
SERIE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

NEOCONSTITUCIONALISMO Y SOCIEDAD

Los Derechos Colectivos.
Hacia su efectiva comprensión y protección

María Paz Avila Ordóñez y
María Belén Corredores Ledesma
Editoras



Néstor Arbito Chica
Ministro de Justicia y Derechos Humanos

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

Av. Amazonas y Atahualpa
Edif. Anexo al Ex Banco Popular
Telf: (593-2) 2464 929, Fax: 2469914
www.minjusticia-ddhh.gov.ec

José Manuel Hermida Viallet
Coordinador Residente del Sistema de Naciones Unidas en Ecuador
y Representante Residente del PNUD

Organización de las Naciones Unidas

Av. Amazonas N. 2889 y la Granja
Telf: (593-2) 2460 330, Fax: 2461 960
www.un.org.ec

Equipo de Apoyo

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

Ramiro Ávila Santamaría
Danilo Caicedo Tapia
Tatiana Hidalgo Rueda
Jorge Vicente Paladines
Nicole Pérez Ruales
Carolina Silva

Naciones Unidas

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos

Esther Almeida
Christel Drapier
Guillermo Fernández-Maldonado Castro

La presente publicación ha sido elaborada con el apoyo del *Programa Desarrollo y Diversidad Cultural para la Reducción de la Pobreza y la Inclusión Social*, implementado por el Ministerio Coordinador de Patrimonio del Ecuador con la asistencia de las agencias del Sistema de Naciones Unidas y el financiamiento del Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio del gobierno de España.

ISBN: 978-9978-92-785-4
Derechos de autor: 032327
Imprenta: V&M Gráficas (02 3201 171)

Quito, Ecuador
1ra. edición: diciembre de 2009

Contenido

Presentación	vii
<i>Néstor Arbito Chica,</i> Ministro de Justicia y Derechos Humanos	
Presentación	ix
<i>María Fernanda Espinosa,</i> Ministra Coordinadora de Patrimonio	
Presentación	xi
<i>José Manuel Hermida,</i> Coordinador Residente del Sistema ONU en Ecuador	
Prólogo	xiii
<i>María Paz Avila Ordóñez y María Belén Corredores Ledesma</i>	
Introducción	xv
<i>Agustín Grijalva</i>	
I. La tensión entre los derechos colectivos y derechos individuales	
Derechos individuales y derechos colectivos	3
<i>Will Kymlicka</i>	
Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos	27
<i>Rainer Baubock</i>	
La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos	61
<i>Neus Torbisco Cassals</i>	
II. Derechos de las nacionalidades indígenas	
Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador	103
<i>Diego Iturralde Guerrero</i>	
Usos de la Ley y usos de la costumbre: La reivindicación del derecho indígena y la modernización del Estado	127
<i>Diego Iturralde Guerrero</i>	
Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas Misión Ecuador - 2006	147
<i>Rodolfo Stavenhagen</i>	

Informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas Misión Ecuador - 2009	179
<i>James Anaya</i>	
III. Pueblo Afroecuatoriano	
Derechos colectivos y pueblo Afroecuatoriano.....	217
<i>Jhon Antón Sánchez</i>	
IV. Usuarios y consumidores	
Consumidores y consumismo.	
Perspectivas de una nueva concepción	257
<i>María Paz Avila y Diva Avila</i>	
El sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular	277
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
La tutela de los derechos e intereses colectivos de consumidores y usuarios en el proceso civil español	303
<i>Lorena Bachmaier Winter</i>	
V. Medio ambiente sano	
La responsabilidad objetiva por daños ambientales como mecanismo de participación para el acceso a la justicia ambiental.....	353
<i>Ricardo Crespo</i>	
Derechos colectivos, desarrollo y vulnerabilización de los pueblos tradicionales.....	363
<i>Byron Real López</i>	
VI. Acciones de protección	
Concepto de acción colectiva	415
<i>Antonio Gidi</i>	
Las acciones colectivas y la tutela de los derechos difusos colectivos e individuales en Brasil	427
<i>Antonio Gidi</i>	
El derecho a un recurso rápido, sencillo y efectivo frente a afectaciones colectivas de derechos humanos	457
<i>Christian Courtis</i>	
Nota biográfica de las autoras y autores	497

Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos

Rainer Baubock

Sumario

Introducción. I. Los derechos colectivos compatibles con el individualismo moral. II. Cuatro argumentos en pro de los derechos de grupo étnico. III. Conclusiones. IV. Bibliografía.

Introducción

Los debates sobre los derechos de grupo abordan dos temas diferentes pero que se solapan: igualdad liberal e individualismo moral. Se suele considerar que la norma de igualdad exige, cuando se aplica a derechos, igualdad de interés, respeto, protección o trato por parte de la ley para los individuos. En su interpretación más estricta (que está vinculada a la idea de tratamiento igual) se considera que esto significa que la ley debería ser ciega a las diferencias de género, orientación sexual, “raza”, origen étnico, pertenencia cultural, afiliación religiosa, etc. Esta enumeración revela dos preocupaciones subyacentes en relación con la igualdad: por una parte la ley no debería diferenciar entre individuos basándose en características que éstos hayan adquirido al nacer sin elegirlas (como género, origen étnico o “raza”). Por otra parte, la ley debería ser igualmente neutral respecto a afiliaciones elegidas en las que no tenga por

qué intervenir el estado, siempre que no afecten a los derechos de otros ciudadanos (como por ejemplo la fe religiosa, las prácticas sexuales, formas particulares de vida). Lo que parece rechazar por tanto la norma de igualdad son derechos de grupo diferenciado que tengan en cuenta tales distinciones. Me propongo demostrar que una interpretación más amplia de la igualdad que es compatible con normas de respeto, interés o protección iguales puede proporcionar justificación para una serie de derechos de grupo diferenciado.

Hay también dos versiones del individualismo moral. Joseph Raz define (y critica) el individualismo como “la doctrina que considera que sólo pueden ser intrínsecamente buenos o valiosos los seres humanos individuales o aspectos de sus vidas” (Raz, 1986: 18). Si añadimos a esto la idea de que los derechos son instrumentos para promover los intereses de individuos cuyas vidas y capacidades son intrínsecamente valiosas, llegamos a la conclusión de que sólo pueden tener derechos personas humanas naturales. Esto elimina los derechos de los animales que no se deriven de derechos de humanos, así como los derechos de grupos sociales que sean independientes de los de sus miembros individuales, o anteriores a ellos. Una doctrina menos amplia del individualismo, que otorga mayor ámbito a los intereses morales no individualistas, postula que sólo se puede considerar agentes o sujetos morales en el más pleno sentido a los seres humanos individuales. Esto parece apoyar a primera vista una idea aún más restrictiva de los derechos, que excluye por ejemplo a los fetos, así como a los niños pequeños o a las personas con graves deficiencias mentales. Intentaré demostrar, sin embargo, que un individualismo básico centrado en la actuación moral es compatible con un mayor ámbito para los derechos que incluye esas categorías así como colectivos sociales.

Si examinamos las democracias liberales contemporáneas con la mirada del politólogo, en vez de hacerlo con la del filósofo normativo, descubriremos una amplia variedad de derechos que pueden denominarse colectivos o de grupos diferenciados en los dos sentidos que acabamos de explicar. Estos dos tipos de derechos no van necesariamente juntos, de modo que se puede defender la diferenciación de grupo y rechazar al mismo tiempo la posibilidad de que los colectivos puedan ser portadores de derechos y viceversa. En el amplio campo de los derechos culturales podemos mencionar como ejemplos de derechos puramente de grupo diferenciado el uso de un idioma minoritario en los tribunales, las exenciones de las leyes de cierre dominicales para

una minoría religiosa, o las normas de discriminación positiva para miembros de un grupo racialmente discriminado. En todos estos casos el derecho de que se trata lo ostentan, lo ejercen y pueden renunciar a él los individuos más que el grupo, pero es necesaria la pertenencia al grupo para gozar del derecho. Por otra parte, asociaciones, organizaciones y corporaciones ostentan derechos como personas jurídicas que están compuestas de personas físicas. En un sentido sociológico se trata por tanto de derechos de colectivos, aunque la ficción legal trate a la persona jurídica como si fuese un individuo. Estos derechos son en general neutrales en cuanto a distinciones entre grupos sociales y no se da por ello diferenciación de grupo. Sin embargo, hay también derechos que son a la vez de grupo diferenciado y colectivos, como los derechos de una minoría lingüística a inscripciones topográficas en su lengua o los poderes de autonomía territorial de una minoría nacional dentro de un estado federal y de representación especial en las instituciones políticas de ese estado. Utilizaré el término derechos de grupo al referirme al conjunto mayor de derechos que tienen en cuenta a grupos sociales adscriptivos bien diferenciando derechos individuales o bien asignando derechos al grupo como un colectivo (o a organizaciones que representen al grupo).

Los pluralistas liberales se han lanzado mayoritariamente a una defensa de la diferenciación de grupo dando por supuesto a la vez que esto justifica derechos colectivos¹. Sus adversarios suelen replicar que la idea de que los grupos puedan ser portadores de derechos es o absurda o incompatible con la moralidad liberal. Existe por tanto el peligro de que ambas partes hablen sin escucharse. Quiero reforzar las razones pluralistas combatiendo tanto la neutralidad

1 Institute for Advanced Studies, Viena, y Department of Political Science University of Viena. Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 159-193.

