

ALGUNAS ESTRUCTURAS ARGUMENTATIVAS A FAVOR DE DERECHOS CULTURALES*

ALGUMAS ESTRUTURAS ARGUMENTATIVAS A FAVOR DOS DIREITOS CULTURAIS

Daniel Loewe**

RESUMEN – El artículo presenta algunas de las estrategias de justificación de derechos culturales más recurrentes (justificación comunitaria; el valor de la diversidad; teorías del reconocimiento de la diferencia cultural; el valor de la autonomía; justificación igualitaria) y los examina críticamente a la luz de sus propios méritos y desde la perspectiva del liberalismo como doctrina política. De acuerdo al artículo estas justificaciones son deficientes.

PALABRAS CLAVES – Derechos culturales. Liberalismo. Comunitarismo. Diversidad. Reconocimiento. Autonomía. Igualdad.

RESUMO – O artigo apresenta algumas estratégias recorrentes para justificar os direitos culturais (tais como comunidade justificativa, o valor da diversidade, as teorias do reconhecimento da diferença cultural, o valor da autonomia, a justificação de igualdade) e as examina criticamente à luz de seus próprios méritos, a partir da perspectiva do liberalismo enquanto doutrina política. De acordo com o artigo, todas essas justificativas são fadadas ao fracasso.

PALAVRAS-CHAVES – Direitos culturais. Liberalismo. Comunitarismo. Diversidade. Reconhecimento. Autonomia. Igualdade.

* Este artículo se inserta en el proyecto de cooperación "Globalisierung, Demokratie und kulturelle Vielfalt" entre la Forschungsstelle Politische Philosophie del Seminario de Filosofía de la Universidad Tübingen y la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS). Este proyecto de cooperación ha sido generosamente financiado por la Fundación Alexander von Humboldt.

** Profesor de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile. Es doctor en filosofía de la Universidad Eberhard Karl de Tübingen, Alemania, y miembro del Research Centre for Political Philosophy y del International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities de la Universidad Tübingen. E-mail: <daniel.loewe@uai.cl>.

ABSTRACT – The article presents some strategies to justify recurring cultural rights (community justification, the value of diversity, theories of recognition of cultural difference, the value of autonomy, equality justification) and critically examined in light of their own merits and in view of liberalism as a political doctrine. According to the article these justifications are flawed.

KEYWORDS – Cultural rights. Liberalism. Communitarism. Diversity. Recognition. Autonomy. Equality.

Durante los últimos veinte años las discusiones en torno al estatus legal de las minorías culturales y sus posibles derechos, ya sean colectivos o individuales, han estado en el centro de una discusión multifacética. Las rúbricas usuales son conocidas: “política de la diferencia”, “política de la identidad”, “política del reconocimiento” o, en general “multiculturalismo”. Las discusiones son múltiples, y se desarrollan intensa y extensamente en el contexto de la filosofía política, del derecho internacional, del desarrollo constitucional y ciertamente en la implementación de políticas públicas. Los debates de la filosofía política se han centrado principalmente – aunque no exclusivamente – en las dificultades inherentes a la justificación de este tipo de derechos. ¿Se pueden justificar derechos en razón de la pertenencia étnica o cultural de los sujetos? Y si este es el caso: ¿dentro de que contexto teórico? ¿Están estos derechos en contradicción o tensión con los derechos liberales clásicos o son sólo una extensión de estos últimos?

En este texto examino de un modo conciso y esquemático algunos modelos argumentativos recurrentes en la literatura a favor de derechos culturales y los contrasto con la doctrina liberal. Para esto procedo en siete pasos. Ya que tanto el concepto de liberalismo como el de derechos culturales son objeto de controversia, (1) primero delinearé lo que entiendo por éstos. (2) Luego investigo críticamente las justificaciones de tipo comunitario, (3) las que recurren al valor de la diversidad, (4) las que se basan en la idea del reconocimiento, (5) las que recurren al valor de la autonomía (6) y de la igualdad. (7) Por último realizo algunas consideraciones.

1 Liberalismo y derechos culturales

El concepto de liberalismo despierta múltiples asociaciones y también equívocos. Mientras que para algunos (por ejemplo la izquierda europea) el liberalismo se asocia con el dominio del mercado, es decir con formas de neoliberalismo económico, para otros (por ejemplo para la derecha

conservadora de los Estados Unidos), el liberalismo demócrata representa una amenaza de intromisión estatal desenfrenada tanto en la libertad económica de los individuos en nombre de la justicia social, como en el orden social tradicional en nombre de una mal entendida libertad. Por cierto, en la tradición liberal encontramos elementos que permiten sustentar parcialmente estas críticas. Pero independientemente de las –correctas e incorrectas– asociaciones realizadas, es posible identificar un núcleo en el pensamiento liberal.

Si algo caracteriza al pensamiento liberal en su conjunto es su compromiso con la libertad individual. (La desconfianza en la concentración del poder es secundaria, y se retrotrae, analíticamente, a este aspecto). ¿Por qué? Hay respuestas que rivalizan entre sí. Sin embargo, una que parece asentarse, de un modo u otro, en el núcleo del pensamiento liberal, refiere al valor de la autonomía. El liberalismo no es sólo el heredero de la reforma (lo que daría pábulo a una doctrina comprometida con la tolerancia y la diversidad, pero no necesariamente con la libertad individual) sino que como hijo político de la ilustración sostiene la posición privilegiada del individuo y su razón (y no de la tradición, o la religión, o las convenciones sociales, etc.) como corte final de apelación. El valor de la autonomía individual, que autores tan disímiles como Kant y Mill sitúan en el centro de sus doctrinas morales y políticas, sería el motor de la preocupación por la libertad individual. No es difícil percibir como la importancia tradicional de los derechos civiles y las libertades individuales se pueden retrotraer a la idea de la autonomía. Si somos autores de nuestra vida en el sentido crítico de la autonomía, entonces deberíamos tener los recursos y libertades necesarios para vivir nuestras vidas de acuerdo a nuestras creencias acerca de lo que es valioso sin ser penalizados por prácticas (religiosas, sexuales, estilos de vida, etc.) poco ortodoxas. Y ya que se requiere de ciertas condiciones para un examen inteligente de la propia vida, la educación, la libertad de expresión y de prensa, así como la artística, entre otras, adquieren un valor central que debe ser protegido mediante derechos.

