

DERECHOS HUMANOS Y PARTICIPACIÓN SOCIAL EN EL MARCO DE LA MULTICULTURALIDAD

Xabier Etxeberria

Introducción

En la presente exposición¹ me propongo mostrar que, cuando nos situamos respetuosa y creativamente en el marco de la multiculturalidad, existe una “circularidad virtuosa”, esto es, reveladora y creativa, de naturaleza muy especial, entre participación y derechos humanos.

La circularidad la formularía del siguiente modo: los derechos humanos son un referente decisivo para la participación socio-política; y a su vez la participación socio-política es un referente decisivo no sólo para la realización, sino también para la propia especificación de los derechos humanos.

Situando a su vez esta circularidad en el contexto de la multiculturalidad, se podría expresar de la siguiente manera: el que los derechos humanos sean un referente decisivo para la participación supone que debe incluirse en ella, de modo explícito y eficaz, a diversos colectivos culturales en cuanto tales –lo que choca ya con la interpretación habitual que se ha hecho de ella-; y el que la participación sea referente decisivo para la especificación de los derechos implica que para delimitar lo que éstos sean en concreto es imprescindible un diálogo intercultural –algo que se distancia también marcadamente de la concepción tradicional de los mismos-.

Como puede verse, desde esta formulación, el marco de la multiculturalidad, precisamente por mediación de lo que debe ser la participación, aparece como profundamente cuestionador de la manera como hay que vivir y concebir los derechos humanos. Algunos ven en ello un gravísimo riesgo para unos derechos que remitirían estrictamente a individuos abstractos, por lo que combaten firmemente su enmarque multicultural. Otros, entre los que me sitúo, percibiendo que la versión tradicional ha supuesto una grave injusticia –entre otras- para diversos grupos culturales, propugnamos una introducción *lúcida* del referente de la multiculturalidad, porque, no ignorando sus riesgos, entendemos que es decisivo para avanzar hacia una mejor comprensión y realización de los derechos humanos *para todos*.

Voy a desarrollar el objetivo propuesto en dos partes, cada una de ellas correspondiente a una de las dos dimensiones del círculo. En la primera estudiaré la participación como ejercicio de un derecho humano en el marco de la multiculturalidad, mientras que en la segunda analizaré cómo ella puede ser vía de especificación de los propios derechos humanos, situada también de modo real en contextos multiculturales. Precisamente porque las partes son dimensiones de ese círculo hermenéutico, no deberán ser vistas como algo separado y sucesivo, o jerárquico, sino como algo en tensión dialéctica mutuamente reveladora y creativa. Advierto ya de arranque que, dada la enorme complejidad y amplitud implicada en esta problemática circular y dada la imposibilidad

¹ Se reproduce aquí el texto de la ponencia impartida en el Congreso “Participación social y construcción de Derechos humanos”, organizado por el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto y el Departamento de Derechos Humanos de la Diputación de Guipúzcoa, y celebrado en San Sebastián los días 14 a 16 de diciembre.

de abordarla en los límites estrechos de una ponencia, en muchas ocasiones me limitaré más a señalar la problemática implicada que a desarrollarla, confiando en que “dibujar el mapa” de la misma puede ya ser ilustrativo y motivador para las búsquedas que todos debemos hacer.

1. La participación como ejercicio de un derecho humano en el marco de la multiculturalidad

1. Como primer paso para avanzar hacia lo que significa la participación que asume las realidades multiculturales, conviene hacer una mínima referencia al modo como se nos presenta ésta en las primeras formulaciones y realizaciones de los derechos humanos.

En ella aparece una tensión, según el modo como se conciba a la persona llamada a participar. Por un lado está la concepción estrictamente liberal, en la que, desde el punto de vista ontológico originario, somos individuos separados que persiguen libremente su autorrealización, llegando a los acuerdos con otros que consideremos oportunos. Por otro lado, viniendo ya de la antigüedad clásica pero acomodándose progresivamente a lo que implican los derechos, está la concepción republicana, para la que originariamente somos “animales políticos” que nos realizamos a través de la participación en la Polis.

Para el liberal estricto², desde la concepción precedente, se diseñan tres espacios para la participación: el de la intimidad (amigos y familia), en el que rigen las dinámicas afectivas; el de la vida civil en la que realizamos empresas de todo tipo (económicas, religiosas, de ocio, caritativas, etc.), que debe estar sometido únicamente a las leyes de la iniciativa y el mercado libre; y el espacio público del Estado, que tiene que regirse por la participación democrática, pero en vistas a fomentar una Administración al servicio de la seguridad de los individuos -de su libertad y propiedad- en su vida privada (de intimidad y civil). Como puede verse, lo que cabe llamar participación socio-política queda reducido a su mínima expresión y además con un enfoque estrictamente instrumental: es el coste que hay que pagar para garantizar lo que realmente interesa. La ciudadanía viene a ser un mero estatus jurídico que se puede ejercitar a voluntad en lo que tiene de *derecho* a la participación³.

Desde el enfoque republicano clásico⁴, en cambio, los individuos son ante todo ciudadanos que tienen originariamente un *deber* intenso y continuo de participación en relación a lo público, que no es percibido como carga porque está estimulado por una

² Hay que hacer notar que el llamado liberalismo igualitario (Rawls, Dworkin, Kymlicka...) se siente algo caricaturizado en este esquema, que responde más fielmente a lo que suele llamarse liberalismo libertarista. Del primero puede decirse que está más próximo al republicanismo, que puede ser más claramente su aliado, aunque se siga diferenciando de él.