Por ejemplo, las defensas de los derechos colectivos de Iris Young y Will Kymlicka se basan esencialmente en argumentos de diferenciación de grupo sin abordar la cuestión más teórica de si se puede considerar a los grupos portadores de derechos y cómo. Young diferencia grupos sociales caracterizados por formas de vida, prácticas o formas culturales específicas (Young, 1990: 43) de agregados y asociaciones y defiende la idea comunitaria de que esos grupos "los constituyen individuos" (Ibid.: 45) que no han elegido voluntariamente pertenecer a ellos. Aunque esto apoya el que se considere la pertenencia al grupo relevante para los derechos de los individuos no justifica en modo alguno que se asignen derechos a grupos que se pudiesen poseer independientemente de sus miembros individuales e incluso en contra de ellos.

estricta como el individualismo estricto en el campo de los derechos. Los principios liberales pueden justificar tanto la diferenciación de grupo como la titularidad colectiva de derechos, y en algunos casos necesitan hacerlo, en realidad. La argumentación contraria al individualismo de los derechos sirve para una clarificación conceptual y es necesario hacerla en primer término para despejar la vía para una defensa de las formas más fuertes de derechos colectivos de grupo diferenciado. La primera parte de este artículo está dedicada a esta tarea. Defender la diferenciación de grupo es una empresa más compleja, que tiene que aunar una exploración del principio normativo con una exposición empírica plausible de la diferenciación cultural dentro de las sociedades y estados modernos. En la segunda parte analizaré cuatro justificaciones relevantes de la ciudadanía diferenciada para grupos étnicos.

I. Los derechos colectivos compatibles con el individualismo moral

Tres estrategias liberales contra los derechos colectivos

Antes de pasar a exponer justificaciones positivas para los derechos colectivos expondré primero mis objeciones a tres tentativas frecuentes de eludir el problema. Los liberales que proclaman su oposición a los derechos colectivos pueden seguir tres estrategias distintas respecto a las disposiciones existentes que se consideran en general derechos colectivos. Pueden rechazar su legitimidad, pueden rechazar el carácter colectivo de los derechos implicados, o pueden aceptar el carácter colectivo de las disposiciones pero negar que otorguen derechos. Permitidme que denomine a estas actitudes estrategias de rechazo, reducción y red denominación.

1. La panoplia de derechos colectivos existente se puede rechazar coherentemente dentro de un marco libertario. Se puede afirmar, sin embargo, plausiblemente, que los libertarios que no son anarquistas tienen que aceptar un derecho colectivo quintaesencial, el monopolio estatal de la violencia legítima, como salvaguarda necesaria para garantizar las libertades individuales en la sociedad (Nozick, 1974: 88-119). Tenderán también a

aceptar derechos muy fuertes de asociaciones voluntarias dentro de una sociedad con el único límite de la libertad del individuo para poder abandonarlas (ibid.: 320-5; Kukathas, 1992). Los libertarios pueden indicar en ambos casos que esos derechos se pueden reducir a derechos individuales, en el sentido de que nacen de derechos de las personas naturales a formar un estado (es decir una asociación política territorial) u otros tipos de asociaciones (Steiner, 1994: 265, n. 61). Sin embargo, este supuesto origen de las libertades individuales no demuestra que los derechos resultantes no sean derechos colectivos que se pueden detentar independientemente de los individuos y contra ellos. Lo que normalmente no aceptan los libertarios y pueden rechazar coherentemente de acuerdo con su planteamiento teórico es que un estado otorgue protección y beneficios especiales a grupos dentro de la sociedad o que un estado se arrogue otros derechos (como por ejemplo un monopolio de la educación pública) que infrinjan las libertades tanto de los individuos como de las asociaciones voluntarias (para organizar ellos mismos la educación de sus hijos según deseen).

2. Los liberales igualitaristas que defienden ciertas políticas vigentes del estado de bienestar contra el ataque libertario tendrán que elegir una estrategia distinta. Pueden argumentar que lo que parecen ser derechos colectivos son en realidad derechos individuales disfrazados. No voy a negar que con cierto grado de sofistería es posible demostrar que hasta los derechos más evidentemente colectivos se reducen a derechos individuales². Por el momento sólo quiero señalar que si este ejercicio reduccionista tuviese éxito agravaría considerablemente los problemas políticos que les preocupan a estos liberales. Afirmar que todos los derechos colectivos existentes se pueden re-

2 Yael Tamir propugna un derecho universal de autodeterminación nacional como un derecho estrictamente individual de toda persona (Tamir, 1993: 73). Esto tiene la engorrosa consecuencia de que postula un derecho humano que, por razones conceptuales, tal vez no se pueda otorgar del mismo modo a todo ser humano. Sigue sin estar claro cómo se podrían eludir las reclamaciones opuestas de autodeterminación nacional. La solución de Tamir es redefinir el derecho como una demanda de espacio para una cultura en la esfera pública más que un territorio estatal. Aunque esto alivie el problema, no lo resuelve. La cultura es esencialmente un bien público y el espacio público es, lo mismo que el territorio, un recurso limitado que no se puede dividir infinitamente sin que pierda su carácter público. Es frecuente, debido a ello, que no puedan satisfacerse de forma simultánea las demandas contrapuestas de usos mutuamente excluyentes de espacio público.

ducir a derechos individuales da la impresión de que proporciona una justificación completa para su promoción y proliferación. Resultará en ese caso bastante difícil defender una prioridad general de libertades individuales por una parte y limitaciones a esos derechos por otra³. Sólo si admitimos que existen derechos colectivos y que son auténticamente distintos de los individuales podemos afirmar que los primeros establecen límites para los segundos. Los liberales podrían distinguir entre derechos colectivos reducibles e irreducibles, como estrategia alternativa, y negar que estos últimos puedan estar justificados en alguna ocasión. Sin embargo esto deja en la categoría justificable algunos de los derechos de grupo diferenciado más discutidos, como las cuotas de discriminación positiva, asignando a la categoría injustificable algunos derechos bastante poco polémicos, como la negociación salarial colectiva o los poderes legislativos de las provincias federales.

3. Hay una tercera estrategia que parece más prometedora. La idea es que los derechos colectivos, a diferencia de los individuales, deberían considerarse una cuestión política. Para evitar las fuertes implicaciones de una visión liberal de los derechos como triunfos deberíamos hablar de acuerdos institucionales y disposiciones colectivas, más que de derechos. Estas disposiciones caen dentro del ámbito de lo políticamente permisible, no de lo prescrito u obligatorio. Los estados pueden adoptar estos planes por razones de prudencia, pero no deberían proclamarlos públicamente derechos ni entronizarlos en su constitución. Se alberga así la esperanza de que los derechos colectivos resulten con ello menos rígidos y menos polémicos. Pero esta estrategia puede fracasar en la mayoría de los casos. Primero, esa red denominación deforma evidentemente la naturaleza de las reclamaciones de derechos colectivos planteadas por las minorías, que no equivalen a mendigar privilegios que un estado tenga libertad para otorgar o denegar. Además, esta estrategia refuerza la legitimidad de las disposiciones colectivas que operan en favor de las mayorías nacionales y en contra de las minorías. Si las políticas que se siguen en estas cuestiones no están limitadas por los derechos colectivos de minorías, ¿por qué no habría de utilizar un grupo dominante su mayoría de votantes y de representantes para institucionalizar disposiciones

3 Mostraré en la sección siguiente por qué una prioridad estricta de cada derecho individual sobre cada uno de los colectivos es una idea descabellada.

colectivas que sirvan a sus intereses (por ejemplo, proclamar un idioma mayoritario el único idioma oficial del estado)? Las minorías, en estados donde son pequeñas, dispersas y débiles, necesitarán protección exterior (Kymlicka, 1995a: 35-44) para bloquear preferencias de la mayoría y es por eso por lo que deberían reconocerse como derechos esas disposiciones colectivas. En segundo lugar, cuando se da un equilibrio aproximado de grupos de poder en sociedades profundamente divididas a lo largo de líneas religiosas o étnicas las únicas formas viables serán normalmente las formas de democracia convivenciales (Lijphart, 1991 1995). En esquemas de distribución institucionalizada del poder cada grupo tiene un interés encubierto en introducir disposiciones colectivas que conviertan la pertenencia al grupo en condición previa para el acceso a los bienes y servicios públicos. Estas disposiciones tenderán a proliferar si caen dentro de la esfera de la simple legislación no constreñida ni normativa ni constitucionalmente por derechos. Estas provisiones dejan fuera a menudo a los que no pertenecen a ninguno de los grupos constitutivos y pueden debilitar también los derechos individuales de estos grupos como ciudadanos del estado común. Reconocer que algunas de las reclamaciones subyacentes son en realidad peticiones de derechos facilita la aplicación de criterios más estrictos para determinar su validez y compatibilidad de los que se aplicarían a disposiciones y políticas colectivas.

Por tanto, afirmar la existencia y la justificabilidad potencial de derechos colectivos no sólo es una condición necesaria para su proliferación sino que puede proporcionar mejores argumentos para introducir limitaciones a esos derechos dentro de una estructura global de ciudadanía individual igual.

El alcance de los derechos

Mi argumentación ha consistido hasta ahora en que es plausible calificar de colectivos muchos derechos habituales de las democracias liberales. Una mera deconstrucción terminológica podría resultar contraproducente para los que quieren defender un planteamiento igualitario amplio. Ese argumento no basta, ciertamente, para responder a la crítica filosófica de que la idea misma de un derecho colectivo es conceptualmente confusa y moralmente dañina. Lo que a los liberales les da miedo, según mi opinión, es que los derechos colectivos atribuyen a colectividades una condición moral igual o superior a la

de las personas individuales y eso puede proporcionar una justificación para subordinar los derechos individuales a los colectivos. El individualismo moral parece aportar, por tanto, una base firme para rechazar los derechos colectivos.

La subjetividad moral de los individuos está relacionada con su capacidad para guiarse en sus acciones por motivos morales. Los individuos tienen capacidades morales porque pueden sentir felicidad y dolor, pueden identificarse con la felicidad o el dolor de otras personas, pueden proclamar conscientemente una concepción del bien como propia y pueden razonar sobre lo que deben a otros por motivos de justicia. Una colectividad, considerada como una entidad única, no tiene capacidad para sentir dolor o felicidad ni una mente para razonar sobre sus deberes.

