

Autor: Hyperion

Número de palabras: 13.173

**Contra la marea identitaria y el desmantelamiento de la ciudadanía. Una
defensa de la ciudadanía liberal**

Por doquier el fundamento de la felicidad real del hombre consiste en que él viva ahí donde vive, que disfrute de lo que está disponible para él, y se fraccione lo menos posible con preocupaciones que miran hacia atrás o hacia adelante.

Johann Gottfried Herder. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*

¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.

Immanuel Kant. *Qué es la Ilustración*

En los últimos tiempos los temas relacionados con la diversidad, la diferencia y la identidad han estado en el centro de la atención académica, pública y política. La pregunta omnipresente es: ¿cómo deben responder las democracias liberales al pluralismo cultural que caracteriza a las sociedades contemporáneas?

Un tipo de posiciones –hoy muy populares y de moda– sostiene que la integración social en estas sociedades debe estar mediada por políticas de la identidad. Aunque estas son muy variadas (y en ocasiones contradictorias entre sí), todas ellas proponen la idea de derechos diferenciados. Mediante estos derechos, se

sostiene, se deben acomodar las especificidades identitarias y culturales de los diversos grupos, ya sean etnoculturales, religiosos, indígenas o nacionales. Esto es lo que se conoce, de un modo que no deja espacio para malentendidos, como una “ciudadanía multicultural” o una “ciudadanía diferenciada” (Kymlicka 1995; Young 1990).

En este ensayo examinaré críticamente algunas de estas políticas. Sostendré que las ciudadanías diferenciadas generan privilegios, son conservadoras, reaccionarias y divisivas, ofician como fábricas de conflictos sociales, suelen ser fuente de opresión y desventaja dentro de los grupos, y se basan en una comprensión reduccionista de los seres humanos. A su vez, sostendré una idea que puede parecer aburrida o poco sexi, pero que, sin embargo, es la correcta: que el núcleo de la integración social en las democracias liberales lo constituye la ciudadanía igualitaria. Ella garantiza un contexto justo de libertad definido por derechos iguales para todos, dentro del cual las personas pueden perseguir sus fines singulares y vivir según sus concepciones del bien, se trate ya de concepciones y fines culturales, religiosos o idiosincráticos, sin que su origen las constriña en sus posibilidades de despliegue y florecimiento. Se trata de una concepción ilustrada y emancipadora; una que permite aventurar, con moderado optimismo, la superación de una minoría de edad en que nuestros tutores y gobernantes son las tradiciones, las comunidades (y sus élites), las culturas y las religiones, que se erigen como preceptores normativos solo por el hecho de que en suerte nos tocaron.

Ciudadanía y diversidad

Vivimos en sociedades plurales. Perseguimos fines diversos, profesamos diferentes religiones, pertenecemos a culturas variadas, hablamos idiomas distintos, seguimos diferentes tradiciones, nuestros cuerpos y capacidades son diferentes, valoramos de distinto modo. Podríamos seguir complementando esta lista indefinidamente. Y es que la capacidad y creatividad humana para responder a los desafíos que implica ocupar un mundo al que somos arrojados, y para experimentar con formas de organización social (Brandt y Eagleman 2022; Graeber y Wengrow 2022), es inigualable (al menos por los otros seres con que compartimos este planeta –sobre extraterrestres, no podemos decir nada). Esta diversidad es, por supuesto, una de las cosas que hace que nuestras vidas sean valiosas. Nos vemos así confrontados a los muchos mundos humanos, decantados de creatividad para hacer frente a los desafíos de la vida, lo que nos ofrece oportunidades de búsqueda, experimentación y autoafirmación, de disfrute, en fin, de creación de sentido.

La diversidad o pluralismo no es una novedad de las sociedades contemporáneas, sino que es una constante a lo largo de la historia. Las grandes ciudades cosmopolitas, como Constantinopla, Roma o Venecia, eran lugares de encuentro de personas con orígenes, culturas y religiones diversas. También lo eran los Imperios, como el Otomano, el Austrohúngaro, y el Zarista. Y todos ellos hicieron frente, ciertamente en modos muy variados, a esta diversidad.

Elias Canetti nació el año 1905 en Rustschuk, una ciudad a orillas del Danubio en Bulgaria, que entonces era parte del Imperio Otomano. Como los grandes ríos, el

Danubio era un lugar de tráfico cultural. Es así como en su autobiografía *La lengua absuelta* nos cuenta que “en un único día se podían escuchar siete u ocho idiomas” (Canetti 1992, p. 8). En ella había griegos, albaneses, gitanos, armenios, rusos, rumanos, búlgaros, muchos turcos que vivían junto a su barrio, el de los spaniolen. Los spaniolen eran judíos sefaraditas que escaparon de España luego del Edicto de Granada en 1492. Muchos sefaraditas encontraron refugio en este Imperio que contaba con un sistema de tolerancia para las religiones del Libro. Mediado por un tributo, el sistema *millet* ofrecía a estas comunidades religiosas autonomía limitada no solo para desarrollar sus prácticas religiosas, sino también para organizar el derecho de familia de acuerdo a sus doctrinas y tradiciones.

Note que el sistema *millet* establece entre los habitantes del imperio modos de integración diferenciada según la pertenencia religiosa (que se determinaba por origen étnico). Las leyes del derecho de familia a las que estaban sujetos los judíos eran diferentes a las de los armenios, a las de los católicos y a las de los cristianos sirios, y ciertamente a las de los turcos (Braude y Lewis 1982). Y ya que estos últimos no estaban sujetos a un tributo para gozar de la tolerancia religiosa, se trataba de un estatus diferenciado y, podríamos decir, subordinado o de segunda categoría. Con los conceptos hoy de moda, diríamos que se trata de una “ciudadanía diferenciada” según la pertenencia. Sin duda, esto era mucho más que lo que les ofrecía la católica España, que los forzaba a la conversión o expulsión bajo amenaza de tortura y muerte. Pero no es el modo como las democracias liberales deben hacer frente al pluralismo.

¿Cuál es este modo?

El núcleo de la respuesta es simple: mediante la ciudadanía igualitaria propia de las democracias liberales. La ciudadanía igualitaria establece un vínculo jurídico entre los ciudadanos y el Estado, que se expresa con un paquete de libertades, derechos y deberes, que es el mismo para todos. Es decir, todos los ciudadanos, independientemente de su origen, de su religión, de su cultura, profesión, clase, etcétera, tienen el mismo estatus y son, por tanto, iguales entre ellos y así frente al Estado.

Una nota de prevención: no estoy afirmando que el modo como las democracias liberales históricamente se han hecho cargo de la integración social haya sido siempre correcto. Sabemos demasiado bien que los Estados, sobre todo los Estados nacionales, muchas veces han perseguido a las minorías. Ello no está en disputa. Lo que estoy sosteniendo es que la ciudadanía igualitaria propia de las democracias liberales permite hacerse cargo de modo apropiado de la integración social al ofrecer un espacio justo de despliegue para las personas y los grupos con sus muchas diferencias, entre las que se encuentran las culturales e identitarias (pero hay también muchas otras: estéticas, morales, filosóficas, etcétera). Ella permite a las personas hacer uso de estas libertades para desplegarse en el mundo según sus propias valoraciones y creencias, y así crear sentido y vivir vidas que pueden considerar suyas.

Note que a la base de la ciudadanía igualitaria se encuentra un pensamiento ilustrado fundamental: la idea de que todas las diferencias sociales deben poder ser explicadas desde la premisa de la igualdad moral de los seres humanos. Es esta igualdad moral la que se expresa en derechos iguales para todos, y las

diferencias sociales que surgen se remontan al uso que hacen las personas de sus derechos y libertades.

La historia humana ha estado caracterizada por modos de integración diferenciada según el origen o pertenencia. Los derechos que, hasta hace poco, las personas podían reivindicar, las libertades que podían ejercer, y los deberes que debían cumplir, dependían del segmento social al que pertenecieran. Si eran nobles, o artesanos o siervos, podían acceder a paquetes de derechos diferentes y, correspondientemente, lo que podían aspirar a alcanzar en sus vidas estaba delimitado según sus orígenes y pertenencias. Luego de una época en que el estatus legal estaba férreamente atado al origen, la ciudadanía igualitaria desata estos lazos liberándonos del origen y la tradición, en el sentido de que nos permite desplegar en el mundo como mejor se ajuste a cada uno de nosotros, a nuestros valores, creencias y preferencias, sin estar constreñidos legalmente por nuestra pertenencia y origen. Se trata, hay que repetirlo hasta el cansancio, de un logro emancipatorio muy nuevo y también frágil en la historia de la humanidad; en sentido estricto, es innovación revolucionaria. Y es, justamente, un logro hoy bajo ataque.

Lo dicho es todavía muy general. Podemos especificarlo más. En su ya clásico estudio sobre la ciudadanía en Gran Bretaña, T.H. Marshall (1950) elaboró una concepción de ciudadanía social. Según su concepción, ser ciudadano implicaría un estatus como miembro pleno de la sociedad. La ciudadanía sería en un doble sentido integradora. Por una parte, tendría una fuerza expansiva que va ampliando gradualmente la clase de todos aquellos que son ciudadanos; de propietarios a la

clase trabajadora, de alfabetos a analfabetos, de hombres a mujeres, de protestantes a católicos y a judíos, etcétera. El resultado de este proceso expansivo es la integración de todos (los mayores de edad) al espacio de la ciudadanía, con independencia del grupo de adscripción. Por otra parte, la ciudadanía es integradora porque expande la clase de derechos que la definen. Partiendo de los derechos civiles que incluyen los derechos de libertad clásicos, se agregan luego los derechos de participación política y, posteriormente, los derechos sociales. Mediante este proceso doblemente expansivo, sostiene Marshall, la ciudadanía genera un estatus integrador de los ciudadanos como “miembros plenos de la sociedad”.