³ Aunque ha sido ya muy resaltado, no está de sobra recordar una vez más cómo este reparto de las tres esferas ha funcionado históricamente de modo positivo para las libertades individuales de los varones propietarios. Pero ha habido que esperar a que se formularan los derechos sociales y a que se reclamara con firmeza la equidad de género para que no resultaran discriminatorias para los varones no propietarios y especialmente para las mujeres, asignadas obligadamente –“por naturaleza”- al sólo ámbito de la intimidad en el que se ignoraba la justicia que sí estaba en los otros dos ámbitos. En concreto, la participación de éstas en la vida civil y política era totalmente negada, mientras que en la vida familiar estaban sometidas al poder del varón. Estoy usando el pasado porque a nivel de principios esto ha sido superado, pero siendo consciente que a nivel de realizaciones queda mucho por hacer.

⁴ Véase, entre otras, la presentación que se hace en BÉJAR, H., *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós, 2000.

virtud animada de un fuerte sentimiento de identificación y lealtad con la *Polis* y porque se sitúa en ello la autorrealización propia –desde la conciencia de ser parte de una colectividad que nos da la identidad decisiva-. Lo que podría calificarse como privado, el ámbito de la familia y la propiedad, es lo que ahora se percibe como instrumental, como medio necesario para realizar el fin decisivo que es el bien público de la Ciudad, en el que todos encontramos nuestro bien. Ser libre aquí no es dedicarse a los propios fines, es contribuir a este bien común. Esta participación se expresa sobre todo por medio de la intersubjetividad dialógica, esto es, por medio del debate que supone un uso público de la razón, y a través de lo que se ha llamado la “religión civil”, que implica la rememoración autoidentificatoria de las glorias de la ciudad y de sus ancestros.

Cuando este enfoque clásico se sitúa en el marco de los derechos humanos, sufre ciertas transformaciones. Para empezar, se impone que la ciudadanía participativa, identidad clave, sea reconocida a todos y todas. Se impone, en segundo lugar, que se abran espacios para la pluralidad y la tolerancia, privadas y públicas, hacia los que había resistencias. Y por último, se acaba viendo necesario que surja un tercer espacio entre el decisivamente privado del liberalismo y el decisivamente público del republicanismo, el que podemos llamar espacio social, en el que también ejercer una participación que sin ser duramente pública –enmarcada en las estructuras del Estado- tampoco sea privada en el sentido liberal. Habermas lo define adecuadamente cuando indica que se da “soberanía popular” –creación de una voluntad común a través de la participación- cuando lo que se institucionaliza en el Estado de Derecho interactúa con “los espacios públicos movilizados culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado como de la economía”⁵. Es decir, este tercer espacio, motivado desde la sensibilidad republicana pero contaminado por la sensibilidad liberal, se expresa sobre todo en el pluralismo asociativo de la sociedad civil y política que incluso acogiendo intereses particulares busca el interés público.

Las consideraciones precedentes permiten diseñar, desde la variable de la participación, tres ámbitos: el de la vida civil en su sentido liberal, regido por las leyes del intercambio mercantil, en el que la participación que puede darse se sitúa dentro de las organizaciones privadas que se crean y en función de su naturaleza; el de la vida política en sentido estricto, regido obligadamente por los procesos democráticos, que tiene que ver con las estructuras del Estado y con las organizaciones que apuntan a ellas directamente –partidos políticos en especial-; el de la vida social, que no situándose directamente al interior de éstas, que siendo civil en ese sentido, implica un interés público. En lo que sigue tendré presentes fundamentalmente los dos últimos ámbitos.

En su momento voy a resaltar las limitaciones de este esquema, precisamente porque no contempla de modo oficial el contexto multicultural. Situados, con todo, en este punto de la reflexión, conviene subrayar que lo que conviene para fomentar una participación más acorde con los derechos humanos es colocarse en el marco de la sensibilidad republicana. No sólo porque será mucho más plena desde el punto de vista público, sino porque tiene más afinidad con lo que es la condición humana en sí –no somos los individuos aislados del liberalismo- y lo que son las vivencias de las identidades colectivas, que aquí nos van a preocupar de modo especial.

⁵ En *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, 245.

2. Antes, con todo, de sumergirnos de modo directo en las cuestiones de la multiculturalidad y como camino hacia ellas, conviene poner de relieve otro aspecto relacionado con la participación, que he enunciado de pasada: el del respeto (tolerancia) y el pluralismo. El pluralismo (la pluralidad aceptada y valorada) se nos presenta en efecto como el clima necesario para la participación libre, la propia de los derechos humanos. En una concepción totalitaria del Estado, incluso en una concepción republicana clásica, la pluralidad tiende a ser considerada como lucha de facciones que dañan la unidad. En una concepción acorde con los derechos humanos y la democracia, es la unanimidad la que se ve bajo sospecha, por las coacciones que se le presuponen, debiendo quedar en cualquier caso protegida –incluso institucionalizada– la posibilidad de la pluralidad. En concreto, las facciones pasan a ser “partidos” que en su “competitividad reglada” contribuyen al bien común.

