



**Casa abierta al tiempo**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**“REPRESENTACIÓN Y ETNICIDAD:  
DILEMAS DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE MINORÍAS  
ETNOCULTURALES EN EL SENO DE LAS NACIONES  
DEMOCRÁTICO-LIBERALES”**

TESIS QUE PRESENTA  
MIRIAM RODRÍGUEZ ARMENTA  
MATRÍCULA 207180528

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN HUMANIDADES  
(FILOSOFÍA)

DIRECTOR: DOCTOR JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA  
JURADOS: DOCTORA NORA DELIA RABOTNIKOF MASKIVKER  
DOCTOR RODRIGO DÍAZ CRUZ  
DOCTOR ALEJANDRO SAHUI MALDONADO

Iztapalapa, Ciudad de México, junio 2021.

*Esta tesis te la dedico a ti, mamá.  
Porque eres una mujer excepcional y mi mejor ejemplo;  
porque me acompañas en cada una de mis decisiones  
y haces lo imposible porque alcance mis sueños.  
Como siempre, gracias.  
Sin tu valiosa ayuda con mi "Chuspis",  
esta tesis nunca se hubiera concluido.  
Te amo.*

## **Agradecimientos**

Ingresé a este posgrado con una cierta inseguridad, la de no tener una formación en Filosofía Política. Mi formación académica, primero en políticas públicas y después en Ciencias Sociales, si bien me daba ciertas herramientas para encarar este campo del conocimiento, me obligó a redoblar esfuerzos para acercarme a muchos de los textos básicos de esta materia. Sin embargo, gracias a los profesores de la línea de filosofía política y a mis compañeros del posgrado, nunca me sentí en desventaja. Al contrario, en esta Universidad encontré un espacio de discusión y retroalimentación académica muy valioso, en el que todos pudimos aprender juntos y en el que las clases eran un gran encuentro de ideas.

Las dificultades para mi se presentaron en la propia escritura de esta tesis, pues encontré que en filosofía, la forma de defender una idea no es por medio de las exposición de soluciones o situaciones fácticas, sino a través de argumentos sólidos acompañados de referentes teóricos. Sin embargo, gracias a mis seminarios de investigación rápidamente pude subsanar estas disparidades argumentativas.

Quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me permitió realizar este posgrado en Filosofía Política en la Universidad Autónoma Metropolitana y a la UAM Iztapalapa por brindarme la oportunidad de realizar mis estudios con profesores de alta calidad y en las instalaciones más adecuadas.

Aprovecho este espacio para agradecerle a mi Director de Tesis, el Doctor Jesús Rodríguez Zepeda, por su paciencia y dedicación en la revisión minuciosa de los borradores de este trabajo, y por supuesto, por sus valiosos comentarios y críticas siempre puntuales que contribuyeron de manera determinante en la claridad de mis propias ideas y en mi interés por revisar distintas propuestas teóricas. Estoy en deuda con el Doctor Zepeda pues sus seminarios me permitieron exponer y solventar no sólo mis falencias en el campo de la Filosofía política, sino incluso corregir algunos defectos de escritura.

Estoy agradecida con los profesores del claustro de Filosofía Política, por sus conocimientos transmitidos en clase y por la apertura con la que fue posible discutir distintos temas en el aula. A lo largo de tres años mis compañeros del posgrado fueron un gran apoyo académico y personal, en especial a Alberto Benítez, Ángel Octavio Álvarez y Andrea Escobar.

Reconozco de manera especial el tiempo que dedicó a la lectura de la versión final de este trabajo, el Doctor Carlos Durán, compañero de estudio y amigo querido.

Finalmente, no puedo dejar de reconocer el cariño invaluable que me ha brindado mi familia en este trayecto. Agradezco a mis padres y hermano su apoyo, a ti Mauricio, por tu complicidad total en todos mis proyectos, mis sueños y todas mis ocurrencias juntas pero, sobre todo, por estar presente en cada día. Y te agradezco a ti, Sebastián, por distraerme continuamente de este trabajo de investigación, por enseñarme que todos los días se aprenden cosas maravillosas y que el tiempo más valioso es el que compartimos juntos.