Las obligaciones trazan una clara línea divisoria entre colectivismo e individualismo moral. Hay una ladera resbaladiza que lleva desde las obligaciones colectivas a la idea criticable de culpabilidad colectiva y a las prácticas indefendibles de castigo colectivo. El individualismo moral defiende pues, en general, la idea de que sólo pueden ser sujetos de una obligación agentes individuales que estén dotados de razón y de la capacidad precisa para realizar una acción determinada. Podemos objetar que en nuestro mundo social parece haber no sólo muchos derechos colectivos sino también deberes colectivos. Estados, corporaciones o familias tienen asignadas obligaciones y ciudadanos individuales, empleados o parientes parecen tener a menudo esas obligaciones como motivación de sus acciones. No cabe duda de que las obligaciones pueden ser colectivas en el sentido de ser compartidas. Sin embargo, el individualismo moral traza una línea firme para que no se pueda exculpar a los individuos de delitos colectivos en los que participan ni se les pueda considerar moralmente responsables de decisiones o acciones realizadas por otros en nombre de un colectivo al que por azar pertenezcan. Las obligaciones colectivas deben ser rigurosamente reducibles, en este sentido, a obligaciones individuales.

Así pues, las obligaciones presuponen una actuación moral de los sujetos que sólo puede atribuirse en último término a individuos. ¿No es ése también el mismo tipo de actuación y de responsabilidad que se exige a los que son titulares de derechos? Una crítica conceptual de los derechos colectivos tendría que demostrar que nadie que no sea un actor moral puede ostentar en realidad un derecho, una crítica normativa postula que ese sujeto nunca de-

bería ostentar derechos. Debe implicar y en consecuencia hay que refutar primero el primer argumento.

Podemos utilizar con ese fin la tipología clásica de los conceptos jurídicos fundamentales de Wesley Hohfeld (Hohfeld, 1919). Hohfeld considera los derechos relaciones legales entre un titular de derechos y otros sujetos legales y diferencia reclamaciones, privilegios, poderes e inmunidades. Una reclamación entraña un deber correlativo de otro hacia el titular del derecho. Identifica así al titular de una obligación como actor moral más que como portador de un derecho. Podríamos decir de todos modos que reclamar un derecho es en sí mismo una actividad. Sin embargo, para que una reclamación-derecho sea válida no es necesario que el o la propia titular afirme su reclamación. El derecho puede nacer también de algún interés atribuido externamente. Un privilegio es lo que yo disfruto si no estoy sujeto a ningún deber que se derive de las reclamaciones-derechos de algún otro. Aunque un privilegio pueda en algunos casos proporcionarme una libertad de actuar, me define como alguien que no está obligado a hacerlo y no presupone por tanto conceptualmente las capacidades de un agente moral. Un poder entraña control voluntario sobre una relación legal y una responsabilidad de alguna otra persona cuya condición legal se puede modificar por una decisión del titular del poder. Una persona que ofrece un contrato crea por tanto una responsabilidad para ella misma y un poder para el receptor de la oferta. Una inmunidad es una exención y un rechazo de esas responsabilidades hacia los titulares de un poder. Aunque todos los cuatro tipos de derechos los pueden ostentar o ejercer actores, sólo un poder legal exige, como es lógico, una actuación por parte de su titular.

El argumento normativo es menos fácil de rechazar. Considera los derechos derivados de ideas más fundamentales de autonomía individual y comunidad política o moral. Se dice que según éstas sólo los que son también destinatarios de obligaciones podrán ser portadores de derechos.

Podría considerarse que una teoría kantiana de la autonomía individual apoya este punto de vista. Los derechos se derivan de obligaciones y la titularidad moral de los propios derechos presupone la capacidad para ser autor de derechos de otros aceptando obligaciones hacia ellos. Esta idea restringe el ámbito de los derechos a individuos plenamente responsables en el ámbito moral, es decir, seres humanos mentalmente equilibrados y adultos. Una segunda in-

interpretación, de tipo rousseauiano, parte de la autodeterminación política colectiva, más que de la moral individual. Según este punto de vista, los derechos tienen una autoría colectiva dentro de una comunidad política. Sólo participando en decisiones legislativas (que crean derechos) pueden crear los ciudadanos derechos para ellos mismos. Se trata de un requisito aún más estricto que sólo permite considerar moralmente aptos para ostentar derechos a los ciudadanos activos. Además de los niños pequeños o de las personas mentalmente desequilibradas habría que excluir también al extranjero y al ciudadano pasivo. Podría deducirse una concepción de los derechos más generosa a partir de la idea de la comunidad moral basada en una reciprocidad generalizada de derechos y obligaciones. En toda comunidad moral (ya se trate de una comunidad de contacto directo, de familia o de barrio, o de una comunidad política, religiosa y étnica más amplia) los miembros necesitan garantías mutuas de que se distribuyan equitativamente las cargas de manera que se beneficien todos de la cooperación. Un plan que asigne un grupo de derechos sin obligaciones correspondientes es injusto y socavará la cohesión moral de la comunidad. Derechos y deberes tienen, por tanto, que ser recíprocos.

Ninguno de los tres argumentos me parece convincente. Menosprecian todos ellos el carácter protector que tienen muchos derechos. Los que no son actores plenamente autónomos, que no pueden participar de forma activa en una comunidad política o que no pueden contribuir plenamente a los beneficios de la cooperación en una comunidad moral, pueden tener muchas veces razones para reclamar derechos que son más fuertes y no más débiles. Hasta la ciudadanía democrática es primero un estatus adscrito y pasivo de protección por parte del soberano, y también frente a él, antes de que pueda convertirse en un estatus activo de participación en una autodeterminación colectiva. La ciudadanía por derecho de nacimiento define a los niños pequeños como portadores de derechos mucho antes de que puedan participar en la deliberación política. Así mismo, la demanda de reciprocidad ignora que no contribuyentes gozan a menudo de derechos muy fuertes basados en la necesidad. Sin esas comunidades globales habría muchos cuyas necesidades e intereses quedarían desatendidos porque los demás no valoran suficientemente sus dotes y capacidades. Para las comunidades políticas y morales el ámbito para la distribución de derechos es por tanto mucho más amplio en general que el de obligaciones. Esto no es sólo una aseveración empírica sino también una cuestión de justicia.

La teoría de los derechos basada en el interés, que ha expuesto sobre todo Joseph Raz, parece un planteamiento más prometedor: “X tiene un derecho si un aspecto del bienestar de X (sus intereses) es una razón suficiente para hacer que otra persona, u otras personas, tengan respecto a él un deber. [...] Un individuo es capaz de tener derechos si, y sólo si, su bienestar es de valor supremo o si es una “persona artificial” (por ejemplo, una empresa)” (Raz, 1986: 166).

La definición diferencia entre intereses que especifican el contenido de derechos y el valor supremo del bienestar de una persona que la identifica como poseedora de derechos. Una concepción de los derechos basada en el interés puede superar la injustificable exclusión de los menores, los que tienen deficiencias físicas o mentales, los extranjeros o apátridas del ámbito de los titulares de derechos. Es indudable que todos estos grupos tienen intereses que podrían ser lo suficientemente importantes para obligar a otros a contribuir a su satisfacción. La idea del valor intrínseco ilumina la cualidad moral especial de los derechos que no se pueden reducir a la fuerza de las obligaciones correspondientes. Establecer un derecho significa más que calificar un interés de suficiente importancia para ser base de un deber. Atribuye también valor moral intrínseco a él o la poseedora de derechos y la dota de una dignidad particular y exige reconocimiento. El criterio de valor decisivo podría utilizarse también para defender un alcance aún mayor de los derechos. La definición de Raz de poseedores de derechos como individuos (presumiblemente humanos) me parece arbitraria. En muchas culturas o religiones se da la opinión compartida de que el bienestar de algunos animales es de valor intrínseco o decisivo porque no es reducible a su utilidad para fines humanos. Esto parece cualificar a ciertos animales como poseedores potenciales de derechos⁴. Los escrúpulos liberales respecto a estas ideas revelan no sólo un antropocentrismo discutible sino también una insensibilidad cultural considerable.

4 Por otra parte, los movimientos de derechos de los animales se equivocan cuando aseguran que luchan por derechos de ciudadanía para los animales. Eso tergiversa la naturaleza de la ciudadanía, que implica una capacidad para detentar no sólo derechos, sino también poderes legales. Los menores y los que tienen graves deficiencias mentales pueden carecer también de esa capacidad, pero están incluidos en la ciudadanía porque pueden adquirirla o recuperarla. Hasta los que tienen una deficiencia mental grave y permanente están integrados en una comunidad política en la que tienen derecho a interés y respeto iguales, una norma que no se puede aplicar razonablemente a los animales.

¿Apoya esta conclusión los derechos colectivos? Si el ámbito de los derechos no se limita a titulares de obligaciones y va más allá del ser humano individual, esto parece aumentar la carga de la prueba para los que defienden los derechos colectivos. Por una parte, podría considerarse redundante el argumento, porque algunos derechos colectivos entrañan poderes legales y por tanto actuación. Por otra parte, parece haber aportado una razón para rechazar derechos colectivos. Hasta los liberales que pueden aceptar que los animales tienen algún valor intrínseco rechazarán normalmente que se aplique lo mismo a colectivos. Un grupo social es una acumulación de seres humanos individuales y cualquier valor que pueda tener no es posible que sea decisivo o intrínseco sino sólo derivado de la dignidad moral de sus miembros individuales.

Raz postula tres condiciones para la existencia de derecho colectivo: “Primero, existe porque un aspecto del interés de los seres humanos justifica que alguna(s) persona(s) esté(n) sometida(s) a un deber. Segundo, los intereses en cuestión son los intereses de miembros individuales de un grupo en relación con un bien público y el derecho es un derecho a ese bien público porque satisface sus intereses como miembros del grupo. Tercero, el interés de un miembro individual de ese grupo en ese bien público nunca basta por sí solo para justificar que se haga a otra persona sujeto de un deber.” (Raz, 1986: 208). Hemos de decir, en resumen, que los derechos colectivos los detentan conjuntamente todos los miembros individuales de un grupo y se basan en intereses de esos miembros en bienes colectivos protegidos o aportados por el derecho.