El concepto de “derechos culturales” no es menos complicado. Un amplio abanico de exigencias que poco tienen que ver entre sí se agrupa bajo este título. De igual modo, una serie de grupos reclaman para sí la legitimidad en el merecimiento de estos derechos (inmigrantes, grupos religiosos, naciones, pueblos originarios, grupos étnicos y “raciales”, etc.). Correspondientemente, las discusiones son múltiples. Pero quizás todas tienen un mínimo común denominador que se expresa en forma de una interrogante: ¿cómo se debería responder al pluralismo cultural de las sociedades contemporáneas? De más está decir que esta pregunta no es nueva. Pero en la actualidad ella ha adquirido una cierta

urgencia – y por cierto el carácter de moda. La respuesta multicultural es que las diferencias culturales no sólo son valiosas, sino que deben encontrar reconocimiento, protección y fomento tanto a nivel social como institucional. (Evidentemente, esta respuesta general se articula e interpreta de modos diversos e incluso antagónicos.) Y el modo de lograrlo es mediante derechos culturales. La demanda por derechos culturales se puede entender como una demanda por derechos diferenciados en razón de la pertenencia cultural. En este artículo refiero a un tipo de multiculturalismo que se concentra en demandas de derechos: individuos o grupos deberían disponer sobre determinados derechos especiales cuya justificación se deja retrotraer a características culturales y que, correspondientemente, otros individuos que no son miembros de esos grupos, pero que, sin embargo, son miembros de la comunidad jurídica y política, no pueden reclamar legítimamente. Esto es lo que en el debate multicultural se ha hecho conocido como “ciudadanía diferenciada” (Young 1990) o “ciudadanía multicultural” (Kymlicka 1995).

¿Cómo se relaciona la doctrina liberal con las demandas por derechos culturales? Como es común, pero también productivo para este tipo de debates, las posiciones interesantes son antagónicas. Por una parte, algunos ven en los derechos culturales y las políticas públicas que los implementan un paso necesario para avanzar en el cumplimiento de la promesa de una sociedad liberal democrática para generar una ciudadanía verdaderamente inclusiva: los derechos liberales clásicos, que junto a los derechos políticos y a los derechos sociales, por ejemplo Marshall caracteriza como un proceso de inclusión social continuada (Marshall 1992 (1950)), y que a un nivel filosófico alcanzan un alto grado de aceptación con la teoría de la justicia articulada por John Rawls (1971), tendrían que ser complementados con derechos culturales. De acuerdo a esta posición, si tomamos en serio las premisas básicas que animan a las sociedades democráticas, no podemos negarnos a aceptar este tipo de derechos. Por otra parte, las voces críticas apuntan a un hecho que no puede quedar desatendido. Los derechos culturales, así como las políticas correspondientes, se opondrían en esencia y de un modo que no admite reconciliación alguna, al concepto de ciudadanía que yace en el núcleo de las sociedades y teorías liberales, y que se caracteriza, en su forma más canónica, mediante derechos iguales para todos.

Los motivos de preocupación de ambas partes son dignos de consideración. Mientras que los primeros dirigen su atención a la desventaja, la injusticia y la situación de desprotección y falta de reconocimiento, tanto en perspectiva histórica como sistémica, a las que están sujetas muchas minorías así como sus miembros, los segundos dirigen su atención tanto a las posibles consecuencias devastadoras

de este tipo de derechos (las consecuencias de esta idea serían poco deseables) como a su incongruencia teórica (la idea misma serían insostenible). No es curioso encontrar autodenominados liberales a ambos lados de la controversia (aunque evidentemente no todos los que se encuentran a algún lado de la controversia son o aspiran a ser liberales).

A continuación examinaré el desencuentro de la doctrina liberal con las demandas por derechos culturales en relación a las estructuras justificativas articuladas usualmente en el debate a favor de los derechos culturales.

2 Culturas como universos morales

Una justificación recurrente, no sólo en la academia, sino que sobre todo en los contextos sociales, remite a los entendimientos compartidos de las culturas como constitutivos de la identidad individual y como fuente de la moralidad comunal. Querer remitirse a normas o reglas universales o, en todo caso, ajenas a la cultura particular para reglar la interacción social dentro de este grupo, o entre éste y otros grupos de la sociedad, no sería sólo un sinsentido sino que un tipo de imperialismo. En definitiva, sería un tipo de opresión.

Problemático con este entendimiento no es sólo su evidente falsedad. Este tipo de teorías se basan en una consideración monádica de las culturas. Apelar a los entendimientos compartidos en un grupo o sociedad como base para definir la moral descansa en la fantasía (común en el mundo comunitario) de que dentro de las sociedades no hay discrepancias morales importantes. Pero todas las sociedades son campos de contención.

Por encima de esto, la consideración monádica de las culturas abre la puerta a formas de relativismo moral inaceptables. "Cultura" es aquí una categoría autojustificada. Es decir, diversas prácticas serían moralmente aceptables sólo por el hecho de ser parte de una cultura. Pero el Apartheid en Sudáfrica, el sistema de castas en India o la esclavitud en los estados del sur de los Estados Unidos antes de la guerra civil no eran ni son moralmente aceptables porque son parte de *nuestra* cultura, como los defensores de esas instituciones podrían haber afirmado o pueden afirmar. De la misma manera, la opresión de las mujeres en Afganistán, la mutilación genital femenina, la violencia en las familias, las prácticas de linchamiento del Ku-Klux-Klan, las prácticas discriminatorias ampliamente aceptadas, el sacrificio humano, los delitos sexuales y la larga lista de casos multiculturales no son moralmente aceptables debido a que ellos sean una parte de *nuestra* cultura.

Cuando cultura llega a ser una categoría autojustificada se abren las puertas de par en par a formas de opresión. James Tully refiere al caso de la *Salish Indian band*. Por nacimiento Thomas era un miembro de esta tribu que tiene una reserva en el nordeste de Canadá. Él no creció en la reserva, no vivía en ésta, conocía poco de la cultura de los Salish y tampoco le interesaba especialmente. A pesar de esto fue secuestrado por los miembros y se lo obligó a participar en un rito de iniciación. Thomas demandó exitosamente a los victimarios por “asalto, golpizas y robo de libertad”. La corte argumentó “que la Danza Espíritu y, más específicamente, el involuntario aspecto de ésta, no era una característica central del modo de vida de los Salish” (Tully, 1995, 172). Según Tully, en este caso “los derechos fueron tomados en serio”, porque las diferencias culturales fueron tomadas en serio y el resultado es por consiguiente imparcial (Tully, 1995, 172). Pero lo que está afirmando es que porque la Danza Espíritu y el carácter involuntario de ésta *no son centrales para la cultura* de los Salish, Thomas tiene derecho a ser protegido contra “asalto, golpizas y robo de libertad”. ¿Cuál sería entonces su opinión si ésta u otra práctica cultural fuese un aspecto central de la cultura?