<b>Introducción</b>	7
<b>CAPÍTULO 1 LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y MULTICULTURALISMO</b>	13
<i>INTRODUCCIÓN</i>	14
<i>1. MULTICULTURALISMO: CONCEPTOS Y TIPOS DE SOCIEDADES MULTICULTURALES</i>	21
<i>2. LA DISCUSIÓN ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS</i>	25
<i>2-1. Implicaciones del debate en la defensa de los derechos de las minorías</i>	40
<i>3. LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS EN UN MARCO LIBERAL: MULTICULTURALISMO O POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO</i>	43
<b>CAPÍTULO 2 DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA</b>	52
<i>INTRODUCCIÓN</i>	53
<i>1. DEMOCRACIA REPRESENTATIVA</i>	54
<i>1-1. Representación política</i>	59
<i>2. LA CRÍTICA MULTICULTURAL A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA</i>	65
<i>2-1. Las demandas no integrables por medio del sistema de partidos</i>	77
<b>CAPITULO 3 LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN FUNCIÓN DE GRUPO: LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA EN CONTEXTOS MULTICULTURALES</b>	87
<i>INTRODUCCIÓN</i>	88
<i>1. LA REPRESENTACIÓN ESPECIAL</i>	91
<i>2. LA REPRESENTACIÓN COMO UNA POLÍTICA DE ACCIÓN AFIRMATIVA</i>	95

<i>3.LA REPRESENTACIÓN ESPECIAL COMO COROLARIO DEL AUTOGOBIERNO</i>	111
<i>4. OTRAS FORMAS DE INCLUIR A LAS MINORÍAS EN LOS PROCESOS DE DECISIÓN POLÍTICA.</i>	116
<b>CAPITULO 4</b>	
<b>LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA ESPECIAL Y EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL</b>	123
<i>INTRODUCCIÓN</i>	124
<i>1. COHESIÓN SOCIAL</i>	125
<i>2. LAS POLÍTICAS DE DIFERENCIA Y EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL</i>	137
<i>3. LA ACCIÓN AFIRMATIVA Y EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL</i>	143
<b>CONCLUSIONES</b>	151
Bibliografía	158

## Introducción

...Es un logro y vamos a seguir peleando los espacios, tanto para senadores, diputados locales, vamos a seguir peleando esos espacios para diputados federales, va llegar el tiempo que tiene que ocupar una senaduría indígena y va a llegar el tiempo que va a ser un gobierno indígena aquí en Chiapas, porque la mayor parte que sufragan los votos son la gente indígena. Evidentemente es un logro de mucho tiempo, es un logro que nos hayan reconocido, bueno ahí estaba, pero no sabíamos pedir y exigir, ahora estamos exigiendo y pidiendo los espacios que nos corresponden. (Belisario Gómez, diputado de la LXII Legislatura en Chiapas)<sup>1</sup>.

Hace ya más de tres décadas que los países de América Latina comenzaron un proceso de transición democrática, el paso de un gobierno autoritario a un gobierno electo por mecanismos institucionales a través de la participación ciudadana. A la par de este proceso, en numerosos países con población indígena se han presentado movimientos sociales y demandas de grupos que desean ser reconocidos como pueblos con plenos derechos de autogobierno.

En relación con estos reclamos se ha dicho que existe una incompatibilidad cultural entre las formas indígenas de organización política y la democracia electoral “occidental”, y en nombre de ello se demanda el reconocimiento de los “usos y costumbres” indígenas como medio para elegir a las autoridades de estos grupos. La defensa de este tipo de organización política se basa en la idea, culturalmente cada vez más aceptada, de que los municipios indígenas han sido comunidades igualitarias en las que las decisiones se toman por consenso (Sonnleitner; 2000), donde los plebiscitos -una forma de democracia directa- son la vía por medio de la cuál se elige a los gobernantes. Sin embargo, esta muy difundida idea, dista en muchos municipios y comunidades indígenas de ser cierta. En los municipios indígenas siempre han existido disputas por el poder político, registradas por lo menos desde mediados del siglo pasado, y la misma diversidad al interior de las comunidades no siempre puede ser encausada de forma pacífica. Además, en nombre de la defensa a la identidad se ha llegado a generar intolerancia y se ha recurrido a la tradición para reforzar el autoritarismo. El