La definición material de los derechos que definen la ciudadanía son, ciertamente, objeto de controversia, sobre todo los derechos sociales. Aquí hay espacio de discrepancia razonable entre aquellos que reconocen las ventajas que ofrecen las democracias liberales. En mi opinión, dada la relevancia de los medios materiales para el ejercicio de las libertades, se requieren medidas políticas que posibiliten a las personas desligar su destino del origen social, sobre todo aquellas que aspiren a avanzar el ideal de la igualdad de oportunidades, y medidas que ayuden a hacer frente a algunas flechas dramáticas de la fortuna. Pero como fuere, nada de esto compromete el núcleo de la idea de la ciudadanía como integradora: al constituirse mediante un paquete igual de derechos y deberes para todos, en tanto no viole los derechos de los otros, cada ciudadano puede aspirar a perseguir sus propios fines y a realizar lo que valore y desee en su vida, con prescindencia de su origen. De este modo se genera y garantiza un espacio justo en que las personas pueden

perseguir sus planes de vida. Evidentemente, esto no significa que cada cual obtendrá o logrará lo que desea en la vida; la ciudadanía igualitaria no implica igualdad de resultados. Lo que ella implica, es que cada cual puede intentar lograr y obtener lo que desea en la vida sin estar constreñido legalmente por su origen. Así, el origen deja de ser sinónimo de destino. Como anuncié, la ciudadanía igualitaria es emancipadora.

Los defensores de las políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada suelen argumentar que la ciudadanía igualitaria sería insuficiente o inapropiada. Recurriendo nuevamente a la tipología de Marshall, tendríamos que decir que los derechos civiles, políticos y sociales no bastan. Se requerirían, también, derechos diferenciados según la pertenencia. Si usted, por ejemplo, pertenece a algún grupo cultural, o tienen una afiliación religiosa particular, o pertenece a un pueblo originario, podría reivindicar legítimamente políticas que fomenten su identidad y que garanticen derechos especiales en razón de esa pertenencia o afiliación, derechos que otras personas no podrían reclamar, a pesar de ser tan ciudadanos como usted. Note que esta idea se opone a la concepción de ciudadanía Marshall. De lo que se trataba era de constituir un estatus igualitario de ciudadanía que permitiese a todos ser miembros plenos de la sociedad. También los derechos sociales que él defiende están abiertos a todos, y son reclamables por cualquiera, en la medida que se encuentre en la situación requerida para acceder a ellos (por ejemplo, desempleo, enfermedad, etcétera). Pero los derechos diferenciados no son reclamables por cualquiera, sino sólo por aquellos que tienen el origen adecuado. Al afirmar que para ser miembros plenos de la sociedad requerimos

derechos diferenciados, los defensores de la ciudadanía diferenciada desarman lo que tenemos común, nuestro estatus ciudadano como hombres y mujeres libres capaces de perseguir nuestros fines, que era justamente lo que suponía la membresía plena a la sociedad.

En las próximas secciones examinaré críticamente los argumentos más importantes e influyentes que se han ofrecido a favor de las políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada. La discusión irá *in crescendo* en grados de inaceptabilidad.

Igualitarismo cultural

Como hemos visto, la ciudadanía igualitaria constituye un espacio definido por libertades, derechos y deberes, que es igual para todos, y es dentro de este espacio que, haciendo uso de sus derechos y libertades y cumpliendo con sus deberes, cada cual puede perseguir lo que estime valioso en la vida. De este modo, se genera un contexto justo en que los ciudadanos pueden revisar y perseguir sus planes de vida, sean estos idiosincráticos, culturales, religiosos o de cualquier otro tipo. Sin embargo, se argumenta, en realidad el espacio de libertad así generado no sería igual para todos. Él estaría definido por algunas culturas, aventajando a sus miembros y poniendo en desventaja a los miembros de otras. Para generar un contexto justo en que las personas puedan realmente perseguir sus fines con prescindencia de su origen, pertenencia o afiliación, se requerirían, se sostiene, paquetes de derechos, libertades y deberes diferenciados según el

origen o pertenencia que se hagan cargo de esas desventajas. Parekh (2000) lo ha denominado “una concepción de igualdad sensible a la cultura”. Este argumento se avanza usualmente para justificar exenciones a las leyes generales en razón de alguna pertenencia o afiliación, pero es perfectamente funcional para avanzar otros tipos de derechos diferenciados. Ilustraré esta idea con un caso muy discutido en la literatura.

En razón de sus creencias religiosas los Sijs ortodoxos consideran que deben vestir un turbante, lo que colisiona con la posibilidad de utilizar un casco. Dado que las leyes del tránsito muchas veces exigen el uso de un casco para conducir una motocicleta, y los Sijs no pueden cumplirlas sin contravenir sus creencias religiosas, a diferencia de todos los otros ciudadanos ellos no dispondrían, se argumenta, de la posibilidad de conducir motocicleta. Las reglas generales, supuestamente neutrales, los pondrían en desventaja. Correspondientemente se debería establecer una exención, escrita con nombre propio, que los exima de la obligatoriedad del uso del casco al conducir motocicleta. De hecho, exenciones de este tipo existen en países tan disímiles como Canadá, Singapur, India e Inglaterra, entre muchos otros (Poulter 1998). Recién de este modo, se sostiene, se generaría un contexto justo en el que todos dispondrían de las mismas oportunidades para perseguir aquello que estimen valioso en la vida (como, por ejemplo, conducir motocicleta o ejercer un oficio que exige conducirla). Este argumento exige varios comentarios críticos.

En primer lugar, note que el que una regla tenga diferentes efectos en diferentes clases de individuos, no prueba que sea injusta. De hecho, lo que la ley siempre

hace, es sopesar intereses y favorecer algunos por sobre otros. Así, es evidente que la ley favorece y protege el interés de las personas en no ser víctimas de violencia sexual por sobre el interés de los potenciales victimarios; y sería absurdo sostener que una ley que penaliza la violación es injusta, porque pone a los violadores potenciales en una posición de desventaja en relación a los que no lo son. Efectos desiguales pueden ser *indicios* de injusticia; pero hay que examinar caso a caso si efectivamente se trata de injusticias. Apelar al efecto desigual, en este caso de las leyes del tránsito, no es suficiente para sostener que estamos frente a una injusticia que debe ser corregida por razones de igualdad.

En segundo lugar, note que, en sentido estricto, no es la ley general que hace mandatorio el uso del casco para conducir motocicleta la que pondría a los Sijs en situación de desventaja. Los defensores de políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada suelen sostener que sí lo es y que, por lo tanto, la ley atentaría contra la libertad religiosa de los Sijs. Pero note que esto es un error: la ley no está impidiendo su libertad religiosa. Ella no hace mandatorio el uso del casco, ni la conducción de una motocicleta, sino que establece un deber condicional: *si* usted quiere conducir motocicleta, entonces debe utilizar un casco. Así considerado, son los Sijs los que en razón de sus creencias se abstienen de conducirla, y no la ley la que se los impide. Por lo tanto, ya que la decisión de no conducir motocicleta se remonta a sus propias preferencias y creencias, es razonable exigirles que sobrelleven las cargas que estas traen consigo, tal como cada cual debe hacerlo al actuar según sus propias preferencias y creencias.

En tercer lugar, note que el argumento de la “igualdad sensible a la cultura” no funciona. Como vimos, este sostiene que cuando las reglas generales válidas colisionan con prácticas culturales y religiosas, entonces los que tienen esa pertenencia cultural o afiliación están en desventaja porque tienen menos cursos de acción que los otros (así, los Sijs no pueden conducir motocicleta). El problema del argumento es que se construye sobre una confusión de categorías. No es lo mismo tener un curso de acción y no utilizarlo, que no tenerlo (Barry 2001). Considere el caso de una mujer que no puede tener relaciones sexuales en razón de una mutilación genital femenina (esta es, hay que recordarlo, la violación de derechos humanos contra las mujeres más extendida en el mundo; se estima que alrededor de 200 millones de mujeres vivas la han sufrido –una práctica cultural en muchos países, sobre todo, pero no exclusivamente, de África), y el de una mujer que no tiene relaciones sexuales en razón de una creencia religiosa. La primera no puede, aunque quiera; la segunda no quiere, aunque pueda. Confundir sus situaciones sólo puede resultar en una mala teoría, además de ser ofensivo para ambas mujeres. Por lo tanto, los Sijs sí disponen de la opción de conducir motocicleta, pero no hacen uso de ella porque prefieren cumplir sus obligaciones religiosas; su posición es cualitativamente diferente de, digamos, una persona que no dispone de la opción de conducir motocicleta porque es no vidente.

Finalmente, en base a lo dicho note que la exención para conducir motocicleta sin casco no rectifica una desventaja injusta. Contrariamente a lo que afirman los que articulan estos argumentos igualitarios culturales, lo que ella hace es generar un privilegio asociado a la pertenencia: los Sijs están exentos de la obligación de

utilizar un casco, a diferencia de muchos otros ciudadanos que desearían poder conducir motocicleta sin usarlo. Quizás le parece un privilegio trivial. Conociendo algunos motoqueros, no estoy tan seguro. Pero, aunque así fuera, lo que está en cuestión no es la gravedad del privilegio, sino que un asunto de principios: se trata de un privilegio que aventaja a algunos ciudadanos por sobre otros en razón de su origen, es decir, se vincula una ventaja a una pertenencia. Nada de lo dicho implica que en las democracias liberales no haya espacio para privilegios. Pero los privilegios deben estar especialmente bien justificados. Y los argumentos que recurren al origen son incapaces de hacerlo.