Sebastian Poulter menciona en un artículo acerca de los derechos legales y las reclamaciones culturales de algunos grupos de inmigrantes en Gran Bretaña el rol de la mujeres como “un ejemplo muy claro” del “choque de culturas” (Poulter, 1987). Aquí, hay “matrimonios de niños, matrimonios forzados, sistemas de divorcio que desaventajan a las mujeres, poligamia y cliterictomía” (Okin, 1999, 17). La mayoría de los casos se dejan retrotraer a acusaciones de mujeres y niñas, cuyos derechos individuales fueron violados de acuerdo a las prácticas culturales de sus grupos. Si esas prácticas son centrales para las culturas correspondientes Tully debería reconocer y afirmar las prácticas culturales, esto es, matrimonios de niños, matrimonios forzados, la mutilación genital femenina, etc. Una interpretación curiosa acerca de lo que significa “tomar derechos en serio”.

Según Walzer (1983), Sandel (1982), Miller (1995) y otros autores comunitaristas, los entendimientos compartidos no son voluntaristas, sino que es posible alcanzar su *mejor* interpretación. Pero es difícil entender que puede ser la mejor interpretación. Las fuentes culturales, incluso dentro de una cultura, son diversas, y sus interpretaciones lo son aun más. Y cualquier interpretación inmanente de estos entendimientos precisa aceptar algunas fuentes e interpretaciones y rechazar otras (o dar más valor a algunas que a otras, lo que es metodológicamente equivalente). Así los autores comunitaristas se encuentran en una disyuntiva. Una posibilidad es aceptar las interpretaciones autoritativamente vigentes

de acuerdo a las elites de turno. Problemático es que no todos han tenido la misma oportunidad de participar en la determinación de los entendimientos de las prácticas sociales. Tradicionalmente mujeres y niños tienen menos poder y por consiguiente cuentan menos al definir estos entendimientos (Okin, 1999). Y así no es de extrañar que gran parte de los casos que animan los debates multiculturales refiera al poder de hombres para controlar la vida de mujeres mediante el control de la ley de familia, llegando incluso a formas de *personal law*. (Por el contrario, un Musulmán que se negara a pagar los intereses de su tarjeta de crédito aduciendo razones de tipo religioso no tendría gran acogida con su demanda). De este modo se privilegia a los favorecidos del *status quo* y se hace un flaco favor a las corrientes renovadoras dentro de cada sociedad o grupo. La segunda posibilidad es cuestionar y cualificar los entendimientos de acuerdo a criterios o principios que se consideren como moralmente superiores o correctos. Pero entonces hay explicar, remitiéndose exclusivamente a las fuentes de la cultura en cuestión, en qué sentido los entendimientos así cualificados pueden ser moralmente superiores.

Para desarrollar procesos de deliberación moral es inevitable referir a la universalidad y a la imparcialidad. Éstas son constitutivas de la estructura del pensamiento moral. Es usual y correcto asociar la doctrina liberal con la universalidad e imparcialidad. Hay buenas razones para ello. Siguiendo la terminología de Rawls, el liberalismo sostiene la prioridad de lo justo por sobre lo bueno (Rawls, 1971; Ackerman, 1980). Esto quiere decir que la justicia no es el resultado de entendimientos compartidos acerca de la vida buena o del fin (*telos*) o propósito intrínseco de una práctica o institución particular que sean vinculantes dentro de una comunidad cultural, histórica y/o política (como es el caso en las teorías con horizonte comunitario mencionadas). Sino que la determinación de lo justo es resultado, entre otros, del uso de la razón práctica, como propone Kant, de un contrato hipotético entre seres racionales en una situación de igualdad original (Rawls, 1971), de procesos deliberativos regulados mediante condiciones neutralizadoras del poder de negociación de las partes (Habermas, 1987), o se desprende de derechos naturales (Locke, 1988; Nozick, 1974; Dworkin, 1978). En todos estos casos se trata de garantizar la universalidad y la imparcialidad mediante la representación apropiada de los intereses de todos los afectados.

3 Preservacionistas culturales

Una justificación extrema pero usual de derechos culturales recurre al valor de la diversidad, ya sea como valor en sí o como valor para la

sociedad, y manifiesta la aspiración de mantenerla para siempre. Como lo expresa Taylor en su muy citado pasaje, se trata de la aspiración “to maintain and cherish distinctness, not just now but forever” (Taylor, 1994, 40). Este tipo de argumentos se basan en una analogía con los argumentos a favor del valor de la diversidad biológica y la consiguiente oposición a formas de monocultivo. Sin embargo, en el plano cultural ellos no nos llevan lejos.

Descontando su fuerza retórica, la aspiración “to maintain and cherish distinctness, not just now but forever” (Taylor, 1994, 40) es muy poco atractiva. En todo caso, no es una aspiración liberal. Citando a Martha Nussbaum: “Cultures are not museum pieces, to be preserved intact at all costs” (Nussbaum, 1999, 37). Culturas no son construcciones estáticas. Como respuesta a circunstancias cambiantes ellas cambian, se amalgaman e integran elementos de otras culturas, se ajustan a nuevas realidades geográficas, demográficas, tecnológicas, etc. Y en ocasiones desaparecen. Con las palabras de Charles Westin:

It is generally accepted that cultures are not rigid monoliths given once and for all, as National Romanticism of the nineteenth century would have it, but receptive and responsive ways of constructing meaning, continuously battered by requirements to change and develop, and by counter-forces stressing ideals of purism, opposing newfangled expressions and interpretations. (Westin, 1998)

La aspiración de mantener la cultura para siempre cae dentro de lo que John Passmore denomina “el síndrome preservacionista” (1995). Preservación es algo diferente a conservación. Esta última es una forma de astucia: una utilización moderada de algo en T1, de modo que en T2 esté todavía disponible. Conservamos nuestros recursos en T1 para que estén disponibles en T2. Ahorramos energía para que en el futuro sigamos disponiendo de ella. Establecemos cuotas de pesca y caza para que en el futuro se pueda seguir pescando y cazando. Los argumentos contra el conservacionismo dicen que lo que ahorramos no será utilizable en el futuro. O que los costos de conservación son demasiado altos. O que el futuro está demasiado lejos y por tanto se puede descontar su valor. Aquí surgen preguntas relativas a nuestra responsabilidad frente a generaciones futuras. Por el contrario, preservar no refiere a una utilización futura: “Its object is to retain something, for perpetuity, in a particular condition” (Passmore, 1995, 2). Al preservar se renuncia a las oportunidades de destrucción o modificación o sustitución de alguna cosa. Los costos de oportunidad no juegan aquí ningún papel, y por lo tanto no constituyen un argumento contra la preservación.