Sartori, en un trabajo muy difundido que evaluaré críticamente en lo que a nuestro tema se refiere⁶, resalta muy bien lo que este pluralismo supone como clima para la participación política. Por un lado, precisa un acuerdo en el terreno de los principios fundamentales (derechos básicos) y las reglas de resolución de los conflictos (las democráticas), que, protegiendo la pluralidad, no están sujetos a ella; voy a llamarlo el nivel prepartidario. Por otro, ofrece un espacio en torno al que es legítimo entrar en conflictos, que deberán resolverse respetando ese nivel primero; voy a llamarlo el nivel partidario. El pluralismo funciona adecuadamente cuando la interacción entre los dos niveles es la adecuada

Mi distancia con Sartori aparece en la aplicación que hace de ese esquema a la realidad multicultural cuando se expresa como multiculturalismo. El autor entiende que éste, al menos en su versión actual dominante (en la que mete en bloque tanto a las políticas como a pensadores del multiculturalismo como Taylor), es la negación e inversión del pluralismo, porque hace prevalecer la separación sobre la integración, encerrando en sí mismas a las colectividades identitarias, porque es intolerante, porque pide para sí un reconocimiento que no da a los otros, porque implica una tribalización de la cultura. Formulado de acuerdo al esquema precedente: la participación política vía multiculturalismo no es expresión legítima de la pluralidad –nivel partidario– porque no respeta al nivel prepartidario. La conclusión que saca de cara a las políticas de inmigración es conocida: no debe admitirse a aquellos extranjeros, y menos aún reconocerles la ciudadanía, que culturalmente no estén dispuestos a asumir el pluralismo –nivel prepartidario–, y entre ellos hay que situar a los de cultura islámica⁷.

Si se entiende que el multiculturalismo es eso y sólo eso, si se piensa que son correctas las interpretaciones que se hacen de autores que lo defienden, evidentemente la conclusión de rechazo que se saca pasa a ser correcta. Pero si se es honesto con la compleja y plural realidad del multiculturalismo y con las matizadas propuestas de

⁶ *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid, Taurus, 2003 (tercera edición completa).

⁷ No me toca entrar aquí de modo directo en el análisis de las políticas relativas a la inmigración, aunque tocaré aspectos colaterales a ellas. Sí conviene decir, de todos modos, que la propuesta de Sartori, en la que se ve también con suspicacia la aceptación de inmigrantes de América Latina y África no islámicos por su supuestamente deficiente cultura del trabajo: implica el rechazo en bloque de una cultura, la islámica, que como todas es compleja e internamente plural y en evolución; ignora procesos de interrelación e integración que, cuando se llevan bien –algo que él cree imposible con los islámicos–, matizan la cuestión de los números admisibles; hace juicios enormemente genéricos sobre los otros; soslaya llamativamente los deberes de justicia internacional.

autores como Taylor situados en su órbita de maneras muy plurales, las conclusiones pasarán a ser ilegítimas por el reduccionismo de las premisas, por caer en el manido recurso de definir a nuestro modo a nuestro enemigo para así poder vencerlo con facilidad.

No voy a avanzar, de todos modos, en mis distancias interpretativas con Sartori. De cara al objetivo que me he propuesto conviene, más bien, que aplique a mi modo el esquema de lo prepartidario/partidario a la realidad multicultural y a la participación desde ella.

3. Entiendo que esa distinción entre prepartidario que debe asumirse universalmente y partidario en el que se expresa la pluralidad, es una distinción adecuada para situar correctamente la participación socio-política. Lo que sucede es que, a la hora de precisarla en cada uno de estos niveles, se nos manifiesta mucho más compleja de lo que se ha pretendido inicialmente. Y el detonante de esta llamada a la complejidad es precisamente la reivindicación actual proveniente de la multiculturalidad.

Tanto desde el enfoque liberal como desde el republicanismo cívico, se ha definido lo prepartidario de un modo más bien formal y acultural, como conjunto de valores y reglas (los ligados a los derechos humanos) que deben ser respetados por toda opción concreta. La sensibilidad hacia la multiculturalidad pondrá matices a esta pretensión, como se verá en la segunda parte. Pero lo que quiero resaltar ahora es que, para empezar, pone reparos serios a la aplicación que se ha hecho de ella.

En efecto, se ha postulado (y se postula) que quienes participaban en el debate político tenían como prepartidario en el que acordaban, solamente esa referencia formal a los valores y reglas. Pero como se ha señalado muy bien, la defensa del pluralismo democrático ha venido acompañada de la promoción del Estado *nacional unitario* en el que ese pluralismo se ejercía. Lo que en la práctica significaba que “las partes” que contendían entre sí no sólo compartían el prepartidario (uno) formal de los derechos humanos y la democracia, sino también otro prepartidario (dos) de identidad y cultura nacional que no se ponía en cuestión.

Pues bien, este prepartidario dos se evidencia cuando es cuestionado en su condición de tal, cuando surgen grupos culturales (naciones dentro del Estado nacional, inmigrantes) que no lo comparten y que incluso lo cuestionan. Entonces se pone de manifiesto que la participación en el clima de pluralidad no estaba sólo posibilitada por el prepartidario uno formal, sino por el prepartidario dos “material”, el hecho con la materia de la cultura nacional. Sólo que, detalle decisivo, este prepartidario dos posibilitaba la participación de aquellos que se identificaban con él, marginando a quienes no la tenían.

Es aquí cuando surge de lleno la cuestión del multiculturalismo e interculturalismo, la cuestión de si la diversidad cultural debe tener su reflejo como tal en los propios esquemas de participación pública (social y política) que se precisen.

4. Las soluciones que se plantean cuando nos enfrentamos con esta cuestión van en dos direcciones.

En una dirección están las propuestas de tipo habermasiano, con su “patriotismo constitucional”. Vienen a defender, formulado a mi modo, que lo que tiene que hacerse es ser rigurosos con lo que oficialmente se decía defender al postular oficialmente sólo

el prepartidario uno. Lo cual implica que deben vivenciarse y potenciarse todas las identidades culturales (religiosas, étnicas, nacionales –incluida la mayoritaria-...) en el ámbito de la vida civil y sujeto a sus reglas (como de hecho se ha planteado oficialmente en las democracias occidentales que se vivenciara la identidad religiosa).