---

<sup>1</sup> Entrevista realizada en 2005 para la elaboración de la Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (Rodríguez, 2006).

problema es que en cada comunidad indígena cada facción política puede tener su propia versión de los verdaderos “usos y costumbres” y que en muchas comunidades la forma de gobierno puede ser muy excluyente (Viqueira; 2002: 95); o bien, el discurso de la legitimidad de los usos y costumbres puede ser utilizado por ciertos individuos para reforzar las prácticas autoritarias al interior de los propios grupos.

Sin embargo, debido al ya citado proceso de democratización latinoamericana, el panorama político en las comunidades indígenas también se ha transformado. Las protestas sociales, la creciente pluralidad de partidos y la competencia política han cambiado la perspectiva de muchos grupos indígenas. Parece ser que los partidos políticos “lejos de ser un elemento externo a las comunidades, son cada vez más una parte fundamental de su vida política interna, al permitir la expresión de una renovada pluralidad social” (Henríquez; 2000: 60). Parece ser que la democracia electoral no necesariamente se contrapone, o se debe contraponer, con las costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas. La cuestión es que los valores de la democracia apenas han comenzado a instalarse en las comunidades indígenas debido, en parte, a la incipiente democracia que existía en gran parte de las naciones en donde se encuentran actualmente grupos indígenas, pero también debido a que históricamente estos grupos han sufrido desventajas inmerecidas -precisamente por su adscripción cultural y por su origen étnico- por lo que habían permanecido excluidos del proceso de toma de decisiones públicas y tenían negado el pleno ejercicio de sus derechos políticos.

En el caso concreto de grupos como los indígenas latinoamericanos sabemos que la desigualdad se asocia con la pertenencia a una comunidad indígena; y sabemos también que los problemas de éstos grupos no se concretan sólo en la privación de derechos políticos. Sin embargo, desde mi punto de vista no es concediendo la autonomía política a éstas comunidades como esas disparidades sociales pueden ser resarcidas. Más bien, vale la pena preguntarse si no es mejor que primero, todos los indígenas cuenten con los mismos derechos y oportunidades como ciudadanos de un Estado de derecho, sin que con ello se

suponga la pérdida de su cultura. Por ejemplo, los derechos de participación política libre, de asociación, de elegir a sus autoridades con pluralidad de opciones, y de participar en el proceso de toma de decisiones pueden constituir la base de nuevos arreglos consensuales. No quiero decir con ello que los problemas históricos de estas comunidades puedan resolverse con la práctica de los derechos políticos, pero si coincido con Viqueira en que para muchos grupos, como los indígenas, las reglas democráticas pueden ser mecanismos mediante los cuales se puedan encarar los conflictos internos “con la mayor autonomía posible” y pueden permitir que los indígenas tengan “representantes que cuenten con amplia legitimidad, por medio de los cuales puedan negociar nuevas reglas y formas de relación con el Estado y con la sociedad nacional” (Viqueira; 2000: 219).

Así, el propósito de esta tesis es formular una defensa normativa de la representación política para los miembros de las minorías etnoculturales, que debido a su pertenencia cultural e historia, han quedado excluidos del proceso de toma de decisiones públicas y carecen por ello, de un ejercicio pleno de la ciudadanía. Mi argumento no se basa en la defensa de la identidad de una cultura subvalorada, sino en el derecho pleno que todos los ciudadanos de un Estado de derecho deben poseer.

Considero que la representación especial para minorías, entendida como una medida de acción afirmativa, puede ser uno de los mecanismos para que los grupos étnicos discriminados en materia de representación política hagan suya la cultura política y los valores de la democracia. Por ello discuto en un plano normativo la legitimidad de este tipo de concesiones y la posibilidad de que el Estado constitucional proporcione y garantice que todos sean ciudadanos con plenos derechos.