Lo que cuenta son los costos de mantención y, en ocasiones, de restauración.¹

La preservación no es un fenómeno nuevo. Sociedades siempre han tratado de mantener y reproducir sus costumbres y tradiciones, ejemplarmente mediante sistemas educativos. Lo nuevo parece ser la amplitud de lo que se desea preservar. Citando a Stanley Fish: "The politics of difference is the equivalent of an endangered species act for human beings, where the species to be protected are not owls and snail darters, but Arabs, Jews, Homosexuals, Chicanos, Italian Americans, and on and on and on" (Fish, 1998, 73).

No es casualidad que el punto álgido de la política de la preservación coincide con la modernización. Cuando todo cambia velozmente, crece la aspiración por mantener. Así en el siglo XIX se multiplicó la creación de museos, bibliotecas, reservas naturales, etc. En este sentido la aspiración preservacionista es reaccionaria: "a result of widespread disillusionment with modernisation" (Passmore, 1995, 6). Por otra parte, el preservacionismo cultural puede ser considerado como una respuesta contestataria a la opinión tradicional de que las naciones civilizadas tendrían una obligación moral de llevar las ventajas de la civilización a pueblos menos civilizados (como sostenía John Stuart Mill en el caso de India, pero no de los mormones (Mill, 2000)). Esta motivación también la encontramos en la defensa de Taylor:

[T]he issue of multiculturalism as it is often debated today, which has a lot to do with the imposition of some cultures on others, and with the assumed superiority that powers this imposition. Western liberal societies are thought to be supremely guilty in this regard, partly because of their colonial past, and partly because of their marginalization of segments of their populations that stem from other cultures. (Taylor 1994, 63)

Esta obligación tomo en ocasiones la forma de una misión civilizadora: la invasión de sociedades "menos civilizadas", como los aborígenes

¹ Los intereses de preservacionistas y conservacionistas a menudo confluyen. Pero en ocasiones también coliden. Su confluencia se retrotrae a intereses mutuos contingentes, lo que evidentemente no asegura el mantenimiento de la confluencia. Por ejemplo, tanto conservacionistas como preservacionistas quieren proteger a las ballenas del exterminio. Pero la aspiración conservacionista se basa en que de este modo en el futuro tendremos ballenas que cazar. Un argumento posible contra esta aspiración es sostener que sería más rentable continuar con la caza de ballenas hasta extinguirlas y sólo entonces, cuando su explotación ya no sea rentable, cerrar las empresas correspondientes. Por el contrario, preservacionistas quieren proteger a las ballenas con independencia de los costos. Por lo tanto, el argumento descrito no es uno contra su aspiración.

en Australia, o acciones directas contra minorías en pos de su asimilación, como en China durante la revolución cultural. La respuesta preservacionista toma la posición contraria. Se aspira a mantener las tradiciones indígenas y las prácticas étnicas de inmigrantes, y para esto se recurre a herramientas jurídicas en forma de derechos diferenciados de acuerdo a la pertenencia cultural. Esta estrategia no es atractiva.

Primero: no es claro qué es lo que hay que preservar y qué es lo que la preservación implica. Es necesario responder a una serie de preguntas: ¿Qué elementos y qué interpretación de la cultura deben ser preservados? Encontrar respuestas que conciten consenso puede ser una tarea imposible. Crítica es parte de cualquier cultura. Además, hay diferentes interpretaciones acerca de lo que implica preservar. Para los preservacionistas conservadores es mantener las cosas *como son*. Para los preservacionistas reaccionarios *como eran* originalmente: “it sets out to restore something to its pristine form and then to preserve it in that form” (Passmore, 1995, 2).

Segundo: el preservacionismo puede apuntar a diferentes objetos. Entre otros hay un preservacionismo urbano, otro ecológico y otro cultural. Si bien en una sociedad liberal se pueden articular buenas razones a favor del preservacionismo urbano y ecológico, esas razones no se pueden aplicar al preservacionismo cultural: cultura incluye prácticas humanas. Y nosotros no podemos preservar prácticas con independencia del interés de los participantes. Reconocer la autonomía de los individuos implica otorgarles la capacidad de decidir por sí mismos, independientemente de si sus decisiones están en línea con el valor de la diversidad social. Todos pueden decidir, en principio, ser como cualquier otro.

¿Qué sucede con aquellos que no están de acuerdo con la elección de los elementos culturales o de las interpretaciones culturales, o con el preservacionismo en cuanto tal? Mantener la diversidad puede justificar, en el mejor de los casos, acciones de tipo paternalistas indefendibles desde una perspectiva liberal. Dicho de otro modo, el mantenimiento de la diversidad cultural puede implicar limitaciones inaceptables a la libertad individual. Por ejemplo, la “survivance” o la “visage linguistique” de Quebec implica políticas que limitan la libertad de los individuos en modos difícilmente compatibles con una política liberal – impidiendo a los padres elegir la lengua de enseñanza de sus hijos, políticas lingüísticas relativa a señalización y letreros, uso del idioma en el lugar de trabajo, etc. Ciertamente no hay nada moralmente incorrecto en aspirar a que nuestra cultura se mantenga para siempre. El punto es que no todos los modos que pueden llevar a realizar esta aspiración son moralmente aceptables. A modo de ilustración: no hay nada moralmente incorrecto en aspirar a

que nuestros genes se mantengan en el futuro, pero la violación es un modo moralmente inaceptable para llevarlo a cabo (Barry, 2001).

Tercero: aquellos que tienen la aspiración mencionada debiesen desconfiar de esta estrategia. El problema es que la protección y promoción de la diversidad cultural no asegura que toda cultura sea fomentada. Todavía más, en ciertas circunstancias la opresión de algunas culturas (por ejemplo culturas o religiones atractivas que ganan muchos adeptos) puede ser una estrategia efectiva para maximizar la pluralidad cultural. Por la misma razón, esta estrategia no asegura que mi cultura se mantenga en el tiempo. Si la meta es la pluralidad de culturas, no hay garantía que el mantenimiento de la mía sea parte de esta meta.