Estas propuestas, que remiten lo multicultural a lo privado, a lo no situable en el ámbito de la participación social y política, tienen el atractivo de tratar igualitariamente a todos los grupos culturales. Lo primero que habría que pedir a quienes las defienden es que fueran coherentes con ellas, concretamente en el tema de la inmigración, en el que desaparece toda razón identitaria y cultural para controlarla, lo que en la práctica supone inmigración libre. Pero se confrontan, además, con dos objeciones que considero difíciles de superar. Por un lado, como los antropólogos han puesto de manifiesto y el propio Habermas concede, no hay nada que no esté étnicamente modelado; lo que debe aplicarse, como se verá en la segunda parte, incluso al prepartidario uno supuestamente formal. En segundo lugar, hay identidades, como las que ahora llamamos étnicas y nacionales, que tienen tales referencias a la historia, al territorio, a la lengua, a expresiones institucionales concretas, etc. que precisan presencia *pública* para su desarrollo, esto es, que para ser vividas y persistir de acuerdo a la voluntad de sus miembros, tienen que ser contempladas oficialmente en el marco de la participación socio-política.

Pues bien, si entendemos que tales identidades culturales son relevantes para la propia identidad y autorrealización de las personas –sensibilidad liberal-, si entendemos incluso que los productos que generan merecen respeto en la medida en que son objetivación de la creatividad humana –sensibilidad comunitaria-, y si a su vez la conservación de las mismas está ligada a su presencia pública, entonces en el derecho a la identidad cultural, acaba estando incluido el derecho a esta última.

Desde lógicas como ésta, que aquí no puedo desarrollar como se precisaría⁸, la solución ante el desvelamiento del prepartidario dos oculto y marginador no está en volver al exclusivo y estricto prepartidario uno supuestamente formal, “ciego a la diferencia cultural”, sino en gestionarlo precisamente con políticas multiculturalistas e interculturalistas. En este momento, la participación no la hace ya el individuo político ciudadano (liberal o republicano) arrinconando supuestamente a la vida privada el resto de sus referencias identitarias, sino el individuo político ciudadano culturalmente marcado (como lo ha estado siempre, en principio con la marca de lo “nacional”).

5. En esta vía multiculturalista/interculturalista de la participación hay que ver, además de un camino para evitar la opresión y marginación de los grupos no dominantes, por un lado, una acomodación a la condición humana y, por otro, una posibilidad para la riqueza de la diversidad, que se hace así presente en todos los ámbitos.

Por supuesto, convertir la posibilidad de riqueza en riqueza efectiva pide tanto condiciones equitativas de participación como respeto compartido a las reglas de la misma y creatividad para generar nuevos modelos que desborden los pensados para Estados nacionales con unidad incuestionable. Las condiciones equitativas de participación tienen que ver con la seguridad física y emocional, los recursos económicos, los niveles de educación, el acceso a los medios de comunicación, el

⁸ He hecho estos desarrollos en el libro *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.

reconocimiento mutuo, etc. El Estado no sólo debe velar para que todos respeten las reglas de la democracia, debe velar también, incluso a través de discriminación positiva cuando se precise, para que estas condiciones se cumplan en todos los grupos, incluso y sobre todo en los tradicionalmente marginados.

En cuanto a la creatividad en la búsqueda de nuevos esquemas para la participación, están apareciendo ya propuestas diversas, unas relativamente sencillas a la hora de realizarse y otras más complejas y discutibles, teórica y fácticamente: derechos diferenciales en función de los grupos en ciertos ámbitos, derecho de las minorías a representación legislativa, derecho de veto ante ciertas cuestiones que les afectan centralmente, regímenes de autonomía, acuerdos federales de poder compartido, etc.

En la búsqueda de esta “democracia multicultural” hay ciertamente una cuestión especialmente delicada en torno a la revisión del derecho de autodeterminación, que pasaría de considerar de hecho a los Estados como sujetos del mismo –situación actual- a considerar realmente como sus sujetos a los pueblos y naciones. Lo delicado está en que se pone de manifiesto que existe una tensión entre propuestas de participación multicultural que apuntan a lo que podría llamarse una integración compleja en los Estados existentes, y propuestas que apuntan a la reestructuración de ese marco, estando abiertas a la separación-secesión para construir nuevos marcos de soberanía. Tampoco aquí pretendo entrar en este debate –que, de todos modos, no habría que rehuir⁹- porque quiero centrarme en otras cuestiones más directamente ligadas a la dinámica participativa en sí, cuando se enmarca en la multiculturalidad.

6. La consideración precedente muestra que, además de oportunidad para la riqueza, la participación mediada por la pertenencia a grupos culturales tiene sus dificultades y riesgos. Voy a señalar algunos de ellos.

El primero está en definir esos grupos identitarios que tienen vocación de participación pública. En principio, se trata de aquellos que, por su propia naturaleza, la precisan para su vitalidad y pervivencia. Aparecen, en principio, los grupos nacionales y los étnicos, pero aparte de que no es fácil discernir entre lo nacional y lo étnico (piénsese en los pueblos indígenas), surge como cuestión especialmente delicada si los grupos religiosos en cuanto tales deben ser tomados en consideración o deben mantenerse en el ámbito privado. Entiendo, por mi parte, que hay que optar por lo segundo, pero ciertamente hay identidades étnicas que no permiten con facilidad esta separación, con lo que la tensión está servida: ¿hay que exigir a todas las culturas públicas ser “básicamente” neutras frente a lo religioso o podría exigírseles sólo ser no impositivas?¹⁰

Señalados así los grupos que tienen derecho a presencia pública hay que avanzar decidiendo el tipo de presencia que pueden reclamar, acorde de nuevo con la naturaleza de lo que son. Se ha hecho ya clásica la distinción de Kymlicka entre grupos étnicos (entre los que estarían los inmigrantes) con derechos de multiculturalidad y grupos

⁹ Lo he afrontado, por mi parte, en “El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco”, en VV.AA. *Derecho de autodeterminación y realidad vasca*, Vitoria, Eusko Jaurlaritza, 2002, 325-424.