¿Significa esto que no se debe atender al interés de los Sij en conducir motocicleta? De ningún modo. Una sociedad puede, si así lo estima, proteger ese interés. Pero no es una exigencia de justicia igualitaria, sino que debe ser el resultado de una decisión colectiva mediante los órganos de representación: si un parlamento considera que el interés de los Sij en conducir motocicleta sin tener que utilizar un turbante es suficientemente importante y debe, por tanto, ser protegido, lo puede hacer, pero bajo la condición de no establecer privilegios según el origen. Un modo sería, por ejemplo, derogar la ley que hace obligatorio el uso del casco, posibilitando así que cada cual, Sij o no Sij, pueda decidir si conduce motocicleta con o sin casco. O, si considera que esta ley protege intereses importantes (un indicio de que podría ser así es que la mayoría de las víctimas de accidentes en motocicleta sin casco son jóvenes que asumen riesgos desaprensivamente, quizás en razón de una tasa de descuento excesiva del valor del futuro que se relaciona con un desarrollo todavía incompleto del prefrontal), se

puede establecer la obligatoriedad de comprar un seguro extra para conducir motocicleta sin utilizar casco, con total prescindencia de las razones que se puedan aducir para querer hacerlo. Así, los Sijs que quieren permanecer fieles a la tradición y conducir motocicleta podrían hacerlo; pero también lo podrían hacer mis amigos motoqueros que quieren conducirla como Captain America en *Easy Rider*.

Autonomía y pertenencia

Es corriente argumentar a favor de políticas identitarias y de la ciudadanía diferenciada apelando al vínculo íntimo que habría entre pertenencia y autonomía. Así lo ha hecho famosamente Kymlicka (1995), cuyo argumento es referencia obligada en estos debates. Su pretensión es que, dado el vínculo entre pertenencia y autonomía, se trataría de un argumento que todos los liberales deberían aceptar. Así que bien merece la pena examinarlo.

A diferencia de los autores comunitaristas, Kymlicka reconoce que la cultura no nos determina. Sin embargo, la pertenencia cultural no sería sólo una opción más entre otras, una que queda a merced de las preferencias personales debiendo cada cual sobrellevar los costes de su realización. La importancia de la pertenencia cultural se remonta a que sería *necesaria* para la autonomía personal, es decir para la capacidad de proponerse y perseguir fines según las propias consideraciones valóricas. La razón aducida es que una decisión autónoma tiene precondiciones. Para decidir autónomamente requerimos de opciones valiosas, y

para decidir entre ellas de modo inteligente requerimos de criterios de valoración. Pero las opciones valiosas y criterios de valoración están dados por la cultura a la que pertenecemos. El concepto que él escoge es “culturas societales”, que en muchos sentidos parece ser indistinguible de una nación definida de modo etnocultural (de hecho, él elabora sus argumentos en vistas de los grupos indígenas). Por lo tanto, si una cultura está en peligro, si su riqueza y seguridad están siendo socavadas, entonces también lo estaría la autonomía de sus miembros. Y como para los liberales la autonomía es un valor central, entonces debieran proteger esa pertenencia cultural mediante derechos diferenciados que fomenten esa identidad cultural, que establezcan modos de representación especial en los órganos estatales de toma de decisión, y que sancionen formas de autogobierno.

Note, primero, que este argumento se construye sobre una falacia de composición (Waldron 1992). La falacia consiste en que, del hecho de que para decidir requiramos opciones y criterios de valoración, no se sigue que haya un espacio cultural (la “cultura societal”) definido por el origen y la lengua, que incluya todas las opciones y criterios de valoración. Si me permiten una analogía imperfecta para ilustrar la falacia: el argumento es tan falaz como uno que sostiene que, porque los seres humanos requieren alimentos para mantenerse vivos y desarrollarse, y los alimentos se encuentran en supermercados, entonces para vivir y desarrollarse los seres humanos necesariamente deben adquirir sus alimentos en ellos. Incluso más: sólo se pueden vivir y desarrollarse comprando

alimentos en el supermercado de origen, aquel en que fueron socializados en sus hábitos de consumo.

Es un argumento fallido. Para actuar autónomamente no requerimos de una pertenencia cultural rica y segura, y no requerimos, por tanto, de políticas identitarias y derechos diferenciados para protegerla. Indudablemente la autonomía personal tiene precondiciones, pero la pertenencia cultural no es una de ellas.

Todo esto es una construcción filosófica sin correlato en la realidad. En nuestro mundo, las opciones y criterios de valoración provienen de fuentes variadas, muchas de las cuales sobrepasan las fronteras de la “cultura societal” de nuestra pertenencia. En un cierto sentido, para muchos, se trata de una cultura cosmopolita, una que contiene elementos con múltiples orígenes, que se mezclan entre sí, se hibridizan, y generan cosas nuevas. Las culturas no son bloques monolíticos y los seres humanos no son sus rehenes. Por el contrario, las culturas son eminentemente promiscuas, aunque muchas veces olvidan el nombre de sus compañeros de cama y a veces derechamente los niegan. Y es ese carácter promiscuo el que hace posible el despliegue creativo, la innovación y la creación de sentido.

Pero consideremos a dónde nos conducen estos argumentos.

Como es conocido, la caza industrial de ballenas las llevó a estar en peligro de extinción, sobre todo por el aceite que se obtenía para el funcionamiento de las lámparas. Gracias al queroseno primero y luego a la electricidad, esta práctica se

fue haciendo cada vez menos frecuente, hasta que se le puso fin en 1972 con la Ley de protección de mamíferos marinos (*Marine mammal protection act*). Como es también conocido, Islandia y Noruega, países con amplias poblaciones indígenas, no son parte de la moratoria, y Japón se retiró el año 2019 para poder seguir abasteciendo sus restaurantes con carne de ballena sin tener que disfrazarlo como caza con fines científicos. A pesar de ello, las poblaciones de ballenas se han recuperado, aunque están muy lejos de lo que eran antes de ser decimadas.

Muchas tribus indígenas, o primeras naciones en el lenguaje legal norteamericano, tradicionalmente han cazado ballenas. Pero desde hace ya tiempo muchas han discontinuado esta práctica. Algunas, como los Quileute, han transformado la tradición de la caza en una ceremonia exclusivamente ritual. Pero los Makah han disputado incansablemente en las cortes su derecho a cazarlas (Eligon 2019). Efectivamente los Makah pueden apelar a un tratado histórico que los habilita legalmente para hacerlo. Pero durante mucho tiempo se consideró que había buenas razones para proteger a las ballenas de la caza y no se les permitió ejercer el tratado. Los Makah lo ven de un modo diferente, y aunque desde hace ya tiempo no cazan ballenas (la última caza legal tuvo lugar el año 1999, y el año 2007 cazaron ilegalmente una ballena), afirman y defienden en las cortes su derecho a cazarlas, derecho que respaldan en que “así lo han hecho siempre”, y en que sería necesario revivir la tradición para fortalecer los lazos comunitarios.

Si Kymlicka tiene razón, entonces los Makah podrían apelar al peligro que presenta la prohibición de la caza de ballenas para la riqueza y seguridad de su

cultura societal, y podrían argumentar que, para poder tomar decisiones inteligentes, es decir para poder guiar sus vidas con autonomía, requerirían disponer de la opción de cazarlas, que, después de todo, innegablemente es una opción de su cultura.

Pero note que hay buenas razones para no cazar a estos cetáceos. Efectivamente la caza por parte de grupos indígenas en Norteamérica no hace peligrar las poblaciones. Pero no se trata sólo de evitar mermas poblacionales y eventuales extinciones. Las ballenas son seres con estructuras mentales altamente complejas, viven en familias extendidas muy unidas, todo indica que disponen de lenguajes familiares. Son claramente autoconscientes. ¿Diría usted que el deseo de una tribu de revivir una práctica tradicional ya muerta –un deseo alentado por sus élites y por los emprendedores culturales para obtener control y poder con el *revival*– debe pesar más que el interés mundial (salvo, Islandia, Noruega y Japón, claro) en proteger a estos seres, en muchos sentidos notables, de la caza? Además ¿sostendría usted que efectivamente la cultura y así la autonomía de los individuos que pertenecen a esta tribu está en peligro porque ya no pueden cazarlas?

El argumento en discusión permite imponer fines culturalistas apelando a una falsa necesidad de pertenencia a contextos culturales incólumes como condición del actuar autónomo. En todo caso, las cortes finalmente les han dado la razón a los Makah, así que prontamente empezaran a cazar ballenas nuevamente porque “así lo han hecho siempre”.

Consideremos otro caso. La Constitución colombiana de 1991 declara en su artículo 2 que el Estado es pluralista y en su artículo 7 reconoce la diversidad cultural y étnica. En su artículo 246 reconoce la Jurisdicción Especial Indígena. Se trata de un tipo de pluralismo jurídico que incluye el penal. No es un entendimiento plurinacional del Estado, pero implica grados muy amplios (y poco definidos) de autonomía para las poblaciones indígenas. Originalmente se debería redactar una ley para definir el alcance de las Jurisdicciones Especiales, pero nunca se redactó, de modo que la determinación de su rango de aplicabilidad (el llamado *fuero*) se remonta a las diversas decisiones de la Corte Constitucional. En ellas se lo ha entendido no solo de modo territorial (la ley indígena aplica en territorio indígena tanto para indígenas como para no indígenas) sino también personal (la ley aplica a los indígenas dentro y fuera de su territorio). Y las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas han sido reconocidas como parte de la rama del poder judicial.