Esta definición ayuda a resolver las dos dificultades con las que hemos tropezado. Muestra en qué sentido pueden no ser reducibles los derechos colectivos a los individuales. La acción colectiva de organizaciones, grupos o multitudes entraña actividades conjuntas más que una acumulación de actividades separadas. Este colectivismo sociológico es plenamente compatible con el individualismo moral que sostiene que la responsabilidad de la acción colectiva reside sólo en aquellos individuos que han participado en ella o que la han autorizado. Decir que una colectividad posee un derecho equivale a decir que los individuos poseen un derecho colectivamente y no pueden poseerlo por separado. La existencia de tales derechos debería ser igual de indiscutible desde una perspectiva liberal que la existencia de bienes colectivos.

La segunda objeción parece descalificar a las colectividades como titulares de derechos según un punto de vista moral que no les otorga valor decisivo.

Sin embargo, algunos intereses importantes de los individuos sólo pueden satisfacerse asignando derechos a sus colectividades. La pertenencia a colectividades que poseen derechos puede ser valiosa para los individuos bien instrumentalmente o bien intrínsecamente. La justificación de los derechos colectivos nace entonces de los intereses individuales y del valor decisivo de su bienestar, no de un valor decisivo del colectivo mismo. La aparente dificultad puede de nuevo salvarse señalando que los derechos colectivos los poseen conjuntamente los individuos y en este sentido el valor decisivo del bienestar individual puede justificar derechos de la colectividad que los individuos no pueden poseer separadamente.

¿Cómo puede generar derechos colectivos la pertenencia instrumental o intrínsecamente valiosa? Consideremos los derechos de negociación colectiva como un ejemplo del primer caso.

Supongamos un derecho individual inicial de los trabajadores a formalizar contratos que fijen su salario. Supongamos además que su posición negociadora es desventajosa porque son muchos y no tienen ahorros suficientes para rechazar ofertas salariales bajas. En esta situación estarán racionalmente motivados para compensar su debilidad aunando fuerzas. El valor de ser miembro de un sindicato que negocia un acuerdo salarial colectivo es que el sindicato hace que exista una probabilidad mayor de conseguir un salario mejor y, dada la desventaja colectiva, parece que esto es un interés legítimo e importante. Este acuerdo exige que se renuncie al derecho de negociación individual inicial. La renuncia puede considerarse voluntaria si va acompañada de la pertenencia voluntaria al sindicato y si sirve mejor aquellos intereses que el derecho individual estaba destinado a proteger. El derecho del sindicato reemplaza los derechos previos de los trabajadores y es en este sentido un derecho auténticamente colectivo. Esto ejemplifica no sólo cómo puede estar justificado un derecho colectivo sino también que los derechos individuales no siempre pueden invalidar los colectivos. Algunos derechos colectivos se basan en la renuncia por los miembros a sus derechos individuales previos y contrarios. A este respecto, el derecho es colectivo en un sentido mucho más fuerte de lo que nunca pueden serlo las obligaciones colectivas para el individualismo moral.

Es posible que una justificación similar no pueda servir de base a los derechos, más controvertidos, de algunos grupos de adscripción. ¿Por qué po-

dría ser instrumentalmente valiosa, por ejemplo, la pertenencia a minorías étnicas desfavorecidas? ¿Por qué habrían de otorgárseles derechos colectivos si una sociedad liberal les ofrece integrarse en una mayoría nacional como una vía de escape individual? En esos casos la base de la reclamación es el valor intrínseco de la pertenencia. Tal como lo utiliza Raz, el término “intrínseco” incluye las subvariedades de valor constitutivo y de valor decisivo para evaluar opciones diferentes para su vida y para perseguir proyectos diferentes. Así es como Kymlicka vincula la pertenencia de grupo a la autonomía individual y justifica derechos colectivos fuertes para lo que llama culturas sociales (Kymlicka, 1995: 76-84). Podemos considerar alternativamente la pertenencia como un valor decisivo que no se deriva de algún otro valor como el de la autonomía individual. Esto tiene la ventaja de no excluir a priori a aquellas minorías indígenas o religiosas que no comparten la insistencia liberal específica en la autonomía. El liberalismo político rawlsiano (Rawls, 1993) buscaría una justificación para los derechos colectivos que es igualmente aceptable desde todos los planteamientos morales globales razonables. Respetar que la pertenencia a un grupo atribuible puede ser de valor definitivo para los individuos podría ser un punto de partida adecuado para negociar la asignación de derechos colectivos dentro de un marco de ciudadanía común.

Esta justificación sigue remitiendo al valor de la pertenencia colectiva para el individuo. Contrasta con las teorías que atribuyen valor intrínseco y subjetividad moral a la propia colectividad. De acuerdo con este último planteamiento los derechos colectivos no los posee conjuntamente un grupo de individuos, sino que la comunidad posee derechos frente a sus propios miembros. Según esta versión los derechos colectivos son análogos a los derechos de la especie. Se consideran independientes tanto del valor que la especie pudiese tener para los seres humanos como de los derechos de los animales individuales de los que la especie se compone. Los derechos de la especie se pueden satisfacer matando a animales individuales si eso ayuda a mantener un equilibrio ecológico saludable para la especie como un todo. Esto no es en modo alguno la concepción liberal de los derechos colectivos que valora las colectividades exclusivamente por lo que aportan a las vidas de los individuos. Hay una gran diferencia entre decir que la pertenencia individual a un grupo es intrínsecamente valiosa y sostener que es intrínsecamente valioso el propio grupo.

II. Cuatro argumentos en pro de los derechos de grupo étnico

En el ámbito de la teoría moral abstracta lo único que podemos hacer es defender la posibilidad de derechos colectivos. Si queremos aportar justificaciones de tipos particulares de grupos tenemos que recurrir a la teoría política normativa. La estructura básica que defiende el liberalismo en este campo es una estructura de ciudadanía individual igual dentro de cada estado y derechos humanos universales en el ámbito global del sistema político internacional. Es del todo evidente que un colectivo no puede ni ser un ciudadano ni ser sujeto de un derecho humano. Sin embargo, los derechos colectivos no tienen por qué chocar con la estructura básica cuando surgen de una elección libre de afiliación, cuando todos pueden compartir por igual sus beneficios y cuando no constriñen las libertades de los ciudadanos. Los derechos colectivos de asociaciones voluntarias, de empresas o del propio estado liberal pueden defenderse en un sentido amplio sobre esas bases. Lo que resulta *prima facie* difícil de justificar es que se condicionen los derechos de los ciudadanos a su pertenencia a categorías o grupos sociales que tienen que ser nombrados en la ley.

La pertenencia a categorías o grupos atribuibles se adquiere normalmente al nacer y es debido a esto fundamentalmente distinta de las afiliaciones elegidas a cónyuges o amigos, a asociaciones voluntarias o a entidades económicas. Sin embargo, los diferentes tipos de grupos atribuibles difieren también respecto a la influencia de la elección en la pertenencia. Cuando se trata de género o “raza” la pertenencia es en general completamente adscriptiva y no está sometida en modo alguno a la elección. La pertenencia religiosa suele adquirirse al nacer pero para mantenerla plenamente es necesaria una afirmación positiva de creencias compartidas (al menos en la propia mente). En este capítulo sólo consideraré argumentos relacionados con derechos de grupos étnicos. La pertenencia étnica entraña elección en un sentido negativo. Normalmente la pertenencia se retiene de forma pasiva a lo largo de la propia vida. Ni se elige ni puede abandonarse simplemente a voluntad. Se puede cambiar sin embargo cuando se produce una asimilación, voluntaria o forzada, por otra cultura. Una diferenciación de derechos según la pertenencia étnica plantea por tanto problemas relacionados con la igualdad además de con la libertad. Primero, a individuos pertenecientes a diferentes

grupos se les podría tratar de modo dispar violándose con ello normas de igualdad entre ciudadanos; y, segundo, esos derechos pueden entrañar presión para negar a individuos su pertenencia heredada o para obligarles a permanecer dentro de un grupo que quieren abandonar⁵. Toda defensa liberal de los derechos diferenciados y colectivos para grupos étnicos tiene que plantearse estos dos problemas.

Propongo que examinemos cuatro argumentos en favor de derechos especiales de grupos etnoculturales que deberían agruparse en una teoría global. Los llamo los argumentos de las fronteras históricas, la compensación por desventaja colectiva, el valor de la pertenencia y el valor de la diversidad.

Fronteras históricas

El argumento de las fronteras históricas aborda dos casos contrapuestos de formación estatal: el raro de federación voluntaria y el más común de inclusión coercitiva⁶. En el primero, la defensa de los derechos colectivos es simple y directa. Cuando dos o más comunidades políticas previamente separadas aceptan unir sus territorios para formar un solo estado federal, un acuerdo de unión puede dar a cada parte una cierta autonomía, incluyendo el derecho definitivo de abandonar la unión si una parte se siente en situación de grave desventaja. Estas precauciones difícilmente se tomarán si las poblaciones que se unen tienen ya una larga historia nacional común y no difieren en su idioma nacional (como sucedió en el caso de la unificación de los dos estados alemanes en 1990). Sin embargo, si las poblaciones son claramente distintas en su composición lingüística o religiosa, así como en tamaño y fuerza económica, los representantes de la parte más pequeña insistirán normalmente en algunas disposiciones constitucionales sobre derechos colectivos y autonomía territorial que les permitan mantener su sistema de gobierno independiente anterior como una comunidad diferenciada dentro de un estado mayor. El estado

5 La pertenencia étnica es estructuralmente similar en todos estos aspectos a la ciudadanía en una democracia liberal porque se adquiere del mismo modo al nacer y normalmente sólo está expuesta a la elección, dura y negativa, de abandonarla después de que el sujeto ha abandonado para siempre su propio país.