### ***Dos formas de garantizar la representación de minorías en el seno de las naciones democrático-liberales***

El problema de la representación política de las minorías que han quedado fuera del proceso de toma de decisiones públicas puede ser encarado desde dos

enfoques distintos. Para el primero de ellos, el multiculturalista, las minorías etnoculturales deberían tener derechos especiales de representación, mediante los cuales elegirían de entre sus miembros representantes políticos propios. A través de mecanismos especiales, las minorías tendrían asegurados, de una vez y para siempre, ciertos espacios en los cuerpos deliberativos, con el fin, no sólo de participar en las decisiones públicas, sino de conservar y defender su cultura diferenciada.

Desde un segundo enfoque, que podríamos nombrar igualitarista, las minorías podrían tener espacios especiales de representación, con el fin de que los miembros de dichos grupos formaran parte de la vida democrática de la sociedad que los contiene. Se trata de medidas compensatorias cuya finalidad es lograr la igualdad de oportunidades, en este caso en el terreno político, para que ningún miembro de la sociedad quede fuera del proceso de toma de decisiones públicas a causa de su pertenencia grupal. Las políticas de acción afirmativa surgen en la sociedad norteamericana como un mecanismo para resarcir las desventajas históricas sufridas por los colectivos afro-americanos de dicha sociedad; nacen como medidas compensatorias que brindan un trato preferencial a un grupo social que ha sufrido discriminación y limitación, tanto en sus derechos fundamentales, como en el acceso a las oportunidades. La acción afirmativa es una estrategia temporal de compensación, que sirve como un medio para alcanzar la igualdad de trato y de oportunidades entre todos los miembros de la sociedad (Rodríguez Zepeda, 2006: 54).

Ambos enfoques no difieren mayormente en su operatividad, sin embargo a nivel normativo implican justificaciones opuestas. Por ello, en esta tesis se discute tanto la validez del argumento multicultural como la del argumento igualitario. Así, Las preguntas que guían este debate son las siguientes: ¿es justificable la representación política de grupos minoritarios –en tanto que grupos- al interior de los modernos Estados democráticos?; ¿la teoría sobre el gobierno representativo da cabida a la representación en función de grupo?, más aún, ¿la democracia representativa centrada en la figura de los partidos políticos puede ser compatible con mecanismos de representación especial?; ¿el diseño institucional de

mecanismos de inclusión se debe enfocar sólo a la inclusión, o debe promover medidas para que dicha inclusión produzca resultados en el proceso deliberativo?; y finalmente, ¿la relación entre representantes y representados es distinta cuándo los primeros reflejan características de género, etnia o lengua de los segundos?

A lo largo de esta tesis, formulo lo que considero una defensa de las políticas de representación especial, como medidas temporales de acción afirmativa para los miembros de la sociedad que se encuentran en situaciones de desigualdad estructural, para aquellos que han visto limitados sus derechos de participación política y que no son partícipes de la comunidad política que los contiene a causa de su pertenencia a alguna minoría etnocultural. Sostengo que incentivar la participación política de los miembros de las minorías puede conducir a una mayor cohesión social y a la aparición de una cultura política compartida.

Conuerdo con el liberalismo de corte igualitario en que las diferencias culturales o identitarias no pueden constituir la base para la consecución de derechos diferenciados en función de grupo. Aún cuando algunos de los representantes del multiculturalismo, como Will Kymlicka e Iris Marion Young sostienen que los derechos de las minorías pueden ser un complemento de los derechos que el liberalismo defiende, sustento que su justificación es errónea o al menos muy débil, pues parten de conferir a la cultura una naturaleza trascendental, en la que la defensa de la identidad cultural se convierte en la condición de posibilidad para el orden social.

### ***Estructura de la Tesis***

Esta tesis se divide en cuatro capítulos. En el primero se muestran las distintas etapas por las que ha transcurrido el debate filosófico en torno a los defensa de los derechos de las minorías. En este apartado pasamos de una discusión epistemológica entre el liberalismo y el comunitarismo, a una discusión sobre los modelos normativos sobre los derechos y la ciudadanía, el tema del reconocimiento de la diversidad cultural al interior de los Estados democrático-

liberales, los problemas que este pluralismo etnocultural genera al interior de las sociedades y los modelos institucionales para tratar dichos problemas.