Cuarto: llevada a sus límites – coherentes con la teoría – la realización de la aspiración “to maintain and cherish distinctness, not just now but forever” (Taylor, 1994, 40) implica reducir y atrofiar a las culturas. Jeremy Walron ha descrito este proceso con lucidez: “To preserve a culture is often to take a favored ‘snapshot’ version of it, and insist that this version must persist at all cost, in its defined purity, irrespective of the surrounding social, economic, and political circumstances” (Waldron 1995, 109-110):

To preserve or protect it, or some favored version of it, artificially, in the face of that change, is precisely to cripple the mechanisms of adaptation and compromise (from warfare to commerce to amalgamation) with which all societies confront the outside world. It is to preserve part of the culture, but not what many would regard as its most fascination feature: its ability to generate a *history* (Waldron, 1995, 110)

La realización de la aspiración preservacionista implica transformar a las culturas en objetos de museo. Los preservacionistas culturales son como el guardia de museo que Amos Oz identifica y critica en algunas interpretaciones del judaísmo: “El guardia de museo mantiene hacia la herencia de su padre una relación de culto: en puntas de pie y con devoción ordena los objetos de la exposición, limpia las vitrinas, explica cuidadosamente el significado de los objetos particulares de la colección, guía visitantes asombrados, gana nuevos adeptos y al final de sus días quiere legar las llaves del museo a sus hijos” (Oz, 1984, 114). Un entendimiento como el descrito atrofia y encoge la fuerza creadora de todas las culturas: “Primero se puede renovar según las viejas plantillas, entonces se encoge la libertad a una libertad de interpretación, luego sólo está permitido interpretar las interpretaciones de la interpretación, y finalmente lo único que queda es cuidar y limpiar los objetos de exposición y las vitrinas” (Oz, 1984, 114).

4 El reconocimiento cultural

Una justificación con una cargada tradición filosófica recurre a la idea del reconocimiento. Según Charles Taylor, “el debido reconocimiento no es sólo una cortesía que nosotros le debemos a la gente. Él es una necesidad humana vital” (Taylor, 1994, 26). El respeto que les debemos a los individuos implicaría reconocer, también mediante mecanismos jurídicos, su cultura o pertenencia cultural. El equiparar el reconocimiento con una necesidad humana vital ha llevado en la literatura multicultural a que se entienda el reconocimiento como una necesidad básica que, como otras necesidades básicas, debe ser garantizado mediante los principios generales de una teoría de justicia. De acuerdo a la idea del reconocimiento cultural debido, el sistema político debe reconocer las identidades culturales tal como se reconoce la identidad cultural de la mayoría.

Sin duda los otros significativos juegan un rol fundamental en la formación de nuestra identidad. Nosotros dependemos de ellos en su formación. La identidad no es efectiva cuando el individuo simplemente se hace una imagen de sí mismo. La identidad es efectiva cuando los otros se hacen una imagen de uno, en la que uno mismo se reconoce. La identidad es un proceso abierto de negociación entre la auto-imagen y la imagen que nuestros *partners* se hacen de nosotros en los diferentes contextos de interacción social. En esta línea argumentativa afirma Taylor: “el no-reconocimiento o el falso reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión, encarcelándonos en un modo de ser falso, distorsionado y reducido” (Taylor, 1994 25).

Primero: al afirmar que la falta de reconocimiento nos oprime, se extiende el concepto de opresión hasta un punto en que pierde su significado (o pasa a significar demasiadas cosas). Sartori pregunta en forma retórica: “si el reconocimiento frustrado es opresión, ¿qué es, entonces, la opresión que nos roba de nuestra libertad, que nos arroja en prisión sin debido proceso o que nos extermina en un campo de concentración... es esto una y la misma cosa?” (Sartori, 2000). La respuesta es naturalmente que no son una y la misma cosa. El reconocimiento inapropiado o insuficiente por parte de los otros nos puede frustrar, nos puede hacer infelices o nos puede deprimir. Pero no nos oprime. Al menos no, en tanto el concepto siga teniendo un significado inteligible. “Opresión” refiere a “robo de libertad” y no se puede poner al mismo nivel que depresión.

Segundo: en sociedades abiertas los individuos desarrollan numerosas imágenes de sí mismos. Por ejemplo, en relación a los roles familiares, al mundo del trabajo, a las creencias religiosas o no religiosas, a las

posiciones políticas, a la pertenencia étnica, al lenguaje, al género o a la orientación sexual. Por tanto no es evidente que los individuos dependan de una de sus identidades sociales (la relativa al grupo cultural que debe ser protegida mediante derechos culturales) de un modo tan fundamental, que el reconocimiento de esta identidad sea condición del auto-respeto. Por cierto es una pregunta abierta si y cómo todas esas imágenes calzan en una imagen conjunta. Y es una pregunta empírica, cómo el auto-respeto depende del reconocimiento de todos o cada uno de los aspectos de la identidad: diversos aspectos de la identidad son para diferentes individuos en diferentes momentos de la vida diferentemente importantes. El problema no es sólo que el auto-respeto es un estatus del espíritu demasiado vago y subjetivo como para poder fundar una política pública. Siguiendo a Nancy Rosenblum, el problema es que cómo el reconocimiento, el falso reconocimiento o el no-reconocimiento de los otros influyen en nuestro auto-respeto, depende “de cuán gruesa es nuestra piel” (Rosenblum, 1998, 91). Por lo tanto esta relación es empírica –y no analítica como propone la política del reconocimiento. Así como hay que determinar de modo empírico la relación entre identidad y pertenencia a un grupo, hay que determinar también de un modo empírico la relación entre el auto-respeto y el reconocimiento por parte de otros.

Tercero: esta tesis apunta en una dirección muy diferente a la que parece ser apropiada para nuestro mundo. En sociedades abiertas, en las que los individuos tienen numerosas imágenes de sí mismos, la capacidad de empatía con otras identidades es central para poder desarrollar una identidad estable (Meyer, 2001). En el trato con numerosas y diversas expectativas es importante tener la capacidad de distanciarse de los roles propios y mantener una posición tolerante en relación a las ambigüedades. En la política del reconocimiento encontramos justamente lo contrario. Como Gitlin afirma en relación a esta política: “Muchos [de sus] exponentes... son fundamentalistas – en el lenguaje de la academia “esencialistas”– y la creencia en diferencias fundamentales de grupos se transforma fácilmente en una creencia en superioridad” (Gitlin, 1996, 164).