6 Ambos casos figuran destacadamente en la argumentación en favor de los derechos de las minorías de Will Kymlicka (1989, 1995a).

común se concebiría en este caso desde el principio como un sistema de gobierno federado de sistemas de gobierno. Una mayoría nacional procedente de uno de los antiguos estados separados actúa injustamente y violando un acuerdo vigente cuando abusa de su poder legislativo para eliminar de la constitución esos derechos colectivos de una minoría; no porque esos acuerdos constitucionales no se puedan cambiar nunca, sino porque no deberían cambiarse nunca unilateralmente. En esta federación el acuerdo de todas las partes de la unión respecto al marco constitucional es algo que limita las decisiones de la mayoría, que se añade a la limitación más general de proteger libertades individuales iguales frente a las preferencias de la mayoría.

Pero he señalado ya que no hay casi ningún caso histórico que pueda considerarse una federación verdaderamente voluntaria de comunidades políticas que no hayan compartido aspiraciones nacionales comunes mucho antes de la unificación. Sin embargo, el modelo sigue siendo sumamente relevante cuando ha surgido una federación culturalmente pluralista de un proceso de formación estatal no del todo voluntario. En el mundo occidental se pueden interpretar de ese modo los casos de Canadá, Bélgica, España y el Reino Unido. Cuando minorías culturalmente diferenciadas han logrado, a pesar de los avatares históricos, mantener vivo su idioma o sus tradiciones jurídicas y políticas diferentes, los principios liberales sugieren que deberíamos hacernos esta pregunta: ¿Qué tipo de acuerdo constitucional habría sido aceptable para las minorías nacionales si hubieran sido invitadas a incorporarse a una federación voluntariamente? Dado que los procesos históricos no se pueden deshacer, la respuesta a esta pregunta no proporciona necesariamente el acuerdo que debería adoptarse ahora. Tenemos que tener en cuenta que una estructura de ciudadanía liberal común habría modificado algunas preferencias y características culturales de la minoría respecto al acuerdo inicial. Sin embargo, el experimento reflexivo sobre un acuerdo inicial justo es útil para prevenir a las democracias liberales de hoy contra una continuación ciega de la asimilación coercitiva del pasado.

Los grupos étnicos que han sido completamente asimilados no se pueden reinventar⁷. Sin embargo algunos grupos se han mantenido diferenciados no

7 Los idiomas se pueden reinventar como lenguas nacionales incluso después de una asimilación completa del grupo que originalmente los hablaba. La reintroducción del hebreo en Israel y del gaélico en Irlanda ejemplifican ámbitos y grados distintos de éxito de esas políticas nacionales. Los nacio-

porque fuesen lo suficientemente fuertes para resistirse a la asimilación sino porque estaban expuestos a segregación coercitiva. La historia de las Primeras Naciones indígenas en los Estados Unidos es instructiva en este sentido, porque combina políticas de segregación y asimilación coercitivas. En el siglo XIX la parodia de autonomía en sus reservas nativas se convirtió en un pretexto para expulsarlos de los territorios originales y su reconocimiento como naciones diferenciadas se convirtió en una excusa para negarles la ciudadanía estadounidense. Sin embargo, irónicamente, los resultados de este proceso particularmente violento de exterminio e inclusión coercitiva pueden servir como punto de partida para una defensa de sus derechos colectivos hoy. Por otra parte, un acuerdo justo sobre bases liberales tiene que tener en cuenta los efectos continuados de la reubicación territorial, privación de subsistencia económica y ciudadanía de segunda clase. Estos efectos son tan omnipresentes que resultan claramente insuficientes unos derechos individuales iguales. Hacen falta programas de desarrollo comunitario de grupo diferenciado y discriminación positiva para superarlos. Por otra parte, la ciudadanía igual para todos los indios nativos debería combinarse con autonomía cultural y territorial para las comunidades que viven en reservas tribales. Aunque estas reservas surgieron de políticas de exclusión y exterminio se han convertido hoy en el terreno para reafirmar derechos políticos colectivos que estaban abolidos desde la presidencia de Andrew Jackson.

Desventaja colectiva

El argumento de las fronteras históricas sólo se aplica a un número limitado de casos. Tiene poco sentido para muchas minorías defender sus demandas partiendo de lo que habría sido un acuerdo justo de federación. Sólo podemos aplicar esto, en realidad, a minorías nacionales cuya continuidad histórica, concentración territorial y diferenciación cultural apoyan su pretensión de ser comunidades políticas sin estado. Pero hay otros tipos de minorías étnicas

nalistas étnicos consideran que la nación tiene una obligación colectiva con sus ancestros de mantener o restaurar su cultura. Para los liberales sólo el impacto de los orígenes étnicos sobre las generaciones presentes y futuras puede contar como razón relevante que justifique derechos de protección cultural. Restaurar prácticas culturales que ya han sido completamente abandonadas es por tanto una cuestión de política, no de justicia.

nicas que han sido territorialmente dispersadas y semiasimiladas por una cultura dominante, o que han surgido de una inmigración. Estas suelen estar diferenciadas de las mayorías nacionales en sus dimensiones sociales, económicas y culturales pero no como sistemas (potenciales) de gobierno separados dentro del estado. Un argumento más general en pro de derechos colectivos y de grupo diferenciado de minorías étnicas es el que exige justicia compensatoria. La idea es que tanto la formación de estados nación como la dinámica interna de éstos crean desventajas inevitables a las minorías étnicas y culturales. La justicia liberal no obliga a deshacer esos procesos que no se pueden deshacer, pero indica que esos grupos tienen derecho a políticas de recuperación y compensatorias si esas desventajas redujeron gravemente el valor del derecho de ciudadanía de sus miembros.

¿Por qué sólo compensación parcial en vez de plena restauración de derechos? ¿Por qué es imposible corregir los resultados de la formación del estado otorgando a todos los individuos y a todas las minorías opciones de salida para que puedan formar sus propios estados si así lo desean? Las fronteras territoriales, los orígenes étnicos y las características culturales de las democracias liberales modernas no han surgido de elecciones libres de individuos o de decisiones colectivas democráticas. Son en una cuantía abrumadora resultado de adquisición imperial, guerra, conquista, asimilación forzada, expulsiones colectivas y genocidio. Aun en el caso de que los cambios tuviesen un cierta legitimación por el apoyo popular, como en movimientos nacionalistas de descolonización, secesión o unificación, las fronteras resultantes y las mezclas de población fueron en la mayoría de los casos bastante arbitrarias y ubicaron a muchos grupos en territorios estatales sin su consentimiento. El problema no es sólo que tenemos que vivir con los resultados de pasadas injusticias que han conformado el sistema estatal tal como lo conocemos. El problema es también que las democracias liberales de hoy no están en modo alguno dispuestas a exponer sus fronteras territoriales y su composición étnica a elecciones de agrupaciones de individuos o a decisiones democráticas y que no hay tampoco ninguna teoría normativa convincente que pueda indicar cómo se pueden resolver estas cuestiones. Se trata en gran medida de asuntos que no se pueden resolver aplicando los mismos principios de neutralidad procedimental y prioridad de la libertad individual que las decisiones políticas exigen dentro de un estado liberal democrático de-

terminado. Todos los estados modernos se han convertido en estados nacionales, en el sentido de que no son neutrales respecto a sus fronteras territoriales y a la cultura dominante en su vida pública. Ni siquiera la democracia más liberal toleraría que un grupo de ciudadanos comprase un espacio de tierra con el fin de fundar un estado propio o de unirse a uno contiguo. Y todos los estados liberales del mundo actual estimulan una cultura pública determinada que está íntimamente vinculada a una tradición y un idioma nacionales, o a un pequeño número de ellos. Los libertarios utópicos pueden imaginar comunidades políticas que no estén vinculadas a un territorio concreto y que no se dediquen a dar forma a una cultura pública, pero eso sería un mundo enormemente distinto al nuestro. Hay pocas razones para creer que sería un mundo mejor o más justo, e incluso aunque lo creyéramos así, difícilmente sabríamos cómo llegar a él.

Los resultados arbitrarios de la formación del estado que han favorecido a algunos grupos étnicos y culturales respecto a otros se refuerzan con la dinámica social, económica y política de una sociedad liberal. La libertad de movimiento dentro del territorio y la disminución de las barreras sociales para los matrimonios mixtos conducen a una mezcla de poblaciones. Los idiomas dominantes se convierten en los más útiles para la comunicación en escenarios públicos donde se reúnen ciudadanos anónimos. Además, los estados liberales promueven un sistema público de educación que prepara a sus ciudadanos para la mayor amplitud posible de posibilidades en su sociedad y esto refuerza inevitablemente el predominio de las culturas mayoritarias. Completamente al margen de estas razones liberales específicas, una economía industrial moderna y una administración pública moderna exigen la socialización de la población general en culturas regularizadas (Gellner, 1983). Esto no excluye la posibilidad de un pluralismo lingüístico limitado, pero no se puede promover un gran número de culturas étnicas y de idiomas diferentes como nacionales oficiales. Todas estas fuerzas crean poderosas corrientes de asimilación de las minorías étnicas más pequeñas y dispersas.

Si el final de la historia fuese éste, habría poca razón para defender derechos diferenciados y colectivos para grupos étnicos que están condenados a desaparecer de todos modos y cuyos miembros pueden adquirir ciudadanía plena e igual integrándose en una cultura general nacional. Hay también, sin embargo, tendencias compensatorias. Primero, las instituciones econó-

micas y políticas de las democracias liberales han reforzado a menudo la discriminación étnica y cultural en los mercados del trabajo y de la vivienda, la educación pública o los sistemas de representación política. La discriminación ha creado concentraciones específicas de minorías en ocupaciones y zonas de residencia que potencian su diferenciación cultural desde la perspectiva de la mayoría nacional. Cuando la segregación social reduce el contacto interétnico las desventajas estructurales y las oportunidades desiguales no son ya necesariamente consecuencia de discriminación directa e intencional. Las libertades económicas y políticas y la separación de las esferas pública y privada limitan ya la intervención del estado contra algunas formas de discriminación social manifiesta. Las consecuencias de la desventaja estructural son aún más difíciles de superar. Segundo, estas mismas libertades han sido utilizadas también por minorías para formar sus propios bastiones residenciales, nichos económicos, asociaciones, instituciones educativas y movimientos políticos. La democracia liberal ofrece a las minorías étnicas oportunidades de segregación voluntaria y éstas se pueden utilizar para afirmar consecuencias de la discriminación incluso, como un elemento positivo de la identidad colectiva de un grupo. En el periodo que siguió a la Segunda Guerra Mundial las ideologías etnonacionalistas y republicanas que defendían la asimilación de las minorías étnicas en nombre de la unidad nacional pasaron a ser menos predominantes y esto ha estimulado una articulación pública de la etnicidad previamente reprimida en las democracias occidentales entre algunas viejas minorías y muchas nuevas.