¹⁰ Esta última cuestión está latentemente presente en el trabajo de RAWLS, J., *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

nacionales con derechos de autogobierno¹¹. Tiene sus límites y conviene retrabajarla, pero es un buen punto de partida. Que, en cualquier caso, vuelve a mostrar que el reto de la participación en marcos multiculturales es ciertamente complejo.

Un tercer reto puede situarse en el hecho de tener que armonizar la participación con la pertenencia. La pertenencia a un grupo identitario sugiere en sí lealtad al mismo, participar en los límites de la misma, poner los propios intereses por debajo de los intereses colectivos, o si se quiere, armonizar los intereses individuales con los que pueden plantearse en el grupo en cuanto tal. Absolutizada, esta referencia se vuelve despótica, agostadora de la autonomía irrenunciable de las personas, que acaban sometiéndose no propiamente al grupo, sino a los que detentan el poder en él. El otro polo, el de la participación, contemplada desde la individualidad, sugiere libertad plena frente a cualquier condicionamiento, entre los que hay que incluir el identitario grupal. Absolutizada, significa, por un lado, que se ignoran los necesarios enraizamientos en colectivos diversos para lograr ser humanos y para que podamos tener un horizonte para nuestras elecciones, y, por otro lado, que se acaba careciendo del “cemento” necesario para cohesionar al grupo.

A lo que en principio hay que apuntar, por tanto, es a mantener participación y pertenencia en una circularidad creativa mutuamente enriquecedora: porque pertenezco, porque soy reconocido como miembro, participo, y porque participo con libertad logro, conjuntamente con los demás, que la pertenencia no sea despótica sino abierta. De todos modos, cuando surge una tensión irreconciliable entre ambos polos, desde los derechos humanos ciertamente prima la libertad.

Esto se puede expresar acudiendo a una nueva polaridad. En principio, “nos encontramos” perteneciendo a los grupos culturales, “adscritos” a ellos, a través de los procesos de socialización, decisivos como acabo de decir para constituirnos como personas. Pero por otro lado, desde la libertad individual, nos corresponde “elegirlos”, de acuerdo a los proyectos personales y colectivos que nos parezca oportuno fomentar. En esta reformulación de la tensión, ahora entre adscripción y elección, la última palabra la debe tener de nuevo la elección –o para ser de un cierto modo en el grupo, incluyendo la disidencia, o para salir del grupo-, pero desde la conciencia de que ella se hace posible desde adscripciones iniciales que no nos han forzado despóticamente¹².

7. Una participación de esta naturaleza se abre a la posibilidad de ser ejercitada al menos tres terrenos. Por un lado, debe darse participación, en el clima del pluralismo según se indicó, *dentro* del propio grupo de pertenencia, sometiéndolo así a un proceso creativo de constante renovación y haciendo que la representatividad del mismo sea democrática. Por otro lado, debe darse ese mismo modo de participación *entre* los diversos grupos culturales, según esquemas de multiculturalismo o interculturalismo

¹¹ Ver, entre otras, su obra *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996. Por mi parte, concreto diversas propuestas en trabajo citado en nota 6.

¹² El *Informe de Desarrollo Humano* del PNUD de 2004, se refiere a estas cuestiones hablando no propiamente del “derecho a la identidad cultural” sino del “derecho a la libertad cultural”, indicando: 1) que supone en principio que para las personas es importante tener sentido de identidad y pertenencia a grupos en los que se comparten valores y otros vínculos culturales; 2) que en ello se juega una parte fundamental del desarrollo humano; 3) que exige democracia y políticas multiculturales; 4) teniendo siempre presente que el derecho está en la *libertad* de las personas: lo que significa que debe primar la elección sobre el descubrimiento de una pertenencia; 5) algo que se vive mucho más positivamente cuando se fomentan las afiliaciones múltiples.

que paso a comentar en seguida. En tercer lugar, conviene que se dé una participación *transversal* a los grupos culturales más relevantes, en la que, en función de las opiniones diversas en torno a algo que se debate, se configuren alianzas entre personas que pertenecen a grupos diferentes, mostrándose de este modo que las fidelidades a los grupos son flexibles y permiten distanciamientos que buscan bienes que desbordan los intereses internos de éstos en lo relativo los derechos humanos y la justicia. Cuando en una sociedad multicultural se da todo este juego múltiple, la participación adquiere su nivel máximo, a la vez que se aleja de todo encuadramiento en estructuras negadoras de la libertad¹³.

Explicito un poco más el segundo de los terrenos, el de la participación entre grupos. Decía que puede responder a esquemas multiculturales, en los que la interinfluencia es mínima, reducida a las condiciones básicas de convivencia, porque lo que prima es el respeto mutuo vivido en una separación relativa (metáfora del mosaico). O puede responder más bien a esquemas interculturales, en los que, no sólo desde el respeto sino también del aprecio mutuo y a través de diversos diálogos y contactos, se potencia expresamente una interinfluencia para enriquecimiento general. No voy a entrar, una vez más, en lo que una y otra política de participación suponen, aunque sí quiero subrayar que en principio es mucho más positivo y fecundo apostar por el interculturalismo; si bien hay que tratar de realizarlo con autenticidad, lo que pide condiciones de equidad en el diálogo y esfuerzo por ir más allá de lo más superficial de las culturas.