Cuarto: al asociar reconocimiento social de la identidad con auto-respeto, estas teorías ponen una carga demasiado pesada (en ocasiones opresiva) en los individuos. Si yo no puedo tener auto-respeto sin el reconocimiento de los otros, como dice la relación analítica, luchar por el propio reconocimiento o por el reconocimiento del grupo al que se pertenece, se torna un imperativo moral. Así, todos aquellos que no luchan por el reconocimiento de su identidad cultural tendrían un tipo de falla moral (otros lo denominan “falsa conciencia”). Con las palabras

de Rosenblum: “a todos aquellos que no se oponen al tratamiento injusto les faltaría un núcleo moral o psicológico” (Rosenblum, en Gutmann, 1998, 92). Pero las repuestas individuales a la falta de reconocimiento o al falso reconocimiento adquieren diferentes formas y no hay ninguna razón para pensar, *a priori*, que algunas de estas formas implican una forma menor de auto-respeto. A modo de ejemplo: según estudios sociológicos mujeres y hombres afro-americanos en Estados Unidos han desarrollado diferentes estrategias para lidiar con la discriminación: “Cuando el hombre negro piensa que alguien le ha faltado el respeto o lo ha tratado de un modo injusto tiende a mostrar su enojo, quizás porque es el único modo mediante el cual puede mantener su auto-respeto. Las mujeres tienden menos a pensar que su auto-respeto requiera que ellas desafíen a sus jefes... Ellas se cuentan entre sí historias acerca de cuán injusto es el comportamiento de su jefe o porqué ellas merecían la promoción que otra persona recibió” (Jencks, 1992, 48-9; la cita proviene de Rosenblum, 1998, 93-4). Las dos estrategias son diferentes. Sin embargo, las dos pueden expresar auto-respeto. Evitar confrontaciones y así poder cumplir con, por ejemplo, obligaciones familiares, puede expresar auto-respeto del mismo modo que la estrategia de confrontación.

5 Autonomía y contextos culturales

Una estrategia de justificación de derechos culturales muy popular en la actualidad sostiene que el entendimiento correcto de valores centrales del pensamiento liberal nos debería llevar no sólo a aceptar derechos culturales, sino que a considerarlos parte del núcleo de la doctrina. En esta línea argumentativa recurre Will Kymlicka al valor de la autonomía (que como vimos está en el núcleo del pensamiento liberal). La autonomía individual requiere de ciertas condiciones para ser efectiva. Según Kymlicka, una de estas condiciones es la pertenencia a una cultura rica y segura que ofrezca tanto opciones como criterios de valoración. Si las culturas están siendo afectadas por la acción de terceros, están siendo amenazados los contextos que hacen posible la autonomía, y por tanto está siendo amenazada la autonomía individual. De este modo, la protección de la autonomía individual implicaría la protección de las culturas mediante derechos culturales.

Kymlicka recurre a la teoría liberal igualitaria de Rawls y afirma que su correcto y consecuente entendimiento implicaría la inclusión de la pertenencia cultural en la lista de bienes primarios. Kymlicka rechaza las interpretaciones comunitaristas: si bien decidimos autónomamente (y no somos sólo expresión de valores comunitarios), decidimos en relación a las opciones disponibles en un contexto de elección definido

en forma cultural: “el rango de opciones está determinado por nuestra herencia cultural” (Kymlicka, 1989, 165). Según Kymlicka, el lenguaje y la historia de nuestra cultura permiten que lleguemos a ser conscientes de las opciones disponibles y de su significado (Kymlicka, 1989, 165). Así la pertenencia a una estructura cultural *rica* y *segura* sería una condición necesaria para poder formar, revisar y perseguir una concepción del bien – lo que según Rawls corresponde a un interés superior. Por lo tanto los participantes en la posición original considerarían la pertenencia cultural como un bien primario que debe ser garantizado mediante principios de justicia porque posibilita el desarrollo de nuestra concepción del bien y de nuestros planes de vida.

Problemático en este tipo de argumentaciones es que no es en forma alguna evidente que un contexto cultural singular acotado sea necesario para actuar autónomamente. Si bien requerimos de elementos culturales para decidir, estos pueden provenir de fuentes diversas (el cosmopolitismo está a la vuelta de la esquina). Expresado de otro modo: de la tesis de que cada opción tiene un significado cultural no se sigue que deba haber un contexto cultural definido mediante lenguaje e historia que le de un sentido a todas las opciones disponibles. Esto es lo que Waldron ha criticado como la falacia de composición en el argumento de Kymlicka (Waldron, 1995, 106). Opciones valiosas pueden provenir de fuentes culturales diversas: “los materiales están simplemente disponibles desde todos los rincones del mundo, en cuanto fragmentos, imágenes y trozos de relatos con mayor o menor significado” (Waldron, 1995, 108). Su significado consiste, parcialmente, en las incontables interpretaciones que se han realizado de éstas opciones en contextos superpuestos. Por tanto, la construcción del mundo social realizada por Kymlicka como un espacio claramente dividido entre culturas singulares no parece ser apropiada. Lo único que el argumento de Kymlicka puede establecer es que requerimos de materiales culturales para tomar nuestras decisiones y formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Pero este argumento no puede establecer que tenga que haber *una* estructura cultural (definida por lenguaje e historia) que abarque todas las opciones disponibles y les otorgue un valor. Y la posibilidad alternativa de definir esta estructura cultural en relación a todo aquello que está disponible, vacía este concepto de cualquier sentido. Pero si nuestro conjunto de opciones y criterios valorativos no están “determinados por nuestra herencia cultural”, entonces la posibilidad de actuar autónomamente no depende de la pertenencia a un contexto cultural rico y seguro. Por lo tanto, y contra la tesis de Kymlicka, para asegurar la autonomía de los individuos no requerimos de derechos culturales.

6 Igualdad y cultura

Una estrategia argumentativa que en ocasiones se asocia con la recién señalada, recurre a otro valor liberal fundamental: la igualdad, y sostiene que tomar este valor en serio conlleva la aceptación de derechos culturales. De acuerdo a esta argumentación, las reglas y normas en cualquier sociedad no son neutrales. Por el contrario, ellas desaventajan a ciertas culturas o individuos en razón de su pertenencia cultural y aventajan a otros (normalmente pertenecientes a las culturas mayoritarias). De este modo, garantizar la igualdad implicaría otorgar derechos especiales. Con éstos los miembros de culturas desaventajadas por las normas no-neutrales de la sociedad tendrían acceso a la igualdad de oportunidades. O expresado con los términos de Parekh, se requiere de un entendimiento culturalmente sensitivo de la igualdad (Parekh, 2000). Esta argumentación es atractiva, pero adolece de dificultades serias.

En primer lugar, la neutralidad liberal no es neutralidad de resultados, como esta argumentación presupone. A menos que los liberales sean cretinos inmejorables es absurdo criticar a la doctrina liberal porque no podría ofrecer un punto igualmente equidistante de todos los demás. El liberalismo, y ciertamente también el liberalismo político, propone una concepción normativa. El sentido de la neutralidad refiere a los *modos de justificación*: no podemos favorecer – o desfavorecer – a ciertos individuos o formas de vida *porque* estos individuos o formas de vida son más – o menos – valiosas (Ackerman, 1980). Rawls refiere, de un modo algo distinto, a “neutrality of aim” (Rawls, 1993).