Las mayorías nacionales gozan de ventaja porque su cultura la patrocina el estado y la difunde toda la sociedad como un bien público. Las minorías padecen sobre todo una desventaja doble. Hay, por una parte, una discriminación contra ellas porque las mayorías nacionales consideran superior su cultura y prefieren a los miembros de su propio grupo en interacciones económicas, sociales y políticas. Por otra parte, los miembros de las minorías tienen que agrupar e invertir sus recursos privados para mantener y desarrollar la cultura de sus grupos como un bien comunal (Kymlicka, 1989: 188-9). Como la cultura pública de la sociedad más amplia no es un marco neutral para las minorías, su situación difiere de la de las asociaciones voluntarias cuyos miembros se proponen una actividad o un objetivo compartidos. La igualdad liberal exige, por tanto, algo más que la mera libertad para mantener

una cultura minoritaria en la vida doméstica y en las asociaciones de la sociedad civil. Se necesita, primero, protección contra la discriminación étnica. Cuando hay pruebas claras de que el prejuicio omnipresente de las mayorías nacionales conduce a una desventaja estructural que reduce gravemente la representación política y las oportunidades económicas de una minoría, podría ser necesaria alguna discriminación positiva que otorgue al grupo derecho a un interés especial. Segundo, si no pueden reorganizarse los estados para que sean verdaderamente neutrales respecto a las diferentes afiliaciones culturales de sus ciudadanos, las minorías desfavorecidas han de contar con una compensación para que recuperen el valor pleno de sus derechos de ciudadanía. Esto justificará políticas de reconocimiento cultural, cambiando, por ejemplo, el programa de las escuelas públicas de manera que se ofrezcan a las minorías étnicas clases especiales en su lengua materna y que se enseñe a todos los niños la historia de los diversos grupos étnicos de su sociedad.

El valor de la pertenencia

El segundo argumento se centra explícitamente en la justicia para las minorías. Acepta como algo dado la existencia de un marco político que tiende a perjudicar a las minorías étnicas y exige derechos que restauren un equilibrio de recursos y de poder para que la pertenencia a una minoría no signifique una disminución del valor del derecho de ciudadanía del individuo. Esto admite aún dos objeciones contra la aceptación de los derechos de grupo étnico como un rasgo permanente de las democracias liberales.

Un planteamiento de este tipo equipara las diferencias étnicas con las “raciales”. La discriminación positiva para compensar la discriminación racista es algo que se considera en realidad temporal. Cuando no hay ya pruebas de desventaja persistente expira también la justificación de esa política. Si los derechos de grupo étnico son necesarios para restaurar derechos de ciudadanía iguales se puede pensar que son sólo resultado de males del pasado e imperfecciones del presente de los países occidentales y que acabarán siendo innecesarios en un modelo más perfecto de democracia liberal. El argumento sobre la desventaja colectiva indica que esa solución puede ser algo muy remoto, pero no lo descarta en principio. Los derechos de grupo cultural parecen ser sólo instrumentalmente necesarios para alcanzar una igualdad de

derechos de ciudadanía que es algo que se considera intrínsecamente valioso. Por supuesto, las diferenciaciones raciales son intrínsecamente malas y en consecuencia un estado liberal tiene que esforzarse todo lo posible porque lleguen a ser socialmente irrelevantes. Las diferenciaciones étnicas pueden enfocarse menos desfavorablemente, pero podrían considerarse de todos modos una mera reacción al nacionalismo de estado que acabaría superándose en un estado postnacional.

Otra objeción equipara pertenencia étnica y religiosa. El marxismo había enfocado la religión de un modo muy parecido a como los liberales contemporáneos enfocan la etnicidad, es decir, como un producto de la alienación y la opresión, una falsa conciencia que divide grupos de intereses comunes y bloquea movimientos emancipatorios, y un fenómeno que se esfumará en último término en una sociedad verdaderamente libre por no haber ya necesidad humana a la que responda. El liberalismo rechaza esta visión de la religión. Aunque pocos teóricos liberales hayan tenido fuertes convicciones religiosas después de Locke, muchos de ellos han apoyado la idea de que las afiliaciones religiosas de los ciudadanos tienen un efecto positivo sobre su sentido de los deberes cívicos siempre que se dé una separación clara entre poder político y autoridad religiosa y siempre que los grupos religiosos compartan una actitud de tolerancia mutua⁸. Además, los liberales no han valorado la religión solo instrumentalmente, en la medida en que promueve la integración social. La mayoría de ellos han reconocido que las creencias religiosas pueden ser una fuente poderosa y legítima de orientación moral para los que las profesan y que responden a una necesidad humana, fundamental aunque en modo alguno universalmente compartida, que no es probable que desaparezca en un tipo más liberal de sociedad. En suma, los liberales han tendido a reconocer que la pertenencia a una comunidad religiosa tiene valor intrínseco para creyentes firmes y que los estados liberales deberían tenerlo en cuenta. La afiliación religiosa voluntaria es una manifestación de lo que John Rawls ha llamado la capacidad moral para formar y revisar una concepción del bien. Esta convicción de fondo diferencia la motivación liberal de la tolerancia religiosa de, por ejemplo, la tolerancia de la pornografía o el consumo de drogas blandas.

8 Para una exposición contemporánea véase Galston (1990: 275-89).

Los liberales deberían aceptar que la pertenencia étnica tiene ciertas similitudes con la afiliación religiosa. Ha de confirmarse de forma voluntaria aunque se adquiriera originariamente por nacimiento, enseña a los individuos virtudes de solidaridad dentro de un grupo más amplio, proporciona a la gente estatus social y reconocimiento por otros y les ofrece, sobre todo, una cultura rica que ayuda a interpretar y valorar diferentes posibilidades de cómo dirigir sus vidas⁹. Estos paralelismos deberían mover a los liberales a plantearse los grupos étnicos de un modo más positivo. Podrían considerar con criterios más favorables una sociedad animadamente multicultural, con grupos que cultivasen sus formas étnicas de vida. Pero esto no es suficiente aún para sustentar un argumento en favor de los derechos especiales de grupo. El liberalismo empezó rechazando los privilegios políticos especiales que otorgaban los estados a las iglesias instituidas. La analogía con la religión servirá también de apoyo a demandas de neutralidad estatal estricta en materias culturales. A los que consideran que el estado moderno está inextricablemente vinculado a la protección, reproducción y estímulo de culturas nacionales específicas los liberales les pueden responder que debe haber sido también muy difícil imaginar un estado secular durante la Edad Media europea. Aunque puedan aceptar que los derechos especiales de grupo para las minorías étnicas están justificados mientras vivamos en los tiempos oscuros del nacionalismo, pueden insistir en que esto es una concesión temporal a un mundo groseramente imperfecto.

Esto no capta sin embargo toda la fuerza del argumento político según el cual el derecho de ciudadanía en un estado moderno exige acceso a una cultura pública que no se puede reproducir autónomamente en la esfera doméstica o por asociaciones de la sociedad civil. Cuando combinamos esto con el reconocimiento de que la pertenencia es un valor intrínseco para los ciudadanos en una sociedad liberal, llegamos a la conclusión de que los es-

9 Véanse Kymlicka (1989: 165), Buchanan (1991: 53), Margalit y Raz (1990/ 1995). El argumento de que la pertenencia étnica y nacional tiene valor intrínseco para los individuos puede exponerse de diferentes modos. La insistencia de Kymlicka en la pertenencia cultural como un bien primario para la autonomía individual ha sido criticada por una serie de autores que señalan que esto hace difícil explicar el valor de la pertenencia en culturas tradicionales y no liberales que no dan valor a la autonomía de sus miembros (Tomasi, 1995: 599-603; Weinstock, 1996). No puedo entrar aquí en este importante debate.

tados liberales tienen una obligación positiva de mantener una cultura pública que sea accesible a todos los ciudadanos.

El mejor modo de ejemplificar las diferentes implicaciones que tienen los tres tipos de diferenciaciones atribuibles para las políticas liberales es a través de la educación pública. Las escuelas deberían combatir activamente la segregación “racial”. Deberían enseñar a los niños a trabajar en grupos mixtos, a darse cuenta de la discriminación y oponerse a ella pero a desdenar la diferencia “racial” en su propio contacto con los otros. Las escuelas públicas deberían enseñar a respetar la religión de los otros pero pueden dejar la cuestión de la instrucción religiosa a cargo de padres e iglesias. Sin embargo, las escuelas tienen que enseñar a los niños idiomas, historia, música y artes. Las culturas nacionales y étnicas no se pueden mantener fuera de las escuelas, su reproducción es precisamente la finalidad de éstas. Aunque la educación pública puede y debería ser ciega al color de la piel y a la religión, tal como he explicado, no existe una escuela que pueda ser ciega a la cultura. Enseñar la cultura es una “exigencia funcional” de las instituciones de enseñanza pública pero es también una afirmación de una forma intrínsecamente valiosa de pertenencia para los individuos. Ésa es la razón de que las minorías étnicas tengan un derecho básico a reclamar que sus culturas no sólo sean toleradas sino que estén representadas en la educación pública.