La ley consuetudinaria indígena incluye entre sus castigos el cepo, el fuate, así como castigos con ají, que se usan en muchos tipos de delitos, desde la infidelidad al asesinato (Sánchez 2009). En casos de asesinato se ha condenado a acusados a 15 años de trabajo comunitario de día y cepo de noche. El fuate es un látigo para arrear ganado que, se sostiene, tendría poderes de sanación. Aunque la Corte Constitucional ha sostenido que se deben cumplir “mínimos aceptables”, como el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la tortura, también ha sostenido que las sanciones mediante el cepo y el fuate no atentan contra esos mínimos porque no constituyen prácticas de tortura ni tratos

inhumanos o degradantes. En una de sus sentencias (T-523 de 1997) la Corte respondió a una acción de tutela interpuesta por un indígena de la comunidad paez de Jambaló contra la autoridad local (el gobernador del cabildo), por el castigo impuesto de 60 fuetazos, aduciendo que atentaría contra su integridad corporal. La Corte sostuvo que no se trataría de un castigo inhumano o degradante ya que “su finalidad no es causar un sufrimiento excesivo, sino representar el elemento que servirá para purificar al individuo, el rayo”. Se trataría de una “figura simbólica”, “un ritual que utiliza la comunidad para sancionar al individuo y devolver la armonía”. Note que lo que la Corte está así afirmando es que, para calificar un acto como tortura o trato inhumano o degradante, lo fundamental no es el daño (físico o psicológico) causado, sino su finalidad. Y ya que en este caso la finalidad sería devolver la armonía a la comunidad, dar de latigazos a una persona no sería un trato inhumano o degradante.

Con su teoría Kymlicka pretende fundar derechos de autogobierno. La Jurisdicción Especial Indígena en Colombia es un claro caso de autogobierno en la administración de la justicia. Pero es uno que tensiona su entendimiento. Después de todo, él argumenta que lo que justifica el autogobierno de los grupos es la protección de sus culturas, lo que sería a su vez necesario para posibilitar la autonomía de sus miembros. Pero estos castigos son prácticas que se oponen a la autonomía de las personas. Note que es un indígena quien presenta la acción de tutela, y la Corte le niega protección. Si un grupo puede ejercer poder sobre sus miembros, en este caso poder penal mediante castigos extremos, y las cortes

nacionales les niegan cualquier protección, entonces es un claro caso en que se está atentando contra la autonomía individual.

Kymlicka lo sabe, y es por ello que establece una distinción entre derechos culturales que ofician como “protecciones externas” y otros que lo hacen como “restricciones internas”; y dado que su argumento descansa en la autonomía solo se justificarían los primeros, que aspiran a proteger a las comunidades del mundo exterior, pero no los segundos, que permitirían al grupo ejercer poder sobre sus miembros (1995, p. 35). Pero esta es una distinción espuria. El problema evidente, es que la mayoría de los derechos que ofician como “protecciones externas”, simultáneamente lo hacen también como “restricciones internas”. Y es que para proteger la integridad cultural de un grupo no basta con protegerlo de las acciones de terceros que no pertenecen a él, sino que también hay que hacerlo de las acciones de sus propios miembros que recurren al sistema legal nacional para buscar protección contra las prácticas culturales y autoridades de sus grupos. Si no se impediera a las Cortes nacionales dirimir los conflictos dentro de los grupos culturales (y pudieran aceptar así, por ejemplo, la acción de tutela interpuesta), entonces sería la Corte colombiana la que determinaría los contenidos aceptables de la cultura, lo que sería un modo de intervención en la cultura y así, según el argumento, una amenaza a la autonomía de sus miembros. Kymlicka mismo admite (1995, p. 40), al considerar el caso de los indios Pueblo que niegan el acceso a bienes comunitarios a los miembros que se convierten al protestantismo y a los que, tal como en el caso del fuefe, las Cortes decidieron no proteger, que

en el caso de los indígenas la protección de la cultura parece ser indisociable de las restricciones internas.

Es así como, según el argumento, la protección de la autonomía de los miembros de los grupos se obtendría mediante formas de autogobierno que, en el caso de las Jurisdicciones Especiales Indígenas, permiten la aplicación de castigos que violan su autonomía y que, bajo cualquier criterio razonable, constituyen tratos inhumanos y degradantes. Este sinsentido sería irónico, sino fuera tan dramático. Es de esperar que los próximos condenados a recibir fuetazos sean los jueces de la Corte Constitucional colombiana. Quizás así revisan su curiosa opinión de que dar de latigazos a alguien es, en realidad, una expresión simbólica del poder sanador del rayo.

Reconocimiento y autoestima

Un muy reputado argumento recurre al reconocimiento de la identidad. Como es conocido, la idea del reconocimiento se remonta al Idealismo alemán, especialmente la filosofía hegeliana. Charles Taylor lo ha desarrollado con maestría aplicándolo al caso de las identidades (Taylor 1994a). La idea central es que nuestra autoestima está mediada por el reconocimiento de nuestra identidad por parte de los otros. Así, cuando nuestro grupo de adscripción no es correctamente reconocido por los otros, o es reconocido de un modo inapropiado, o insuficiente, se nos ofrece una imagen degradada, deformada de nosotros mismos, y de este modo se dañaría nuestra autoestima. Proteger la autoestima de

las personas implicaría, entonces, reconocer apropiadamente sus grupos de adscripción, y esto sucede mediante políticas de la identidad que protegen las identidades y sancionan derechos diferenciados según pertenencia.

Según Taylor esta política vendría a complementar nuestro reconocimiento universal que se expresa mediante derechos fundamentales iguales para todos, derechos que reconocen aquello que tenemos en común que es, sostiene siguiendo a Kant, nuestra razón. Los derechos individuales serían inapropiados para reconocer todo aquello que nos diferencia y que debe ser reconocido para evitar los daños a la autoestima. Para realizar esa tarea se requerirían políticas de la identidad que reconozcan nuestras especificidades culturales identitarias, de modo de hacer posible el establecimiento y consecución de metas culturales colectivas.

Este no es un argumento atractivo. Por una parte, note primero que ya su planteamiento basal es profundamente paternalista. La función del Estado es aquí garantizar el reconocimiento cultural identitario de las personas para proteger su autoestima. No se trata de respetarlas o de garantizar sus derechos, sino que de protegerlas de los efectos psicológicos negativos que la opinión, quizás inadecuada de los otros sobre su grupo de adscripción, pudiera tener sobre ellas.

Note, además, que este argumento sólo puede funcionar bajo una asunción: que de entre todas nuestras identidades debe haber una que es tan fundamental para nosotros que de su reconocimiento depende nuestro sentido de autoestima completo. Lo cierto es que como Amartya Sen (2006) no se cansa de insistir, cada uno de nosotros tiene múltiples identidades y no hay razones para sostener que

una de ellas domina a todas las demás al punto que nuestra completa autoestima dependa de su reconocimiento.

En tercer lugar, al vincular la autoestima con el reconocimiento social de la identidad cultural, se impone una fuerte presión sobre los miembros de los grupos para que *luchen* por el *correcto* reconocimiento de su grupo de adscripción; y lo que es un correcto reconocimiento suele ser determinado por las élites del grupo. Aquel que no lo hace, porque, por ejemplo, considera que hay fines más valiosos que perseguir en su vida, se transforma rápidamente en un ser moralmente defectuoso, uno al que le faltaría un núcleo moral básico. Así, como sabemos tan bien, se encasilla a las personas en estancos limitados del ser. Si se es mujer, se debe estar a favor de la paridad electoral y del aborto libre, si se es un indígena, se debe estar a favor de formas de autogobierno, si se es trabajador se debe ser de izquierda, si se es negro, se debe estar a favor de las cuotas, etcétera. Y las mujeres, indígenas, trabajadores y negros que no están a favor de estas cosas, bueno, estarían colonizados en sus modos de pensar, o serían moralmente defectuosos, o sería derechamente traidores. Esto, evidentemente, fomenta desarrollos sociales disruptivos, modos de opresión y manipulación dentro de los grupos, y el surgimiento de conflictos entre grupos.

En cuarto lugar, note que la concepción de ser humano que así se obtiene es muy diferente de la que parece ser apropiada para vivir bien nuestro mundo, un mundo en que las personas tienen múltiples identidades que a su vez se cruzan e hibridizan constantemente, uno en que resulta central poder establecer una relación distanciada hacia nosotros mismos y tolerante hacia los otros.

Finalmente, estas políticas permiten violar derechos individuales en pos de avanzar metas culturales colectivas. Observémoslo analizando un caso especialmente importante para Taylor (1994b): el mantenimiento del carácter francófono de la provincia de Quebec en Canadá.

Si bien Canadá es un país bilingüe, en tanto provincia francófona en un Canadá anglófono (corrientemente se lo presenta como Quebec versus TRC –the rest of Canada), Quebec considera que su carácter francófono está en peligro. Es por ello que ha implementado múltiples políticas identitarias lingüísticas y ha exigido (hasta ahora sin éxito) ser reconocida como una provincia especial dentro de la federación (se trataría de lo que se conoce como federalismo asimétrico), de modo de poder avanzar metas culturales sustantivas incluso a costa de los derechos individuales.

En cualquier provincia de Canadá, los padres educados en una de las lenguas (inglés y francés) en el país pueden decidir que sus hijos lo sean en la misma. Pero Quebec intentó restringir la opción parental para escoger el idioma de educación de sus hijos exclusivamente a los padres educados en inglés en Quebec. De este modo, los padres educados en inglés en las otras provincias de Canadá que vivan en Quebec no podrían optar por que sus hijos se eduquen en inglés ya que se los educará inevitablemente en francés.

