2014.
- STJERNFELT, Frederik, "The Broken Cup: From Culturalism to Multiculturalism", en Jens-Martin Eriksen y Frederik Stjernfelt (eds.), *The Democratic Contradictions of Multiculturalism*, Nueva York, Telos Press, 2012.
- TAYLOR, Charles, Kwame Anthony APPIAH, Jürgen HABERMAS, Stephen C. ROCKEFELLER, Michael WALZER y Susan WOLF, en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- "The MCP Index Project", Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies, Queen's University, <https://www.queensu.ca/mcp/about>
- TULLY, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- TULLY, James, "The Unfreedom of the Moderns in Comparison to Their Ideals of Constitutional Democracy", *Modern Law Review*, 65 (2002), pp. 204-228.

- TURNER, Terence, "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?", *Cultural Anthropology*, 8 (4) (1993), pp. 411-429.
- VAN COTT, Donna Lee, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.
- VAN COTT, Donna Lee, "A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia", *Journal of Latin American Studies*, 32 (2000), pp. 207-234.
- VAROUXAKIS, Georgios, *Mill on Nationality*, Londres, Routledge, 2002.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de cultura*, México, Paidós, 1998.
- WALZER, Michael, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books, 1977.
- YOUNG, Iris Marion y Danielle S. ALLEN, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- ZACHARY, G. Pascal, "A Philosopher in Red Sneakers Gains Influence as Global Guru", *The Wall Street Journal*, 2000, sec. Market, <https://www.wsj.com/articles/SB954197593181775894>