Los argumentos anteriores, basados en el acuerdo histórico y la desventaja colectiva, no prestaban ningún apoyo moral al predominio de la mayoría. Sin embargo, las razones combinadas del valor intrínseco de la pertenencia cultural y de la tarea pública de reproducción cultural no sólo se aplican a las minorías. También sirven de apoyo a las reclamaciones de mayorías nacionales o regionales de uso de los recursos que ofrece una administración pública moderna para moldear la cultura pública de sus sociedades. No hay ningún umbral claro para el tipo de apoyo que pueden dar los estados liberales al desarrollo de una cultura nacional. Si dirigen las escuelas públicas donde la lengua nacional es la lengua dominante de instrucción, ¿no deberían utilizar también quizás el dinero de los contribuyentes para patrocinar teatros y festivales culturales? Todo el mundo tiene que sentirse mejor en una sociedad con una cultura pública rica mantenida con el apoyo del gobierno que en una sociedad donde sólo los ricos tienen acceso a muchas actividades culturales. La participación plena en una cultura nacional puede ser no menos

importante incluso para muchas minorías que el reconocimiento de sus tradiciones e idiomas étnicos particulares.

Los estados multiétnicos, a diferencia de los estados plurinacionales basados en el acuerdo histórico, no tienen por qué esforzarse por alcanzar una simetría en las relaciones interculturales. La asimetría suele considerarse una obligación unilateral de los inmigrantes y otras minorías étnicas dispersas de adaptarse a la cultura nacional dominante. Yo soy partidario, por el contrario, de que las minorías puedan exigir recursos públicos para preservar y desarrollar su herencia cultural para sus miembros, mientras que los representantes de una mayoría nacional están obligados a incluir a las minorías en la cultura pública común. La línea divisoria entre nacionalismo y liberalismo es, a este respecto, que el primero se interesa por preservar la pureza de una cultura dominante del impacto de la diversidad étnica mientras que para el último la cultura que domina la vida pública debe ser tan abierta y global como sea posible respecto a las diversas prácticas y afiliaciones étnicas de todos los ciudadanos.

El valor de la diversidad

La exigencia de que las culturas dominantes deberían estar abiertas a la diversidad étnica da ya un paso que va más allá del argumento del valor intrínseco de la pertenencia cultural para cada individuo. Exige que los miembros de las mayorías nacionales aprendan a estimar no sólo sus propias tradiciones culturales sino también las de las minorías que hay dentro de la sociedad. La defensa popular del multiculturalismo suele alegar que las culturas dominantes se enriquecerían incluyendo las tradiciones de las minorías. Se dice que la asimilación no sólo priva a las minorías de su pertenencia cultural sino a las mayorías de experiencias de intercambio cultural que ampliarían sus horizontes intelectuales y refinarían sus gustos. Este argumento no se centra ya en el valor de la afiliación cultural para los miembros del grupo, sino en el valor externo que tiene una cultura para los que no pertenecen a ella.

Una manifestación de esta valoración externa es lo que podemos llamar “filoetnicismo”. Elige un grupo o una cultura específicos y les atribuye un valor superior, del que se considera que carece el grupo propio. No todas estas actitudes son irracionales. ¿Por qué no habrían de tener los alemanes

una preferencia especial por la comida francesa o italiana? Un fenómeno más inquietante es cuando la valoración externa es simplemente lo contrario de algún estereotipo profundamente arraigado y a menudo racista, al que confirma indirectamente. Así, antisemitas y filosemitas pueden pensar ambos que los judíos son intelectualmente superiores, lo que da a los primeros una razón para temerlos y odiarlos y a los segundos para admirarlos. Pasa algo muy parecido con los estereotipos sobre las capacidades especiales de los afroestadounidenses para el deporte y la música, que son una forma apenas disfrazada de afirmar su inferioridad intelectual. Independientemente de su origen o motivación, es evidente que ninguna preferencia externa de este tipo (Dworkin, 1977) de una mayoría por otros grupos debería de tenerse en cuenta en políticas públicas y en la asignación de derechos específicos.

El argumento más interesante es el que dice que lo que deberían añadir al valor individual de cada cultura sus propios miembros no es el valor de otras culturas considerado separadamente, sino el valor de la diversidad, es decir, el hecho de que las culturas sean diferentes y coexistan a un nivel social o global. La diversidad se puede valorar, por ejemplo, como una condición básica para la libertad política o como un motor del desarrollo social. El argumento político lo expuso Lord Acton, que afirmó que la “coexistencia de varias naciones bajo el mismo Estado es una prueba, y es también la mejor garantía, de su libertad” (Acton, 1907: 290). “La libertad provoca la diversidad, y la diversidad preserva la libertad al suministrar los medios de organización” (ibid: 289). Este planteamiento es diametralmente opuesto al dictamen de John Stuart Mili de que “la institución libre es casi imposible en un país compuesto de nacionalidades diferentes” (Mill, 1972: 392). Aunque Mili destacó que la solidaridad entre los ciudadanos exige una historia y una lengua comunes, Acton consideró que una multiplicidad de nacionalidades tendría efectos similares a los de la separación de la iglesia y el estado. La diversidad dificulta la acumulación de poder político en el centro y enseña a los ciudadanos a diferenciar entre las lealtades políticas de patriotismo y grupos de intereses más estrechos, pero aún así legítimos. Podemos hallar polémicas similares respecto a los efectos de la diversidad étnica en el desarrollo social y económico. Quién está en lo cierto y quién no es algo que depende tanto de los datos empíricos como de posteriores especificaciones de conceptos normativos subyacentes como libertad o desarrollo. En cualquier

caso, de lo que se trata aquí es de un valor de diversidad étnica no intrínseco sino instrumental.

Esto debería despertar recelos que son independientes de los presuntos efectos benéficos de la diversidad. Un primer recelo consiste en que el valor de la diversidad es más superficial que el valor de la pertenencia. Esto se puede ejemplificar comparando una vez más etnicidad y religión. ¿Qué podría convencer a una verdadera creyente de que es mejor para ella vivir en una sociedad junto con gente de otros credos, agnósticos y ateos en vez de en una en la que todos compartan su religión? Mientras los liberales agnósticos preferirán la diversidad religiosa a la uniformidad, los fieles aceptarán como máximo el argumento de Locke de que la fe impuesta políticamente es un absurdo que no puede complacer a Dios (Locke, 1956: 129). Pueden valorar auténticamente el ser ciudadanos de una democracia liberal que les otorga la misma libertad que a otros, pero no atribuirán ningún valor independiente a la consecuencia indirecta de que esto conduce a una diversidad de opiniones religiosas. ¿No presupone la diversidad étnica un distanciamiento similar del propio grupo de origen? ¿Serán quizás los valores de pertenencia y de diversidad substitutivos en vez de aditivos, de manera que no podamos apreciar el uno sin abandonar el otro? ¿Y será quizás el valor de la diversidad sólo otro modo de designar el fomento de un relativismo superficial que no capta la fuerza de los vínculos no elegidos que relacionan a los individuos con sus grupos étnicos?

Un segundo recelo surge de que el valor de la diversidad no sólo es en sí mismo instrumental sino que proporciona un pretexto para instrumentalizar otros. ¿Debería animarse a las minorías étnicas a preservar su cultura en pro de la diversidad si desean modificarla o abandonarla? Si una sociedad liberal moderna tiene el tipo de dinámica asimilacionista que he analizado anteriormente, es muy probable que algunos individuos y grupos quisieran hacer esto. Un estado puede, por ejemplo, animar a minorías indígenas que se han convertido en una atracción turística a permanecer en sus territorios nativos y a preservar sus prácticas tradicionales aunque la mayoría de ellos desean trasladarse a las ciudades y adoptar formas de vida modernas. Hay incluso razones menos oportunistas para considerar más valiosa la diversidad que la asimilación espontánea que entran en conflicto con los principios liberales. Los antropólogos culturales pueden creer sinceramente que la desaparición

de una cultura antigua es una pérdida irreparable para la humanidad. Paternalistas bienintencionados pueden decir a los miembros de minorías que la asimilación es mala para su propio bienestar. Ambos pueden tener razón pero sus argumentos no deberían tener ningún peso político porque no respetan a los miembros de la minoría como individuos moralmente autónomos y como ciudadanos iguales.

De todos modos, yo creo que se puede defender el valor de la diversidad sin caer en esas trampas. Lo primero que hay que hacer es abandonar la imagen holística de cultura que hay por debajo de muchos de los argumentos que he analizado hasta ahora. Cultura, en el plano conceptual, entendida como un sistema de ideas, símbolos, códigos de comunicación, valores, prácticas y hábitos, no coincide en ningún sentido inmediato con la noción de grupo étnico. Mientras que esos grupos se supone que están claramente demarcados, el intercambio cultural debe producirse a lo largo de fronteras étnicas. Los grupos étnicos utilizan indicadores culturales para definir sus fronteras, pero su cultura nunca está encerrada dentro de esas fronteras en el mismo sentido que lo están su territorio o sus asentamientos. La comunicación intercultural se produce en todas las sociedades humanas que conocemos y establece un campo cultural más amplio dentro del cual se negocian las fronteras de grupo. En las sociedades modernas esas fronteras suelen adquirir una fluidez nueva dentro de las sociedades. Cambian y se solapan con mayor frecuencia que en las sociedades agrarias, donde los indicadores culturales dividían los grupos por el origen local y el rango social de tal manera que la comunicación entre ellos era mínima. La movilidad geográfica y social ha producido una fragmentación creciente de las culturas locales y étnicas mientras que las culturas nacionales de creación reciente han proporcionado paraguas más amplios de altas culturas reglamentadas. Bajo la influencia de la globalización del mundo contemporáneo hasta esas fronteras de culturas nacionales han ido haciéndose cada vez más imprecisas e inestables. Algunos grupos se enfrentan a oportunidades anteriormente impensables de elegir identidades culturales y étnicas que no habían adquirido al nacer. Para otros la segregación social con criterios de etnicidad, clase y “raza” crea nuevos géneros de privación y estigma cultural.