Note que mediante esta política identitaria lingüística se impone una meta cultural colectiva, el mantenimiento del carácter francófono de la provincia, por sobre los intereses efectivos que los padres pudieran tener sobre la educación de sus hijos, y se restringen sus derechos correspondientes. Según Taylor, dado que la

aspiración es mantener la cultura francófona para siempre, no basta con que la lengua sea *accesible* a todos aquellos que tengan un interés en ella, sino que la aspiración debe ser *crear* personas interesadas en hablar francés; porque, sostiene, ¿qué podría haber más natural que querer mantener nuestra cultura para siempre?

Evidentemente no hay nada objetable en la aspiración de querer mantener la propia cultura para siempre. Pero ese no es el punto de la discusión. El punto es que no todos los medios, mediante los cuales se intenta lograr objetivos que se consideran valiosos, son aceptables. Querer mantener los propios genes en el futuro puede ser una meta valiosa para muchas personas. Pero no todos los modos de lograrla están permitidos. La violación, por ejemplo, está descartada (Barry 2001). Y lo está, porque viola derechos individuales. Algo similar ocurre con las políticas identitarias lingüísticas y culturales que aspiran a crear personas interesadas en mantener una lengua o cultura para siempre. Corrientemente, dado que no bastaría con ofrecer opciones (porque las personas pueden decidir no utilizarlas –quizás no las consideran suficientemente valiosas), estas políticas imponen metas colectivas por sobre los intereses de las personas violando sus derechos.

Por cierto, Taylor es consciente de que hay una tensión entre la imposición de metas culturales colectivas y los derechos individuales. Pero él considera que el asunto estaría mal planteado. Los liberales, afirma, consideran como derechos lo que en realidad no son más que privilegios. Y los privilegios, a diferencia de los derechos, pueden revocarse. Es así como, en realidad, el supuesto derecho de los

padres para escoger el idioma de educación de sus hijos en Quebec no sería tal, sino que sería solo un privilegio que podría cancelarse para avanzar la meta cultural colectiva (1994a). Pero esta argumentación es espuria. Es un intento de ganar la discusión por secretaría estipulando que los derechos que la política identitaria viola, no son en realidad derechos. Si Taylor está tan seguro de que no se trata de derechos, sino que de privilegios, tendría que ofrecer criterios para diferenciarlos. Después de todo, aunque algunos supuestos derechos puedan ser en realidad privilegios, de ello no se sigue que todos los derechos sean privilegios (y si así fuera, bueno, obtenga usted mismo las consecuencias del argumento). Pero él no ofrece ningún criterio para diferenciarlos, lo que indica fuertemente que no se trata más que de una diferenciación acomodaticia para poder declarar, cada vez que a él le parezca, que las políticas identitarias no violan los derechos individuales.

Avanzar metas culturales identitarias a costa de derechos individuales no es aceptable. Una premisa básica de cualquier posición liberal es que hay que sobrellevar los costes de las metas y fines que se persigan. No es aceptable abrazar fines y metas identitarias, pero descargar los costes de su consecución en terceros, y mucho menos, cuando esos costes se expresan como restricciones de libertad y derechos.

Consideremos un segundo caso sobre el que mucho se ha discutido. Con el crecimiento de las burocracias estatales y la multiplicación de tareas que el Estado se arroga, un proceso propio del siglo XX y del que está en curso, el Estado ha pasado a regular aspectos de la vida comunitaria que antes, ya sea por falta de

interés o de capacidades, estaban fuera de su alcance. Es así como surgen muchas ocasiones de conflicto entre las leyes generales vinculantes y grupos culturales y religiosos cuyas prácticas tradicionales colisionan con aquellas. Un caso clásico refiere a los Amish en Norteamérica.

En tanto anabaptistas, los Amish mantienen una completa separación entre el reino temporal y el de Dios, y se niegan a interactuar con el poder temporal (Kraybill 1989; 1993). Son respetuosos de las leyes (en tanto no interfieran con sus prácticas), pero quieren mantenerse alejados de la sociedad moderna y mantener su estilo de vida campesino regido por los ritmos religiosos. Tienen reglas estrictas (la *Ordnung*) que ordenan todos los aspectos de su vida (estableciendo tabúes, como posar para una cámara de televisión, usar un tractor en el campo, servir de jurado, volar en una aerolínea, unirse a una organización política o abrir un negocio cuestionable) sustrayéndose así del mundo exterior moderno. De hecho, no solo los asuntos relativos al derecho de familia y civil se organizan según las reglas comunitarias, sino que asuntos relativos al derecho penal rara vez llegan a las cortes (una excepción notable de los últimos años, que ha producido jurisprudencia en lo que se conoce como “crímenes de odio”, se dio cuando un grupo de Amish atacó en variadas ocasiones a otros Amish cortándoles la barba (Kraybill 2014)). De este modo, se han producido infinidad de conflictos con las diversas autoridades estatales en múltiples contextos, como sobre el uso de carrozas en las carreteras, la vacunación, la certificación de profesores, etcétera. Pero ninguno de estos conflictos ha tenido efectos comparables a los

que se dieron cuando el estado de Wisconsin extendió dos años, hasta los 16 años de edad, la escolaridad obligatoria.

En *Wisconsin v. Yoder* (1972) la Corte Suprema sorpresivamente dio la razón a los Amish en cuanto a que la imposición de la escolaridad obligatoria más allá de la educación básica atentaría contra su libertad religiosa ya que, como ellos sostuvieron en la Corte, cuando los niños permanecen más tiempo en la escuela tienden a abandonar la comunidad, lo que atentaría contra su libertad religiosa y la supervivencia de la comunidad. De este modo, la Corte sancionó una exención a su favor, liberando a los Amish de la obligación de enviar a sus niños a la escuela más allá de la octava clase.

Note que estamos en el núcleo de la aspiración tayloriana de mantener la cultura para siempre creando individuos que en el futuro la aprecien. Lo que en este caso se logra restringiendo los derechos individuales de los niños.

Los Amish son una asociación religiosa. Y una condición básica de cualquier asociación en un contexto político liberal es que debe ser voluntaria. Evidentemente, esto no significa que se debe ingresar a ellas voluntariamente (hay muchas identidades que vienen con nosotros, como se suele decir, pegadas a nuestra piel), sino que significa que se debe poder abandonarlas, si así se estima. Si bien hay múltiples discusiones acerca de que implica un derecho de salida (Kukathas 2003), no está en debate que se trata de un derecho fundamental para garantizar el carácter voluntario de las asociaciones y los derechos individuales. Pues bien, para los Amish es difícil obtener su sustento fuera de la comunidad. Y esto es todavía más grave en el caso de las mujeres. Como rara

vez se nota, los hombres adquieren conocimientos de agricultura y carpintería, que siempre se pueden comercializar fuera de las comunidades, pero las mujeres adquieren los conocimientos y habilidades propios de un ama de casa, los que se comercializa malamente fuera de la comunidad. Es así como la posibilidad real de abandonar la comunidad es difícil, sobre todo para las mujeres (McAvoy 2012). Así considerado, la exención concedida por la Corte Suprema impide que los niños y niñas adquieran conocimientos y habilidades que eventualmente les permitan evaluar si quieren pertenecer a la comunidad o dejarla, y que, en caso de decidir dejarla, les permitan poder obtener su sustento fuera de ella. De este modo, se elevan los costes de salida, llegando incluso a ser cuestionable que se trate de una asociación religiosa voluntaria. En términos de Taylor, la aspiración de que la cultura (religión en este caso) nunca se pierda, sucede aquí a costa de los derechos individuales de los niños Amish, y así de sus posibilidades de desplegar sus vidas cuando se remontan a consideraciones de valor incompatibles con los de la comunidad religiosa. Como ya hemos visto en otros casos, también aquí el destino, lo que los niños pueden alcanzar en su vida adulta, se ata legalmente al origen, en razón del cual solo adquieren conocimientos básicos en la escuela.

La aspiración preservacionista

La aspiración tayloriana que acabamos de examinar –que la cultura nunca se pierda– es una aspiración eminentemente preservacionista. No se trata de conservar algo para que esté también disponible en el futuro, como cuando se

establecen cuotas de pesca, o cualquier otro recurso, para que se pueda seguir pescando el futuro. Este tipo de conservación está a la base de buena parte de la idea sustentabilidad. Se trata, por el contrario, de mantener algo para siempre. A diferencia de la conservación, en la preservación los costes de oportunidad (es decir, el uso alternativo que podríamos dar a ese recurso) no juegan ningún papel al decidir mantener algo en el futuro. A lo más, se pueden considerar los costes de la preservación misma y eventualmente de la restauración (Passmore 1995).

No es raro que los partidos políticos verdes a menudo favorezcan el mantenimiento de las comunidades tradicionales mediante la otorgación y garantía de derechos especiales. Los consideran como parte del medioambiente natural que hay que preservar de la modernidad destructora. Pero hay diferencias importantes entre la preservación de la naturaleza y de las culturas. Una de ellas, es que, a diferencia de la primera, la preservación cultural implica fijar prácticas humanas, aquellas propias de la cultura. Pero fijar prácticas humanas sólo debiera ser permisible en la medida que las propias personas así lo decidan, y de ningún modo lo debiera ser contra sus propias decisiones.

La aspiración preservacionista está a la base de muchas argumentaciones a favor de la ciudadanía diferenciada. Mediante los paquetes de derechos y libertades diferenciados según origen y pertenencia, se aspira a preservar las culturas de los cambios y males de la modernidad, tal como se aspira a preservar un bosque nativo de la depredación maderera. Se trata de una pretensión política cultural conservadora. Ahora bien, en ocasiones la cultura que se desea preservar es una cierta imagen que se tiene de ella, una que muchas veces se encuentra en un

pasado impoluto. En estos casos, se trata de cumplir las promesas del pasado. Sobra decir que se trata, en sentido literal, de políticas culturales reaccionarias, es decir restauradoras de un pasado que, muchas veces, es más imaginario que real. Estas pretensiones suelen estar muy presentes en los grupos nacionales y sus demandas. James Tully (1995) ha defendido la posición preservacionista cultural. Examinemos sus propuestas.