En el segundo capítulo analizamos los supuestos normativos de la democracia representativa para contrastarlos con la propuesta de representación especial que Wiliam Kymlicka e Iris Marion Young, representantes del multiculturalismo liberal y radical respectivamente, sostienen frente a dichos supuestos.

En el tercer capítulo analizamos los mecanismos para que las minorías obtengan una representación especial, a saber, la fijación de cuotas en los órganos deliberativos y de representación política, así como los arreglos federales para la conformación de sub-unidades territoriales en donde las minorías pueden ejercer el autogobierno.

En el cuarto capítulo refuerzo mi defensa de la representación especial como una medida compensatoria, pues sostengo que, a diferencia de la propuesta multicultural, las políticas de acción afirmativa pueden servir como un mecanismo que favorezca la expansión de los valores de la democracia, una cultura política compartida y el reconocimiento de la diversidad etnocultural, sobre todo en sociedades profundamente divididas por la creciente pluralidad social.

**CAPÍTULO 1**  
**LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y MULTICULTURALISMO**

## INTRODUCCIÓN

Las sociedades contemporáneas se encuentran compuestas por una pluralidad de grupos étnicos. Estos se hallan culturalmente diferenciados en términos de lenguaje, costumbres y formas de integración –o proyectos de integración– a la sociedad más amplia. Dichas diferencias plantean un reto para los modernos Estados democráticos, el de “encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables...” (Kymlicka, 1996: 13) respecto de temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional o la representación política de dichos grupos. Por ello, es pertinente preguntarse si pueden establecerse respuestas moralmente defendibles frente a estos reclamos reformulando los principios políticos de los modernos Estados democrático-liberales, y si estos reclamos poseen la fuerza necesaria para convertirse en fundamentos de nuevos derechos.

Hasta hace poco tiempo no había sido seriamente cuestionado el hecho de que muchas de las comunidades políticas se habían construido a partir de distintos grupos etnoculturales, y que la formación de los modernos Estados-nación había sucedido en medio de conquistas y de una poderosa movilidad poblacional. Tampoco se había cuestionado con seriedad que las diferencias culturales entre los distintos grupos étnicos fueran pasadas por alto para construir un modelo homogéneo de sociedad basado en una historia y una cultura compartida y que, como consecuencia, dichas diferencias culturales habían sido ocultadas o subordinadas por una cultura mayoritaria.

De este modo, aún cuando muchos conflictos interétnicos permanecieron latentes, no fue sino hasta el término de la Guerra Fría cuando éstos se convirtieron en una de las fuentes más comunes de violencia política en el mundo (Kymlicka, 1996: 13). Hoy, sin duda, la formación de nuevos Estados en medio de movimientos separatistas, la movilidad poblacional a través de la inmigración o el exilio y la condición de marginación de los grupos aborígenes, son todos fenómenos que cuestionan la justificación política de los Estados-nación y el modelo de organización política y jurídica sobre el tratamiento de dichos fenómenos. ¿De dónde parten estos cuestionamientos?

Por un lado, la construcción de los Estados-nación en el siglo XIX se basó en una comunidad generada a partir de una estructura política y jurídica que desarrolló sistemas legales normativos unificando a la población ante las leyes. La unificación del Estado-nación, no sólo territorial sino también culturalmente, se vinculó a las políticas sociales y culturales, y fue el preámbulo del desarrollo de políticas igualitarias e incluyentes que, al mismo tiempo, se convirtieron en políticas uniformadoras y asimilacionistas de distintos grupos minoritarios. De este modo, y para alcanzar este ideal de sociedad, los gobiernos instauraron distintas políticas respecto a las minorías etnoculturales. “Algunas minorías fueron físicamente eliminadas...otras minorías fueron asimiladas de forma coercitiva, forzándolas a adoptar el lenguaje, la religión y las costumbres de la mayoría. En otros casos, las minorías fueron tratadas como extranjeros residentes, sometidas a la segregación física y discriminación económica, así como a privación de los derechos políticos...” (Kymlicka, 1996: 14).