En segundo lugar, afirmar que el impacto desigual de normas generales en diferentes formas de vida es por sí mismo injusto, desconoce que cualquier norma general aventaja a algunos más que a otros, pero no por esto es injusta. Incluso más, el impacto desigual es lo que en determinadas circunstancias puede tornarla justa: el impuesto al tabaco desaventaja más a los fumadores que a los no fumadores – de hecho, estos últimos se ven favorecidos. Límites de velocidad desaventajan a todos aquellos que gustan de la velocidad, pero no a todos aquellos que de cualquier modo conducirían de un modo prudente. Resumiendo: el impacto desigual de una regla no implica que sea injusta. Por cierto, puede ser un *indicio* de injusticia. Pero en este caso hay que mostrar con un examen cuidadoso en qué consiste la injusticia (Barry, 2001).

En tercer lugar, la interpretación sensitiva de la igualdad debe recurrir a la tesis de que las preferencias con una base cultural o religiosa tienen un estatus especial. Pero no parecen haber razones concluyentes para considerar las preferencias con un origen cultural como diferentes de las sin este origen de un modo moralmente relevante que justifique derechos

culturales para satisfacer a las primeras pero no a las segundas. ¿Es acaso el vegetarianismo de un budista moralmente más relevante que el mío que se basa en razones morales? ¿Es acaso la objeción de conciencia que recurre a motivos religiosos más respetable que la de aquel que se opone secularmente a una guerra particular por considerarla injusta? Consideremos algunos argumentos articulados para justificar esta supuesta prioridad:

Un argumento corriente a favor de la prioridad de las preferencias culturales y religiosas es que su frustración implicaría costos particularmente altos. Este argumento tiene sentido sobre todo en el caso de preferencias religiosas que suelen asociarse con costos infinitos. Para un Amish está en juego la salvación del alma si es que conduce un carro brillante y veloz. Pero el argumento no es conclusivo. Aquel que contra su conciencia moral secular debe participar en una guerra injusta en la que puede morir y sobre todo, matar, debe llevar con una gran carga, sin duda superior a la de un judío o un musulmán que no come carne porque el sacrificio ritual de animales (sechita o Halah) no está permitido en una jurisdicción particular. Si este argumento puede probar algo, es que hay diferencias cuantitativas en los costos que surgen debido a la frustración en la satisfacción de preferencias. Pero este argumento no puede explicar que haya una diferencia cualitativa entre las preferencias con origen cultural o religioso y las sin este origen, que permita favorecer a las primeras pero no a las segundas.

Otra argumentación para distinguir las preferencias con un origen religioso de otras sin este origen, es afirmar que las primeras, a diferencia de las segundas, no son escogidas. Por lo tanto no se debe ser considerado moralmente responsable por los costos que su satisfacción implica. Sin embargo, este argumento tampoco puede justificar esta diferenciación.

Primero: no es claro en qué sentido “escogemos” nuestras preferencias: ¿He escogido mi preferencia por helado de chocolate por sobre helado de vainilla? Preferencias tienen una persistencia psicológica independiente de mis acciones. Lo que hago, es escoger un determinado curso de acción (lo que los economistas llaman “preferencias reveladas”): comer kosher, o asistir a misa los domingos como es la obligación de un católico, etc. Pero en esta elección por un curso de acción no hay diferencia alguna con las elecciones que realizan individuos en base a razones seculares: asistir a los partidos de baloncesto los martes en la mañana, etc. Si esto es así, no se entiende porque debiese ser privilegiada la realización de un curso de acción cultural o religioso por sobre uno que no lo es.

Hasta un determinado punto sí se puede establecer una diferencia: la no satisfacción de preferencias culturales y sobre todo religiosas mediante

la no realización de las prácticas correspondientes puede violar la libertad de conciencia. Ciertamente, el valor de la libertad de conciencia es central no sólo desde una perspectiva liberal. La conciencia de cada cual refiere a temas últimos acerca de la existencia humana y nuestro lugar en el cosmos, y de este modo otorga valor a nuestra vida haciéndonos seres humanos íntegros. Dentro de los aspectos más importantes de una vida humana está el ser capaz de buscar un entendimiento del significado último de la vida.² Por el contrario, bajo condiciones normales no asistir al juego de baloncesto los martes en la mañana no parece violar la libertad de conciencia de nadie. Por lo tanto, y en relación a los costos implicados, se podría justificar sancionar un marco de libertad más amplio en el primer caso mediante el reconocimiento de derechos culturales (por ejemplo excepciones de reglas generales relativas a los horarios de un maestro de tiempo completo (*Ahmad v Inner London Education Authority* [1978])) pero no en el segundo – aunque ciertamente el amante de baloncesto preferiría disponer de una excepción que lo libere de las reglas relativas a los horarios de trabajo para poder practicar su deporte los martes en la mañana. Pero aunque esto sea así – y hay buenas razones para sostenerlo –, de esto no se deducen razones para privilegiar la libertad de conciencia religiosa o cultural por sobre la libertad de conciencia secular. La protección de la conciencia no se agota con la protección de la libertad religiosa o cultural. En nuestras sociedades plurales muchos individuos tienen una conciencia moral secular. Si se protege mediante excepciones la libertad de conciencia de los primeros, también se debe proteger la de los segundos.

Segundo: de muchos individuos que han sido socializados en ciertos enclaves de estilos de vida no podemos decir que hayan escogido sus preferencias, al menos no de un modo que se distinga de los miembros de grupos culturales y religiosos. Si esto es así, entonces no se puede justificar una consideración cualitativamente diferente de estos dos tipos de pertenencia. Pero en general, los defensores de derechos culturales no están a favor de derechos culturales en razón de la pertenencia a un enclave de estilo de vida: vida aristocrática y bucólica, *new age*, etc., sino que consideran que, a diferencia de los miembros de grupos culturales y religiosos, los individuos que pertenecen a estos enclaves deben cargar con los costos de sus propias preferencias.

Tercero: si lo que genera una diferencia cualitativa entre los dos tipos de preferencia es que las con una base cultural o religiosa no son escogidas, esta teoría no puede dar cuenta de las preferencias culturales

² Martha Nussbaum argumenta insistentemente a favor de esta tesis en su interpretación del enfoque en las capacidades (2000; 2006; 2007; 2008).

o religiosas de todos aquellos que sí han escogido (en el sentido limitado que se le puede dar a este acto de libertad) su pertenencia cultural y religiosa, como advenedizos y conversos. Así, por ejemplo, sólo aquellos que han “nacido” o han sido socializados como musulmanes tendrían una demanda legítima a una excepción para faltar los viernes en la tarde a su obligación de maestro de escuela de tiempo completo para poder asistir a la mezquita, pero no un converso al islam; y sólo los indígenas americanos nacidos y socializados como tal tendrían una demanda legítima a consumir peyote (un alucinógeno de mezcalina), pero no advenedizos. Esto es ciertamente arbitrario.