Tully se pregunta cuál sería el modelo constitucional apropiado para acomodar la diversidad cultural. Él rechaza que se trate de la “Constitución moderna”, que es como él denomina a la Constitución liberal que estipula derechos individuales. En su lugar, propone que el modelo apropiado es el de la “Constitución contemporánea”. La característica de este modelo constitucional es que es exclusivamente convencional. Esto quiere decir que la única razón para considerar que alguna práctica cultural debe ser protegida a nivel constitucional mediante la garantía de derechos que la posibiliten o incluso conduzcan a su realización, es que esa práctica sea parte de la cultura de alguien. La Constitución, por tanto, debe ser organizada como un modelo en que se establecen reglas separadas vinculantes para cada grupo singular, según sus especificidades culturales, y no reglas generales vinculantes para todos los ciudadanos. De este modo, sostiene, se pueden acomodar todas las culturas de un modo justo que no expresa opresión o dominación cultural.

Esta propuesta es, en muchos sentidos, inapropiada. En primer lugar, note que de este modo se sanciona la permisibilidad de prácticas culturales contra las que se pueden articular buenas razones, y la razón para ello es solo que es parte de la

cultura de alguien. Note que aquí “cultura” ha pasado a ser una categoría autojustificada. La caza de ballenas estaría permitida para los Makah, porque es parte de su cultura; la imposición de objetivos lingüísticos estaría permitida en Quebec, porque es parte de su cultura; la imposibilidad de los niños Amish de asistir al menos dos años a la educación escolar secundaria sería sancionada, porque es parte de su religión el que los niños lleguen a ser campesinos y amas de casa, etcétera. Evidentemente, desde la perspectiva de Tully, esta no es una crítica válida a su teoría, porque justamente de lo que se trata es de preservar constitucionalmente todas esas prácticas. Pero hay que tener presente lo que ello significa: si la condición habilitante para considerar que cualquier práctica cultural debe ser permisible (es decir, debe gozar de protección constitucional) es que es parte de la cultura de alguien, entonces no habría modo para excluir prácticas culturales crueles, como la mutilación genital femenina o la quema de viudas.

En segundo lugar, note que así se inaugura una fábrica de conflictos sociales. El problema inevitable es que la interacción social (que admite grados de menor y mayor regulación) requiere reglas comunes para interactuar y cooperar. Si las reglas vinculantes son específicas para cada grupo, no podemos evitar el drama de *Romeo y Julieta*. *Romeo y Julieta* puede ser leído como un caso de una innovación cultural, en este caso una innovación romántica, que quiebra un patrón de no comunicación e interacción entre grupos: entre los Capuleto y los Montesco.

Por cierto, se puede contrargumentar que el conflicto social surge justamente porque los miembros de los grupos desafían las reglas establecidas e interactúan en contextos y modos que no se debe, como lo hizo *Romeo y Julieta*. Esta es,

lamentablemente, la respuesta que se da desde esta perspectiva. Y es una respuesta lamentable, porque lo que ella así sanciona, es que las posibilidades de despliegue en la vida de las personas quedan subordinadas a su pertenencia cultural. Así hemos sacrificado a los individuos en favor de la preservación cultural. En no pocos casos, en sentido literal.

Dramas y conflictos de este tipo son comunes cuando los países sancionan formas de pluralismo jurídico. Recuerde a Canetti, quien vivía bajo el Imperio Otomano que garantizaba autonomía limitada a algunos grupos religiosos. En la actualidad, estos sistemas existen en muchos países. Es el caso de las Jurisdicciones Especiales Indígenas en Colombia que ya examinamos. Pero es también el caso allí donde hay sistemas de “personal law” efectivos, como en India.

En India las diferentes comunidades religiosas se rigen por sus propios entendimientos tradicionales del derecho de familia. La existencia de este sistema de derecho personal en la India moderna, que ya había sido sancionado por el Imperio Británico, se remonta a una disputa entre Nehru y Gandhi luego de la independencia. Mientras Nehru aspiraba a un derecho civil común, Gandhi quería mantener una posición inclusiva para las diferentes comunidades religiosas. Se impuso Gandhi, pero la pretensión de Nerhu quedo escrita en la Constitución como un principio directivo, es decir uno que debiese realizarse en el futuro, lo que hasta ahora no ha sucedido. Es así como hoy en India, los derechos que las personas tienen sobre propiedad familiar, relativos al matrimonio y el divorcio, a la tutoría sobre los hijos, etcétera, dependen de su grupo religioso de adscripción. De

este modo, por ejemplo, las mujeres musulmanas no tienen derecho a manutención de sus ex maridos, porque ello no estaría indicado en el derecho islámico. Este fue el resultado del tristemente famoso caso *Shah Bano* (Engineer 1987).

Shah Bano, una mujer mayor musulmana, fue repudiada por su marido (la causa parece haber sido una disputa con la segunda mujer –el derecho familiar islámico permite la poligamia) luego de 44 años de matrimonio sin que se consignara manutención sino solo la devolución de la dote, como establece el derecho familiar islámico. Antes de este caso, las mujeres musulmanas podían apelar a la sección 125 del Código Penal, común a todos los ciudadanos de India, que estipula que un hombre con suficientes medios no puede dejar a familiares cercanos en una situación de “destitución y vagancia”, clase a la que fueron expresamente agregadas las ex mujeres para así poder garantizar a las mujeres musulmanas algún tipo de manutención de sus ex maridos. Pero *Shah Bano* cambio esto. El juez (de origen hindú) argumentó que no había nada en el derecho islámico que impidiera un mejor trato a las ex mujeres, lo que produjo una oleada de críticas y desordenes civiles. El resultado fue que el Gobierno patrocinó una nueva Ley que excluye expresamente a las mujeres musulmanas de la protección del artículo 125 del Código Penal. Así, las mujeres musulmanas, que ya cuentan con un estatus de cuasi subordinación al estar sujetas a un derecho familiar profundamente patriarcal, perdieron la única posibilidad que tenían de obtener algún tipo de manutención de sus ex maridos. Si bien aquello aplacó a las comunidades musulmanas, también produjo críticas y desordenes por parte de los hombres

hindúes, que alegaron que esta ley sería discriminatoria porque los perjudica: los musulmanes pueden divorciarse de sus esposas sin estar sujetos a pagar manutención, pero los hombres hindúes no.

Examinemos ahora una tercera consecuencia de este planteamiento. Note que lo que así se inaugura es una concepción museal de las cultural. Las culturas pasan a ser piezas de museos que, en cuanto tales, deben ser protegidas detrás de vitrinas y que solo se puede desempolvar, pero no modificar. Los preservacionistas culturales se parecen a seguidores de Noé dedicados a salvar a cada comunidad cultural del diluvio de la modernidad. Esto es justamente lo que Amos Oz identifica y critica en algunas interpretaciones del judaísmo:

El guardia del museo cultiva hacia la herencia de su padre una relación de culto: en puntas de pie y con reverencia ordena los objetos de la exposición, limpia las vitrinas, explica cautelosamente el significado de los objetos singulares de la colección, guía a los visitantes sorprendidos, gana nuevos seguidores y quiere, al final de sus días, legar la llave del museo a sus hijos (Oz 1984, 114).

De este modo se preservan las culturas para que nunca se pierdan, como quiere Taylor. Pero también se fijan las prácticas humanas; y así se desarma lo que hace que las culturas sean valiosas y admirables: la posibilidad de reaccionar creativamente e innovando frente a los cambios en las circunstancias y frente a los desafíos que plantea el mundo humano y no humano; la posibilidad de interpretarse, reinterpretarse, evolucionar y cambiar. En fin, la posibilidad de hacer una historia.

La revolución cultural

Hay una propuesta más que debemos examinar. Ella es parcialmente coincidente con la recién examinada, pero la supera por mucho. Se trata de una propuesta radical. De acuerdo a esta posición, la injusticia en las sociedades democráticas contemporáneas consistiría en que sus reglas imponen patrones culturales sobre sus miembros. Se trataría de formas de opresión, dominación y violencia. Para enfrentar esta injusticia no bastarían las medidas antidiscriminatorias, tampoco las de acción afirmativa. Para acabar con la opresión y dominación debemos realizar cambios ingenieriles en todas las instituciones sociales, incluyendo la cultura pública. Lo que se requiere, insiste la defensora más influyente de esta posición, Iris Marion Young, es una “revolución cultural” (1990).

En estas posiciones es corriente conceptualizar a todos los grupos sociales y sus demandas en términos culturales identitarios. Mujeres, indígenas, homosexuales, personas mayores, con capacidades diferentes, inmigrantes, pertenecientes a diferentes religiones y minorías diversas, afroamericanos, etcétera, todos ellos serían grupos que comparten una identidad cultural. Y sus demandas serían demandas culturales identitarias. En estas representaciones, todos los grupos mencionados y muchos otros, estarían siendo dominados y oprimidos por el grupo cuya cultura es dominante. Se trata, evidentemente, del grupo de los hombres blancos, de ingresos altos, no inmigrantes, heterosexuales, de capacidades normales y de edad mediana.

¿Cómo acabar entonces con la “opresión” y “dominación”?

La respuesta es ingenieril: se trata de asegurar mediante ingeniería social la igual representación de todos los grupos y sus identidades en la sociedad. Mediante decisiones colectivas vinculantes, en que todos los grupos están representados, y los grupos oprimidos y dominados sobrerrepresentados, se debe decidir cuáles son los modos de asignación de todas las posiciones sociales. De este modo se evitaría la opresión y dominación, porque, se sostiene, todos participarían en las decisiones de asignación. Podemos ilustrar lo que esto significa recurriendo a una propuesta particular de Young, pero la propuesta es la misma en el caso de otras instituciones: la asignación de cargos en una empresa.