El tercero de los terrenos apuntado, el de la transgrupalidad en la participación, apunta a algo que es muy sugerente: a la creación y vivencia de identidades complejas. Construimos nuestra identidad en un juego dialéctico entre las tradiciones en las que somos socializados, los reconocimientos que recibimos y la iniciativa que tenemos. Lo que aquí quiero resaltar es que resulta muy importante construir una identidad personal en la que nuestra iniciativa articula complejamente pertenencias diversas (a nuestro grupo nacional, étnico, de género, religioso, profesional, deportivo, etc.), par autoafirmar de ese modo una identidad compleja. Desde la vivencia de ésta, la participación transgrupal emana con naturalidad, pues el juego del nosotros-ellos se hace muy flexible, y las absolutizaciones de las pertenencias, propias de las vivencias de identidades simples, caen por su propio peso. Asumida esta constatación, es tarea relevante de la educación y del diálogo intercultural fomentar estas identidades complejas en torno a las que aparece un nuevo círculo creativo: la participación abierta a lo transgrupal fomentará esas identidades y esas identidades fomentarán la participación transgrupal.

2. La participación como vía de especificación de los derechos humanos en el marco de la multiculturalidad

¹³ Los suspicaces ante la defensa del multiculturalismo/interculturalismo hacen observar, con razón, los riesgos existentes de opresión de las libertades individuales de todos o de parte (como las mujeres) de los miembros de los colectivos, desde la postulación impositiva de determinados rasgos culturales. El juego entrecruzado de participaciones que aquí se propone presupone, por un lado, la negación de este absolutismo cultural y es, por otro lado, el mejor antídoto contra él. No es, por otra parte, debilitador de las culturas, sino purificador de éstas desde la sensibilidad de los derechos humanos universales.

1. En la primera parte de esta exposición he abordado el primer polo de la polaridad que anuncié en la introducción: la participación se nos ha mostrado como una exigencia de los derechos humanos, una concreción de éstos, que, para que no margine a nadie, para que, además de ser expresión de un derecho, sea vía de realización de todos los derechos de todos, tiene que ser asumida en el marco de la multiculturalidad y reflejándola. Queda ahora pendiente pasar al segundo polo en el que la participación, marcada también por la diferencia cultural, se nos muestra además como vía para la propia especificación de los derechos humanos.

Como idea introductoria y general para enmarcar el alcance de este polo, conviene comenzar advirtiéndole que la relación que los derechos humanos mantienen con la multiculturalidad es compleja: por un lado la relativizan, al resaltar el valor del ser humano en cuanto tal y al condicionarla a que éste sea reconocido en toda circunstancia; por otro la potencian, al pedir respeto e incluso protección para la misma e imponer condiciones equitativas a la relación entre culturas; además, se ven de algún modo afectados por ella, en la medida en que al ser en sus expresiones concretas una producción cultural, están condicionados por la dinámica particular-plural de ésta. La participación que analicé en la primera parte tiene que ver con las dos primeras consideraciones, la que voy a analizar en esta segunda tiene que ver con la tercera¹⁴.

2. Para situar adecuadamente la cuestión es sugerente remitirnos al documento final de la Conferencia de Viena sobre los derechos humanos (1993). En él se subraya que “todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes”, pero se añade que también “debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos”. Se introduce así una tensión entre lo que parece imponerse por encima de las culturas y lo que de algún modo se nos muestra alimentado y condicionado por ellas. ¿Cómo cabe afrontarla?

Hay que destacar, en primer lugar, que supone un sutil distanciamiento con la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos, la clásica de la modernidad en la que se formulan y que se sigue sosteniendo en buena medida en la Declaración Universal de 1948. De acuerdo con ella, los derechos son inherentes a nuestra naturaleza humana, en concreto a nuestra dignidad constituyente, de modo tal que los podemos “deducir” de ésta. Tomado este supuesto en su radicalidad, significa que se trata de derechos pre-culturales o a-culturales, inmutables, que simplemente se descubren y formulan en un momento dado y que valen ya para siempre y para todos. Desde esta perspectiva, la participación que cabe en la especificación del contenido de los derechos humanos es prácticamente nula: se pueden ir descubriendo en determinados contextos culturales –de hecho, los occidentales, se dirá– y toca a todos aceptarlos sometiendo a ellos los contenidos de cada cultura, con las transformaciones que se hagan necesarias. Más que participación, aquí se da comunicación unidireccional de quienes han descubierto los derechos a quienes no los han descubierto. Como máximo, la participación bidireccional podría plantearse a la hora de interpretar cómo

¹⁴ Voy a tener aquí muy presentes –aplicándolos a la participación– dos estudios realizados con anterioridad, que sintetice en un apartado del ya citado de *Sociedades multiculturales*. Me refiero a “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, en VV.AA., *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, 309-399; y “Universalismo ético y derechos humanos”, en RUBIO CARRACEDO, J., J.M. ROSALES y M. TOSCANO (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, 305-320.

aplicar los derechos a las realidades concretas, aunque siempre se tenderá a que sean los descubridores de los mismos los que se consideren con autoridad superior para llevar a cabo esta aplicación.