Cuarto: hay pertenencias culturales que no son no-escogidas, y que sin embargo desde la óptica de los defensores de derechos culturales sí generarían demandas legítimas a derechos culturales. Por ejemplo, la demanda de los Rastafaris para consumir marihuana en sus sesiones reflexivas. Si lo que les otorga un estatus especial a las preferencias con un origen cultural es que no fueron escogidas, entonces Rastafaris y otros grupos de adscripción voluntaria no tendrían demandas legítimas a derechos culturales.

En cuarto lugar, un entendimiento culturalmente sensitivo de la igualdad de oportunidades, como el que Parekh (2000) propone, se basa en un malentendido acerca de lo que es la igualdad de oportunidades: una discapacidad física o la falta de poder económico pueden limitar el conjunto de nuestras oportunidades disponibles. Es por esto que en un contexto liberal igualitario se puede argumentar a favor de una compensación (utilizando el lenguaje de Dworkin) de usuarios de sillas de rueda, etc. o incluso a favor de derechos sociales que garanticen libertades sustantivas, como propone Amartya Sen (1999), o el igual valor de la libertad, como propone Rawls. Esto sería necesario para igualar lo más posible el conjunto de oportunidades disponibles. Pero una creencia cultural no limita nuestro conjunto de oportunidades, sino que actualiza algunas y no otras – pero las oportunidades siguen siendo las mismas para todos (Barry, 2001). Al no notarlo, no sólo articulamos una mala teoría, sino que una que es ofensiva para todas las partes involucradas: no realizar esta diferenciación implica afirmar que la situación de una mujer que no puede tener relaciones sexuales a causa de una mutilación genital femenina es la misma que la de una mujer que no las tiene en razón de creencias religiosas.

7 Consideraciones finales

Derechos culturales son una realidad tanto en el contexto del derecho internacional como en las jurisdicciones nacionales y ciertamente en la

implementación de políticas públicas. La facticidad se impone. En este texto he discutido algunas de las justificaciones de derechos culturales y las he contrastado con el pensamiento liberal. Ninguna estrategia de justificación es pura. Normalmente son varios los modelos que trabajan en conjunto para generar un argumento. Las justificaciones enunciadas tampoco cubren la gama completa. Sin embargo, la referencia a éstas nos sirve para notar que estamos en medio de un campo de tensión.

Ciertamente también se articulan argumentos de tipo pragmático a favor de derechos culturales. Mantener la estabilidad, la cooperación y en definitiva la paz social puede implicar, en determinadas circunstancias, aceptar derechos culturales. Aquí prima la necesidad, y la tarea es hacer de ésta un arte. Contra este tipo de argumentos no hay contraargumentos de principio. Cualquier contraargumento tiene que demostrar el carácter falso de la supuesta necesidad o mostrar porque el remedio propuesto es peor que la enfermedad. Y si este contraargumento no es posible, entonces aceptar derechos culturales puede ser un imperativo político. Pero esto no implica ni que la doctrina liberal sea incorrecta, ni que los derechos culturales se desprendan de un buen entendimiento de la doctrina liberal. De acuerdo al análisis realizado, derechos culturales son un tipo de privilegio. Pero la doctrina liberal sospecha de los privilegios, y por lo tanto sostiene que todo privilegio debe ser justificado. Sin embargo, los argumentos examinados a favor de derechos culturales no logran justificar los privilegios generados.

Referencias

- Ackerman (1980): *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press: New Haven, London).
- Barry, B. (2001): *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity Press).
- Dworkin, R. (1978): *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press).
- Fish, S. (1998): "Boutique Multiculturalism", en Melzer/Weinberger/Zinman (editores): *Multiculturalism and American Democracy* (University Press of Kansas).
- Gitlin, Todd: *The Twilight Of Common Dreams: Why America Is Wracked By Culture Wars* (Henry Holt & Company 1996).
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp, Frankfurt/M.).
- Jencks, Ch. (1992): *Rethinking Social Policy: Race, Poverty, and the Underclass* (Harvard University Press).
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture* (Oxford University Press).
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship* (Oxford University Press)
- Kymlicka, Will (ed.) (1995): *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press).

- Locke, J. (1988): *Two Treatises of Government*, editado por Peter Laslett (Cambridge University Press).
- Marshall, T.H. (1992 (1950)): *Citizenship and Social Class* (Pluto Press, London).
- Meyer, Th. (2001): *Identity Mania. The Politicization Of Cultural Difference* (London 2001).
- Mill, J.S. (2000): *On Liberty* (Cambridge University Press).
- Miller, D. (1995): *On Nationality* (Oxford University Press).
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, University Press).
- Nussbaum, M. (1999): *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press 1999).
- Nussbaum, M. (2000): *Women and Human Development* (Cambridge University Press).
- Nussbaum, M (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Nussbaum, M. (2007): *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India 's Future* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Nussbaum, M. (2008): *Liberty of Conscience. In Defense of American 's Tradition of Religious Equality* (Basic Books, New York).
- Okin, Susan Moller (1999): "Is Multiculturalism Bad for Women?", en: Cohen/ Howard/ Nussbaum (eds.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin With Respondents* (Princeton University Press).
- Oz, A. (1984): *Im Lande Israel* (Suhrkamp, Frankfurt am Main).
- Parekh, B. (2000): *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political theory* (MacMillan Press).
- Passmore, J. (1995): "The Preservationist Syndrome", (*The Journal of Political Philosophy*, Vol.3, No1, 1-22).
- Poulter, Sebastian (1987): "Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights", en: *International and Comparative Law Quarterly* 36, 3 (1987): 589-61.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice* (Harvard University Press).
- Rawls, J. (1993): *Political Liberalism* (Columbia University Press).
- Rosenblum, en Gutmann (ed.) 1998.
- Rosenblum, N. (1998): "Compelled Association: Public Standing, Self-Respect, and the Dynamic of Exclusion", en: Gutmann (ed.): *Freedom of Association* (Princeton University Press).
- Sandel, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press).
- Sartori, G. (2000): *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei* (Rizzoli, 2000).
- Sen, Amartya (1999): *Development as Freedom* (New York: Anchor Books).
- Sen, Amartya (2006): *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (W. W. Norton, New York, London).
- Taylor, Ch. (1994): "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism* (Princeton University Press).

Tully, James: *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press 1995).

Waldron, J. (1995): "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en: Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, 1995).

Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Justice* (Basic Books).

Westin, Ch. (1998): "Temporal and Spatial Aspects of Multiculturality", en Bauböck/Rundell (eds.): *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Aldershot: Ashgate).

Young, I.M. (1990): *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press).