En su opinión, el problema de la subrepresentación de algunos grupos sociales en estas instituciones (por ejemplo, las mujeres) no tiene que ver primeramente con discriminación, y así las políticas antidiscriminatorias, corrientes entre liberales, no serían la respuesta apropiada. Tampoco bastarían las políticas de acción afirmativa. Hay que abandonar, insiste, el “paradigma redistributivo”. El problema es cultural: en la sociedad hay opresión y dominación cultural. Esto se expresa en que no existirían criterios culturalmente neutrales para asignar cargos en las empresas, dado que todos los criterios de asignación serían culturalmente dependientes y hechos para favorecer al grupo dominante (blancos, heterosexuales, etcétera) a costa de todos los demás. Así, por ejemplo, criterios como puntualidad, laboriosidad, capacidad para seguir instrucciones y para trabajar en equipo, etcétera, serían criterios culturales, y si se utilizan para asignar puestos de trabajo, oprimirían a todos los miembros de grupos con una cultura diferente en la que esos criterios no son relevantes (Young 1990, p. 204). Es por

ello, sostiene, que la asignación de cargos, así como la estipulación de horarios, salarios, estrategias de producción, etcétera, en las empresas, debe ser el resultado de decisiones colectivas en las que participen los miembros de todos los grupos, con sobrerrepresentación de los grupos oprimidos.

Todo esto es perfectamente absurdo. Es evidente que en diferentes sociedades algunos criterios utilizados para la asignación de cargos en empresas pueden tener bases culturales. Pero ¿por qué debería ser de otro modo? (Barry 2001, p. 99). Si para el desarrollo de una actividad productiva la puntualidad es relevante, o la capacidad de seguir instrucciones, o de trabajar en equipo, ¿por qué no deberían ser criterios relevantes para que el empleador asigne los cargos en la institución?

Ni siquiera me referiré a los evidentes problemas de eficiencia y efectividad que este modelo contiene (sobre todo si la puntualidad, capacidad de seguir instrucciones, etcétera, no son criterios relevantes para asignar puestos de trabajo porque no serían culturalmente neutrales). Note algo más básico: el que usted se esfuerce por adquirir ciertas capacidades, por llegar temprano al trabajo, o por realizarlo con diligencia, es irrelevante cuando se trata de asignar puestos de trabajo o determinar su salario, o evaluar un ascenso, porque el único criterio importante es lo que resulte de la decisión colectiva. Tengo la esperanza de que coincidirá conmigo en que esto es groseramente injusto.

Pero el modelo va todavía más lejos. Dado que el problema basal es la dominación y la opresión cultural, la aspiración incluye también la politización de la cultura pública, de modo de purificar el espacio público de expresiones que

puedan reflejar lo que se pueda interpretar como un estatus de dominación y que pudieran considerarse ofensivas por algunos de los miembros de los grupos oprimidos. De este modo, la invitación y aspiración es a cambiar radicalmente la cultura pública. Por ello Young indica que lo que se requiere es una revolución cultural. Las palabras que se pueden y no se pueden usar, los gestos que se pueden y no pueden realizar, el modo de mirar a las personas, etcétera, todo ello debe ser objeto de una reflexión colectiva y estipulado por decisiones colectivas vinculantes, para ser luego sancionado con poder público. Conocemos estas propuestas. Son políticas identitarias corrientes, que ya han dejado muchas víctimas en su camino, como los muchos profesores en las universidades estadounidenses que han perdido su trabajo por ser *insensibles* frente a las diferencias e identidades de los estudiantes en los campus. En estos procesos surgen nuevos términos que imponen obligaciones de corrección política, como *habilismo* (la opresión de los discapacitados), *heterosexismo* (la opresión de los homosexuales), *lookismo* (la creencia de que hay patrones estéticos que se puedan aplicar a una persona según cómo se ve), etcétera.

No me extenderé más en este examen. Note sólo que las revoluciones y la ingeniería social rara vez, si es que alguna, han traído algo bueno consigo. Y ello es también válido en relación a las propuestas de Young. Si la aspiración era eliminar los modos de opresión y dominación en la sociedad, esta propuesta no lo logra: como resultado hay dominados y oprimidos, dominadores y opresores. Los dominados y oprimidos son aquellos que fueron incapaces de hacer que sus puntos de vista fueran acogidos como vinculantes en las decisiones colectivas, y

los dominadores y opresores son los que lo consiguen. Quizás hay otros opresores, pero la opresión se mantiene. En realidad, así surge la verdadera opresión, aquella que se manifiesta como robo de libertad y violación de derechos.

Note, por último, que la aspiración de reglar la cultura publica (las palabras, los gestos, las miradas, etcétera) es eminentemente totalitaria. Sin duda los Estados totalitarios detrás de la Cortina de Hierro insistentemente trataron de lograr algo parecido a lo que aquí se propone, mediante sistemas de vigilancia masiva (como la Stasi en la ex RDA), y se habrían alegrado enormemente de implementar una vigilancia de los espíritus tan efectiva como la que propone Young. Una aspiración de vigilancia que fue correctamente identificada por Orwell en su novela *1984* que, como pocas, indagó en los mecanismos totalitarios a los que somos tan proclives. Es una cita apropiada para poner fin a las discusiones de este ensayo, una que parece casi un comentario a las propuestas de Young:

Era muy peligroso dejar vagar los pensamientos en público o en el radio de visión de una telepantalla. El más ínfimo detalle podía delatarte. Un tic nervioso, una mirada inconsciente de preocupación, la costumbre de murmurar para tus adentros, cualquier cosa que llevara implícita una anormalidad o que diera a entender que tenías algo que ocultar. En cualquier caso, adoptar una expresión inapropiada (un gesto de incredulidad cuando se anunciaba una victoria, por ejemplo) era ya un delito punible. Incluso había un término en nuevalengua para definirlo: crimenfacial. (Orwell 2017, pp. 90-91)

Reflexiones finales

En este ensayo he examinado algunas de las propuestas más importantes e influyentes a favor de las políticas de la identidad y de la ciudadanía diferenciada como modo de integración social. Cabe recalcar que no se trata solo de

propuestas teóricas, sino que ellas tienen alta coyuntura en la discusión pública y política, ámbitos en los que han resultado ser muy influyentes. A pesar de que son propuestas muy diferentes entre sí, tienen elementos comunes. Fundamentalmente, todas ellas rechazan la ciudadanía igualitaria como el mecanismo de integración social apropiado para las democracias liberales. Es decir, rechazan la idea de que la integración social se debe lograr mediante un sistema que garantice los mismos derechos y libertades para todos y en el cual las personas, individual y colectivamente mediante el derecho de asociación, haciendo uso de sus libertades y derechos, y sin violar los de los demás, persigan los fines que estimen como convenientes o apropiados, sean estos idiosincráticos, culturales o religiosos.

La ironía es que, aunque las políticas identitarias y la ciudadanía diferenciada se presentan como vanguardistas y emancipadoras, una avanzada que viene a develar y a hacer justicia a una realidad negada, oprimida y silenciada por los grupos dominantes, en realidad con ellas son conservadoras y reaccionarias. Con ellas damos un paso atrás y volvemos así a la situación tradicional en la historia de la humanidad para la cual la ciudadanía igualitaria había sido la respuesta liberadora y emancipadora; una situación en la que el destino de cada cual estaba legalmente vinculado con su origen.

Pero las teorías y propuestas discutidas en este ensayo no son ni convincentes ni atractivas. Hagamos un repaso rápido.

Cuando se apela a la igualdad, y se propone una concepción de “igualdad sensible a la cultura” para justificar derechos diferenciados según la pertenencia

cultural, como hace ejemplarmente Parekh (2000), lo que se obtiene es un sistema que genera privilegios y que, contrariamente a lo que se proponía, rompe la igualdad al garantizar a algunos, en razón de su origen o pertenencia, más oportunidades que a otros. Es otra formulación de aquella que conocemos tan bien: “todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros.” (Orwell 1994).

Cuando se apela a la autonomía, y en razón de sus supuestas precondiciones culturales se proponen derechos diferenciados según la pertenencia cultural, como hace Kymlicka (1995), se sancionan espacios de libertad diferentes para los ciudadanos en razón de su pertenencia cultural. De este modo, en vez de hacer posible la autonomía, como se proponía, se la restringe, al impedir o dificultar que las personas puedan perseguir sus planes de vida cuando no se ajustan a los de la cultura de origen. Fue, como vimos, el caso de las Jurisdicciones Especiales en Colombia. Con estas políticas se pretendía posibilitar y garantizar más libertad, pero con ellas tenemos menos.

Cuando se apela al reconocimiento de las identidades culturales mediante políticas identitarias y derechos diferenciados para así proteger la autoestima de los miembros de los grupos, como hace Taylor (1994) y tantos otros, se expresa un entendimiento de las personas como constituidas exclusivamente por una de sus identidades (la que debe ser reconocida para no dañar la autoestima). Es decir, se expresa un entendimiento reducido de los seres humanos, algunos dicen “esencialista”, y se lo sanciona legalmente mediante metas culturales colectivas

que se avanzan, muchas veces a costa de los intereses y derechos de las personas.