Ahora bien, desde lo que nos aporta la antropología cultural¹⁵, tal planteamiento resulta inasumible. Los humanos no tenemos una naturaleza humana sobre la que se superpondrían las culturas. Los humanos somos “por naturaleza o condición” –primera idea- seres culturales, seres que sólo llegan a ser humanos a través de esquemas culturales; pero además –segunda idea- lo somos expresándonos en múltiples culturas diferenciadas, o dicho de otro modo, nos concretamos como humanos no por obra de la cultura en general, sino por obra de una cultura concreta, entre las múltiples posibles, que siempre será particular. De donde se desprende –tercera idea- que toda manifestación humana, como la de afirmar ciertos derechos universales, se enmarca inevitablemente en la cultura particular en la que se formula.

Hay un modo radical de tomar estos supuestos que conduce al relativismo cultural. En éste se resalta que en última instancia todo es particular, propio de culturas concretas y válido para ellas, abierto a una pluralidad de planteamientos ante la que no caben discernimientos morales ni jerarquías porque no existe ningún a-cultural de valores en el que podríamos situarnos que los haga posibles. Desde este supuesto, cae evidentemente toda pretensión de derechos humanos universales. Los que se declaran tales pueden valer en el mejor de los casos para las culturas en las que se formulan. Lo único universal legítimo sería, en todo caso, aquello en lo que coincidieran de hecho todas las culturas, pero más que hablar de universalidad habría que hablar entonces de “generalidad contingente de coincidencias”, algo que no tiene nada que ver con el concepto de derechos humanos que se imponen moralmente de modo universal aunque la mayoría no los acepte. Situados en esta orientación relativista, la participación intragrupal puede concebirse en aquellas culturas que la fomenten de cara a concretar qué derechos conceden a sus miembros. Pero la participación intergrupal con la que buscar la especificación de unos posibles derechos humanos universales no tiene ningún sentido.

Entiendo, por mi parte, que frente a las dos posturas precedentes, se impone explorar una tercera posibilidad, la que surge precisamente de tensionarlas dialécticamente, la que busca una universalidad de derechos consistente pero mediada contextual y culturalmente en una medida relevante y abierta, por tanto, a la diferencia en la propia especificación de los mismos. Aquí sí que la participación, no sólo intracultural sino especialmente intercultural pasa a ser decisiva para que entre todos podamos lograr esa universalidad inculturada pluralmente cuando sea necesario.

Utilizando a mi manera unas distinciones de Todorov, podría expresar lo anterior del siguiente modo. No se trata de postular una universalidad “de partida” en lo relativo a los derechos humanos, propia de quienes plantean que “los han descubierto” tal cual son en su totalidad y perennidad de modo que sólo quedaría aceptarlos. Ni se trata de defender una universalidad “de llegada”, de quienes creen que hay un momento determinado en el que todos los derechos se han especificado definitivamente. Sino de trabajar por una universalidad “de recorrido”, la que sabe que el proceso hermenéutico de especificación es permanente y en él tienen que participar dialógica e

¹⁵ Un estudio ya clásico al respecto es el de GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988.

interpelativamente todos los grupos humanos desde sus respectivas sensibilidades culturales.

Desde la perspectiva de la fundamentación de la universalidad de los derechos humanos hay que ponerle un matiz a esta propuesta. No se trata de defender por principio la legitimidad incuestionable de la mera “universalidad” (generalidad fáctica) plasmada en el acuerdo de la mayoría, porque sabemos por la experiencia histórica que puede estar equivocada¹⁶. Se trata de retomar algo de la intención iusnaturalista, en forma de convicciones sobre la dignidad que se nos imponen –desde las que se puede llegar a la contestación cultural y a la desobediencia civil- y de dialectizarlo tanto con los grandes relatos de sentido de las diversas culturas como con las argumentaciones que se estimulen entre ellas. La fundamentación de la universalidad surge de ese entramado complejo. No desarrollo aquí más esta cuestión, pero como se ve, también en la fundamentación y no sólo en la especificación, el diálogo participativo intercultural tiene que jugar un papel relevante¹⁷.

3. Entremos ahora a aclarar lo que puede significar mediar la especificación del contenido de los derechos humanos a través de la participación intercultural. La pertinencia de tal propósito se nos muestra clara en este ejemplo. Si observamos los actuales documentos internacionales de derechos humanos podemos ver que los derechos laborales tienen una concreción que resulta válida para una sociedad con economía capitalista-mercantil. Si trasladamos esos derechos a una comunidad indígena amazónica tradicional, nos damos cuenta de que tal como están concretados no tienen sentido en ella. ¿Tendremos que extender necesariamente a ella nuestro modelo capitalista para que así puedan disfrutar de los derechos laborales, universalizándolos de este modo, o tendremos que defender que existen derechos laborales universales –derecho a condiciones de trabajo humanizadas y creativas- pero que luego pueden concretarse legítimamente de manera diferente según los modos de producción de las culturas –aunque a su vez puedan cuestionarlos en una cierta medida precisamente desde la llamada a su humanización-?

Creo que es evidente que el respeto ínsito en los derechos humanos apunta a la segunda parte de la alternativa. Lo que nos lleva a la siguiente conclusión: todos los humanos debemos tener todos los derechos humanos en su indivisibilidad e interdependencia, pero a su vez esos derechos deben experimentar un proceso adecuado de encarnación plural en las diversas culturas que no los pervierta sino que exprese sus posibilidades más humanizantes.