En este mundo la diversidad se convertirá en un valor importante para los individuos; no en el sentido de mera diferencia, sino de una accesibilidad

más general de culturas asociadas con grupos y orígenes distintos del propio. Sólo pequeñas sectas religiosas que se apartan voluntariamente de la sociedad general considerarán que su comunidad les proporciona una gama completa con todas las opciones que necesitan para sus vidas. Para la mayoría de los demás una gama lo suficientemente amplia de oportunidades significativas sólo puede proporcionarla un fondo cultural diverso. Ni siquiera las culturas nacionales de largo asentamiento son lo suficientemente amplias en este sentido. E incluso la decisión de afirmar una identidad minoritaria adquirida al nacer no es ya una actitud natural sino que se convierte en un acto de elección ante toda una gama de alternativas accesibles. Los individuos tienen por tanto, en general, una razón para valorar la diversidad.

Un argumento aún más amplio en pro del valor de la diversidad es el que ha propuesto Bhilhu Parekh¹⁰. Para Parekh “las culturas no son opciones” (Parekh, 1995: 208). Deberíamos estimar la diversidad cultural como un bien público no porque nos permita elegir, sino porque el acceso a otras culturas nos permite “apreciar la singularidad, y también las fuerzas y limitaciones, de la nuestra” (ibid). y porque “ninguna forma de vida, por muy rica que pudiese ser, podría llegar a expresar jamás toda la gama de las potencialidades humanas” (ibid: 203). Creo que la movilidad y la inmigración enfrentan a un número creciente de individuos en las sociedades contemporáneas con duras elecciones relacionadas con su pertenencia cultural y que la posibilidad de combinar varias afiliaciones en vez de tener que elegir una a expensas de otras, es un rasgo eminentemente deseable de la diversidad liberal. Parekh no nos da ninguna buena razón para desdeñar el valor de la diversidad procedente de la fragmentación cultural y la elección. Apunta, sin embargo, un argumento más general de por qué no es necesario considerar que haya incompatibilidad entre el valor interno de la cultura para sus miembros y el valor externo de la diversidad para la sociedad más amplia. El valor de la pertenencia se verá aumentado por la reflectividad que resulta de experimentar otras culturas e, inversamente, sólo aquellas prácticas culturales que los miembros del grupo consideran valiosas contribuirán a la diversidad de una cultura pública. La diversidad es un bien público que producen y disfrutan conjuntamente todos los grupos.

10 Parekh defiende explícitamente el valor externo de la cultura y critica que “Kymlicka ve las culturas sólo desde el punto de vista de sus miembros y no del de la sociedad en su conjunto” (Parekh, 1995: 220, n. 5).

Estos dos argumentos en favor de la diversidad pueden disipar los recelos con que nos hemos enfrentado antes. Primero, el carácter fragmentado de la mayoría de las culturas étnicas y nacionales explica la diferencia con la religión. Aparte de unas cuantas formas de vida premoderna que quedan, las culturas étnicas encerradas en sí mismas se han convertido en realidad en algo más superficial que la fe religiosa sincera. Sólo abriéndonos a las experiencias de otros grupos culturales, que coexisten con nosotros a nivel social o global, podemos tener esperanzas de restaurar en alguna medida la riqueza de la nuestra. Segundo, lo valioso de la diversidad no es simplemente la diferencia, sino el hecho de que proporciona oportunidades de comunicación entre formas de vida elegidas y reflectivas. No hay por tanto justificación alguna para imponer la diversidad segregando grupos y animándolos a procurar preservar prácticas culturales tradicionales. La diversidad accesible es algo que se opone tanto a la uniformidad a través de la asimilación como a la diferencia a través de la segregación. y las concepciones liberales de ciudadanía igual y una cultura pública compartida son incompatibles con ambas negaciones de la diversidad. Evidentemente, sería ingenuo suponer que esa diversidad liberal impide que estallen conflictos étnicos. Pero el sueño de una sociedad sin conflicto de grupo es de todos modos una utopía antipolítica. Lo que ofrece la mejor esperanza de resolver esos conflictos por medios políticos en vez de por la fuerza es una concepción pluralista de la democracia liberal.

III. Conclusiones

He sostenido en la primera parte de este capítulo que se pueden conciliar los derechos colectivos con el individualismo moral cuando éstos se atribuyen a una pertenencia a un grupo que es instrumental o intrínsecamente valiosa para los individuos. Aunque los derechos colectivos reemplazan inevitablemente a algunos derechos individuales, la justificación que he dado no proporciona un pretexto para eliminar ninguna de las libertades individuales básicas. No basta con unas fórmulas abstractas para indicar cómo se pueden resolver conflictos específicos entre derechos individuales y colectivos. Hace falta una interpretación de las normas básicas de igualdad y libertad y de cómo se aplican a un marco concreto. No he abordado aquí esa tarea. He

intentado aportar, sin embargo, justificaciones sensibles al marco para los derechos de grupo de un tipo determinado de comunidades adscriptivas: las que se definen por su cultura y origen étnicos. Permittedme que concluya ahora analizando cómo apoyan la defensa de los derechos de grupo los cuatro argumentos que he expuesto en la segunda parte.

El argumento de las fronteras históricas proporciona la defensa más firme de los derechos que son de grupo diferenciado y también colectivos. Indican que las constituciones deberían mencionar comunidades nacionales y étnicas específicas y otorgarles el derecho a establecer una legislación regional propia, a disponer de tribunales y gobierno local propios, a estar exentos de la legislación nacional que afecte a sus intereses vitales, o a tener poder para anularla o vetarla, y a gozar de representación especial en instituciones políticas a escala federal y nacional. Por supuesto, tales poderes colectivos de largo alcance deberían ir acompañados de garantías constitucionales que salvaguardasen las libertades individuales básicas, pero esta salvedad se aplica a estados plenamente soberanos de un modo aún más fuerte que a comunidades autónomas dentro de un estado. Eso no nos da motivo alguno para negar la legitimidad de la autonomía colectiva para las minorías nacionales. El argumento sobre la desventaja colectiva se aplica a muchas más minorías y a casi todas las sociedades liberales contemporáneas. Apoya una amplia gama de derechos de grupo diferenciado y algunos colectivos, pero raras veces una combinación de ambos. Los derechos de minorías étnicas dispersadas o inmigrantes necesitan para recuperar el valor pleno de su ciudadanía no incluir la demanda de establecer comunidades políticas autónomas dentro del estado. El argumento sobre el valor de la pertenencia cultural tiene un alcance aún mayor pero también implicaciones más débiles en cuanto a derechos colectivos. No sólo se aplica a minorías sino también a mayorías nacionales. Las mayorías tienen derecho a utilizar los poderosos recursos del estado moderno para mantener y desarrollar su cultura nacional. Sin embargo, en un estado liberal su derecho a hacerlo estará limitado por una obligación de crear una cultura pública compartida que incluya a todas las minorías étnicas.

Finalmente, el argumento en pro de la diversidad tiene el ámbito más amplio posible. Se aplica a nivel nacional, transnacional y global y no sólo va dirigido a los estados sino también a los individuos y los grupos de la sociedad

civil. Mantener la diversidad y el diálogo intercultural es no sólo, y tal vez no primordialmente incluso, una tarea del gobierno sino también de grupos, asociaciones y ciudadanos de la sociedad civil. La diversidad liberal no depende tanto de derechos legales específicos para grupos étnicos. Lo que necesita es una garantía plena de las libertades comunes de expresión, asociación y culto religioso. Sólo la versión desechada de diversidad como segregación involuntaria exige una diferenciación estricta entre grupos. Una vez otorgados los derechos de grupo procedentes de fronteras históricas o de una ventaja colectiva, no hay ninguna necesidad de ampliar esos derechos a otros con el fin de aumentar la diversidad. Además, no es evidente ni muchos menos que los derechos de grupo vayan a promover siempre una mayor diversidad. Las minorías étnicas probablemente hayan utilizado mucho más a menudo la autonomía colectiva para modernizar prácticas políticas, sociales y económicas tradicionales que para preservarlas. y la discriminación positiva ha hecho mucho por la asimilación de una clase media afroestadounidense por la corriente general de la cultura de los Estados Unidos. Los derechos de grupo para las minorías étnicas son una condición previa necesaria de la diversidad liberal, pero no el objetivo final. Lo que las políticas liberales deberían proponerse es recorrer el círculo beneficioso de Lord Acton: igual libertad de los individuos que produce diversidad y diversidad que ayuda a sustentar la libertad.

IV. Bibliografía

- Acton, J. E. E. D. (1907), "Nationality", en *The History of Freedom and other Essays*, London, Macmillan, pp. 270-300.
- Buchanan, A. (1991), *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press.
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- Galston, W. (1990), *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Ma., Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.
- Hohfeld, W. (1919), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Juridical Reasoning*, New Haven, Yale University Press.

- Kukathas, C. (1992), "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, vol. 20, 105-33.
- Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press,
- , (1995a), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- , (ed.) (1995b), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- Lijphart, A. (1991/1995), "Self-Determination versus Pre-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems", reeditado en W. Kymlicka (ed.), *ob. cit.*, 1995b, 275-287.
- Locke, J. (1956), "A Letter Concerning Toleration", en *The second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. con una introducción por J. W. Gough, New York, Macmillan.
- Margalit, A. y Raz, J. (1990/1995), "National Self-Determination", reeditado en W. Kymlicka, 1995b, 79-92.
- Mill, J. S. (1972), "Considerations on Representative Government", en *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed. por H. B. Acton, London, Everyman's Library.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell.
- Parekh, B. (1995), "Cultural Diversity and Liberal", en D. Beetham (ed.), *Defining and Measuring Democracy*, London, Sage, 199-221.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell.
- Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton, NJ., Princeton University Press.
- Tomasi, J. (1995), "Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities", *Ethics* 105, abril 1995, 580-603.
- Weinstock, D. (1996), How Can Collective Rights and Liberalism be Reconciled? Artículo presentado en la conferencia "Blurred Boundaries. Living with Cultural Diversity", University of Melbourne, 2-5 de julio de 1996.
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ., Princeton University Press.