Cuando se apela a modelos de acomodación convencional, en que la razón habilitante para proteger y fomentar prácticas culturales mediante derechos diferenciados es que esas prácticas son parte de la cultura de alguna persona, como hace Tully (1995), se abren las puertas a todo tipo de abusos en razón de la cultura. Además, se dificulta la interacción y cooperación social y se incentivan los conflictos en la sociedad. La vida común requiere reglas comunes. Por si eso fuera poco, así también se avanza un entendimiento museal de las culturas que, en razón de protegerlas, las rigidiza, perdiéndose así lo que quizás las hace más valiosas: su capacidad de afrontar los desafíos de la existencia creativamente; es decir, la posibilidad de hacer historia.

Y cuando se proponen revoluciones culturales, mediante las cuales ingenierilmente se aspira a modificar todas las instituciones sociales para asegurar la representación de todos los grupos “oprimidos” y “dominados”, y cuando se aspira a modificar coactivamente la cultura pública para impedir cualquier tipo de expresión (palabras, gestos, etcétera) que pudiesen ser considerados como formas de dominación y opresión, como hace Young (1990), ya hemos abandonado cualquier pretensión de que los derechos y las personas son importantes. Lo que aquí se inaugura, es totalitarismo.

Por cierto, en ocasiones los derechos diferenciados son necesarios. Nada de lo dicho hasta ahora lo niega. A veces la necesidad se impone. El mantenimiento de la paz social lo puede exigir, o la protección de los grupos y sus miembros de la

persecución, el asesinato y la estupidez humana. La política es el arte de lo posible y no se puede transformar en una cátedra de filosofía política. Pero note que hay un hiato infranqueable entre estas afirmaciones y las que sostienen que las políticas de la identidad y la ciudadanía diferenciada se requieren como asuntos de justicia. No lo son. La ciudadanía diferenciada y las políticas identitarias se basan en malas ideas y tienen malas consecuencias sociales. Pero tenemos que plantearnos una pregunta importante antes de terminar este ensayo:

¿De dónde proviene este deseo, al parecer incontenible, por reconocer y fomentar identidades y asegurar pertenencias?

Todos los entendimientos que hemos discutidos, en diferentes modos y grados, son deudores del Nacionalismo Romántico y su modo de concebir a las personas como constituidas por su origen cultural (nacional). Se trataría, de la supuesta necesidad humana fundamental por pertenecer. Este ensayo lo comencé citando a Herder, nacionalista romántico por excelencia: “Por doquier el fundamento de la felicidad real del hombre consiste en que él viva ahí donde vive, que disfrute de lo que está disponible para él”. Note que, en este entendimiento, permanecer fiel al origen es lo que hace posible florecer y tener una vida lograda. En este entendimiento las culturas son universos cerrados, monadas que apenas se comunican entre sí. Buques que se cruzan en una noche oscura.

Hasta algún punto es posible presentar estas visiones de modo igualitario y pacífico. Según Herder, en el jardín de la historia universal cada pueblo tiene su modo de florecer propio, y lo peor que se puede hacer es tratar de florecer mediante importaciones. Así, lo peor que puede hacer un alemán es tratar de ser

como un francés, y viceversa. Hay que ser fiel a sí mismo, es decir, a la cultura de origen, para poder florecer en este jardín. Este modo de concebir a las personas y sus posibilidades de florecimiento según su origen o cultura se expresa claramente en las muy citadas palabras de José de Maistre (1797): “He visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etcétera, y sé incluso gracias a Montesquieu que se puede ser persa, pero en cuanto al ‘hombre’, declaro no haberlo visto...”.

Herder era un espíritu universal que no abogaba por la superioridad de una cultura o nación por sobre otra. De hecho, se oponía fundamentalmente al colonialismo, porque impedía a las naciones colonizadas florecer según su ser propio. Pero las ideas del Nacionalismo Romántico han sido interpretadas también en modos no igualitarios y no pacíficos. No estoy diciendo que los representantes de esta corriente de pensamiento hayan sido nacionalistas acérrimos. En la literatura es tan común como errado pasar automáticamente del Nacionalismo Romántico, al racial, a los nazis y las cámaras de gas. En general, los nacionalistas románticos no eran ni más ni menos nacionalistas y chauvinistas que otros autores de la época. Pero se trata de un paso demasiado humano, uno que hemos dado una y otra vez a lo largo de la historia, uno que seguimos dando hoy: de la afirmación de que somos diferentes pasamos rápidamente a una que señala una diferencia radical de origen, y desde aquí no es inusual pasar a sostener que somos especiales y, finalmente, que somos mejores. Conocemos el resultado de estos desarrollos.

Los seres humanos tenemos una tendencia evolutivamente arraigada hacia el comunalismo. Por una parte, la hormona oxitocina nos lleva a preferir a los

cercanos, a aquellos que son miembros del grupo relevante. La otra cara de este desarrollo es que ella va de la mano del rechazo de aquellos que no son cercanos y no pertenecen a nuestro grupo. Por otra parte, las neuronas espejo nos llevan a sintonizar con los sentimientos de los demás y sentir literalmente en nosotros lo que ellos sienten. Pero este magnífico mecanismo evolutivo sólo propicia la empatía en la medida que los otros con los que entramos en sintonía sean como nosotros, es decir no violen nuestra matriz moral (Haidt 2012).

Así, no es raro que nos pongamos a cantar en un coro en sintonía con los otros, o a hacer coreografías grupales; pero tampoco lo es que empecemos de pronto a marchar con los compañeros en armas; o junto a aquellos que son como nosotros, porque tienen una ascendencia o historia común, o hablan el mismo idioma, o la misma religión, y en contra de aquellos que son, supuestamente, radicalmente distintos. Las identidades son celosas, exigen lealtades, desconfían de los que son diferentes y autoafirmativamente proyectan en ellos características negativas (Sherif 1961). Si la política es un asunto de identidades, entonces el conflicto está programado y su resolución es improbable. Porque ¿quién quiere negociar sobre su identidad?

Es imperioso controlar estas tendencias a las que somos tan propensos. Y esto solo se puede lograr apelando, consciente y laboriosamente, al dique de la razón y del universalismo. Mediante el uso de la razón podemos evaluar y decidir si lo que nuestra cultura, identidad o religión exige es también una buena idea, o si hay otras mejores. Después de todo, la razón es lo que nos une a pesar de nuestras muchas diferencias; es lo que nos permite entender a los otros, sintonizar con

ellos, y ponernos de acuerdo reconociendo nuestros desacuerdos. Sin ella, cuando todo es identidad, pertenencia, tradición y cultura, solo queda la pesadilla de la lucha por el poder. Y quien mejor que Kant para expresar esta idea. En su opúsculo *Qué es la Ilustración* explica que su lema es: “¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!”.

Frente a las propuestas de la política de la identidad y de la ciudadanía diferenciada, tan actuales como social y políticamente influyentes, que aspiran a desarmar la ciudadanía igualitaria, vinculando legalmente nuevamente a las personas con su origen, con sus tradiciones y religiones, con sus culturas y con sus autoridades, que ejercen como tutores de nuestra autoimpuesta minoría de edad, es necesario repetirlo una y otra vez, incluso con majadería: ¡*Sapere aude!*

Bibliografía

Barry, B. (2001). *Culture and equality*, Policy Press.

Brandt, A., Eagleman, D. (2022). *La especie desbocada*, Anagrama.

Braude, B., Lewis, B. (1982). *Christian and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, New York: Holmes & Meier Publishers.

Canetti, E. (1992). *Die geretette Zunge*, Fischer Verlag.

de Maistre, J. (1797). *Consideraciones sobre Francia*.

Eligon, J. (2019): “A native tribe wants to resume whaling. Whale defenders are divided”, *New York Times*, Nov. 14, 2019.

Engineer, A.A. (ed.) (1987). *The Shah Bano controversy*, Delhi: Ajanta Publisher.

Graeber, D., Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo*, Ariel.

Jonathan Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*, New York: Pantheon/Random House.

Herder, J. G. (2002). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, editado por Wolfgang Proß. München, Wien: Hanser.

Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Akademie Ausgabe VIII (*Qué es la Ilustración*, trad.: Eugenio Diaz, Fondo de Cultura Económica 1992).

Kraybill, D. (1989). *The riddle of amish culture*, Johns Hopkins University Press.

Kraybill, D. (1993). "Negotiating with Caesar", en: Donald Kraybill (ed.). *The Amish and the state*, The Johns Hopkins University Press.

Kraybill, D. (2014). *Renegade Amish: beard cutting, hate crimes, and the trial of the Bergholz barbers*, Johns Hopkins University Press.

Kukathas, Ch. (2003). *The liberal archipelago. A theory of diversity and freedom*, Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship*, Oxford University Press.

Marshall, T.H. (1950). *Citizenship and social class*, Cambridge University Press.

McAvoy, P. (2012). "There are no housewives on *Star Trek*: A reexamination of exit rights for children of insular fundamentalist parents", *Educational Theory* 62/ 5.

Orwell, G. (1994). *La granja de los animales*, Santiago: Andrés Bello.

Orwell, G. (2017). *1984*, Buenos Aires: Lumen.

- Oz, A. (1984). *Im Lande Israel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Mac-Millan Press.
- Passmore, John. (1995). "The preservationist syndrome", *The journal of political philosophy*, 3/1: 1-22.
- Poulter, S. (1998). *Ethnicity, law and human rights. The English experience*, Oxford University Press.
- Sánchez Botero, E. (2009). "La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia", *Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam*. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/na/v22n71/v22n71a3.pdf>
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: the illusion of destiny*, New York: Norton.
- Sherif, M., Harvey, O.J., White, B.J., Hood, W.R. y Sherif, C.W. (1961). *Intergroup conflict and cooperation. The Robbers Cave experiment*, Norman.
- Taylor, Ch. (1994a). "The politics of recognition", en: Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism*, Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1994b). *Reconciling the solitudes. Essays on Canadian federalism and nationalism*, editado por Guy Laforest, McGill-Queen's University Press.
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1992). "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform* 25.

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