¿Cómo puede concretarse esto? Ya he adelantado que a través de un intenso diálogo participativo que esté atento a escuchar honestamente –interna y externamente- las convicciones y a aprender de nuestros grandes relatos de sentido; diálogo en unos momentos intracultural y en otros intercultural. Creo que si se avanza por ese camino surgirá un esquema especificativo de los derechos humanos compuesto por diversos niveles interrelacionados entre ellos pero diversamente inculturados. Paso a concretarlo como intuición personal de cómo entiendo que deberían plasmarse y del lugar que tendría que ocupar el diálogo.

¹⁶ La inmensa mayoría de la humanidad, durante la casi totalidad de su historia, ha aceptado *como legítimas* la esclavitud y la inferiorización de la mujer.

¹⁷ He elaborado ampliamente este enfoque en “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, e.c.

En primer lugar, habría que afirmar para todos los humanos de todas las culturas un núcleo básico principal de derechos humanos, el que históricamente se ha encarnado en las palabras de dignidad, libertad, igualdad y fraternidad, aunque luego el soporte narrativo-simbólico y determinados matices interpretativos de estas categorías varíen culturalmente, pudiendo entrar en un diálogo en el que se enriquecen mutuamente.

En segundo lugar habría que afirmar, con formulaciones prácticamente unívocas de validez universal, una serie de derechos mínimos básicos y fuertes que suponen los correspondientes deberes para los Estados y los ciudadanos. Formulándolos precisamente en la categoría de deberes, podemos incluir aquí los que tienen que ver con lo que las Naciones Unidas entienden por crímenes de Estado: no a la esclavitud, el genocidio, el *apartheid*, la tortura, las desapariciones forzosas, las ejecuciones arbitrarias. Expresados de modo más genérico podrían sintetizarse en lo que algunos han propuesto como derechos-deberes básicos: “no toques a nadie sin su consentimiento” –respetar su integridad psicofísica- y “no impidas a nadie expresarse”. Esto es, todos y todas tenemos derecho a una autonomía personal fundamental equitativa, aunque luego sea vivida según las culturas con un acento más individualista o más comunitario. Como puede verse, estos derechos respecto a los cuales el diálogo persigue más bien el acuerdo de la unanimidad, tienden a formularse en negativo. Por mi parte creo que habría que postular también algunos en positivo como “colabora en lo que esté de tu mano –como persona o Estado- para que todos los humanos tengan alimentación suficiente para sobrevivir”.

En tercer lugar, habría que afirmar otra serie de derechos de modo genérico, pero realizados luego en concreto a través de encarnaciones culturales e históricas particulares. Aquí se encontrarían, entre otros, los derechos laborales a los que antes me he referido. Pero hay también otros como el derecho al cobijo (no igual para nómadas o sedentarios) o el derecho a un sistema democrático de decisión que puede recubrir varias formas, o el derecho a sistemas jurídicos diversos (pluralismo jurídico) etc. Este modo de particularidad no niega la universalidad, sino que la concreta pluralmente en el respeto a las culturas. Es una universalidad contextualizada, más que particularidad: no contradice los principios sino que, tras afirmarlos en su generalidad más formal, les da contenidos materiales concretos –siempre limitados e imperfectos, sujetos a pluralidad y mejoras-. En este nivel la participación se hace muy necesaria: intraculturalmente, para que, por un lado, la concreción del derecho sea fiel al contexto cultural propio pero, por otro lado, para que la dimensión universal del mismo se convierta en referente crítico de determinadas expresiones culturales; e interculturalmente para formular correctamente la expresión más formal del derecho e interpelarse mutuamente respecto a las concreciones que adquiere en cada caso.

En cuarto y último lugar, en cierto solapamiento con el nivel anterior, habría que estar abiertos a derechos que, utilizando la expresión de Kymlicka, pueden considerarse “diferenciales en función de las culturas grupales”. Por ejemplo, el derecho de propiedad se ha formulado en la cultura occidental decisivamente como derecho a la propiedad privada; en ciertas culturas indígenas se puede formular sobre todo como derecho a la propiedad colectiva. Si ambas conviven en un Estado se puede pretender legítimamente que el derecho a la propiedad privada no funcione en territorio indígena como funciona en territorio no indígena (y viceversa). El diálogo aquí tiene como objetivo especificar y respetar esos derechos diferenciales, pero también, de nuevo,

interpelarse mutuamente, para que no se caiga en los excesos propios de cada derecho diferencial.

4. Forzado a la síntesis, he dejado sólo apuntado un esquema que sugiere cómo la participación intra e intercultural puede ser fundamental no sólo para que se realicen los derechos humanos sino para que se especifiquen. Creo, en cualquier caso, que lo señalado es suficiente para que quede manifiesto lo que quería subrayar. De todos modos, para que se entienda bien la intensa llamada a la participación intercultural que estoy haciendo, conviene acabar con un par de observaciones.

En primer lugar, de cara a esta participación de los grupos culturales a la que me estoy refiriendo, es importante tener en cuenta estas dos cuestiones: 1) no hay que identificar cultura con expresión cultural dominante de cada cultura, ni grupo cultural con Estado; 2) y hay que recordar que las culturas ni son monolíticas (las expresiones disidentes también son parte de las mismas y entre ellas suelen encontrarse las más creativas), ni son estáticas.

En segundo lugar, cuando se analice si un determinado rasgo cultural está en contra de los derechos humanos, desde la interpelación intercultural legítima habrá que tener en cuenta todas las precisiones que se han ido haciendo. A veces será fácil ver aceptable desde esos derechos la diferencia cultural. En otras ocasiones se la verá claramente rechazable. Hay que reconocer que en ciertos casos resulta problemático decidir: el diálogo y discernimiento honesto, intracultural e interculturalmente debe ser entonces, y de nuevo, la mejor vía.