Por otro lado, en los modernos Estados democrático-liberales, los principios de igualdad y libertad dan forma a un conjunto de obligaciones y derechos –civiles, políticos y sociales—, que al mismo tiempo que confieren a los individuos la condición de ciudadanos, los unifica bajo un criterio universalista que ignora cierto tipo de diferencias (culturales, étnicas, religiosas, entre otras) y les proporciona un estatus legal indiferenciado frente al Estado. El estatus de ciudadano confiere derechos civiles, que protegen la libertad y propiedad del individuo frente a las intervenciones del Estado; derechos políticos, que permiten la participación activa de los ciudadanos en los procesos democráticos de decisión y opinión; y derechos sociales, que garantizan que el Estado provea a los ciudadanos de ingresos mínimos y prestaciones sociales (Habermas, 1994: 632).

Como podemos ver, esta triple dimensión de la idea de ciudadanía y su vinculación estrecha a un horizonte de “igualación” entre los individuos que la componen nos remite a la célebre concepción de T.H. Marshall respecto del significado de la idea de ciudadanía y su relación con el imperativo igualitario. Como es sabido, Marshall planteaba que la ciudadanía habría de ser entendida como un principio que conducía a la progresiva ampliación de determinados

derechos que solidificaban el principio igualitario bajo el cual se funda la sociedad moderna. De acuerdo con ello, durante el siglo XVIII se materializan los derechos civiles de protección a las libertades básicas de los individuos; en el siglo XIX se amplían los derechos políticos hasta alcanzar una progresiva igualación entre aquellos ciudadanos con capacidad de intervención en los asuntos públicos y el universo de los individuos adultos; y durante el siglo XX acontece la ampliación de los derechos hacia el campo social, interviniendo incluso en la igualación del ámbito de las relaciones económicas. De este modo es como, para la perspectiva de Marshall, igualdad y derechos constituyen dos principios en progresiva imbricación que signan de manera definitiva el desarrollo de la forma liberal-social de comprensión de la idea de ciudadanía. En sus palabras: “La igualdad humana básica de pertenencia a una comunidad...se ha enriquecido con nueva sustancia y se ha revestido de un formidable cuerpo de derechos. En efecto, ha avanzado mucho más...y se ha identificado claramente con el status de la ciudadanía” (Marshall, 1965: 21).

De manera general, entonces, el concepto de igualdad constituye el valor central de todo sistema democrático contemporáneo y de todo orden constitucional, en tanto supone “... igual derecho de toda persona a gozar de las libertades fundamentales de una ciudadanía democrática y de las protecciones del Estado de derecho” (Rodríguez Zepeda, 2006: 33). También, el concepto de igualdad supone un trato no discriminatorio en el acceso a los derechos. Sin embargo, ¿qué sucede cuando la omisión de las desigualdades, bajo un criterio universalista, genera un trato discriminatorio y la exclusión de ciertos individuos o grupos del derecho a tener derechos? o dicho en otras palabras, ¿qué ocurre cuando la igualdad, ahora vista como igualdad formal, se convierte en fuente de desigualdades?

La solución liberal para el tratamiento de las diferencias –lingüísticas, étnicas, religiosas y culturales— venía dada a través del modelo de la separación entre iglesia y Estado conforme al cual, el Estado laico no confesional defendía la libertad de creencias, promovía la tolerancia y la no discriminación a través de la garantía de las libertades individuales y los derechos civiles y políticos. Como

John Rawls lo explica, el propio origen del liberalismo político estaría dado por la tolerancia religiosa, el hecho del pluralismo razonable de doctrinas comprensivas religiosas y no religiosas que el movimiento de Reforma comenzó en los siglos XVI y XVII (Rawls, 1993).

Paradójicamente, el origen de este proceso de construcción de un Estado capaz de distinguir entre el plano de la moral privada y el de los asuntos públicos hunde sus raíces en el fenómeno político conocido como absolutismo. Guiado por el objetivo de reconcentración del poder político en la antigua nobleza de los reinos europeos, este fenómeno político condujo sus energías hacia la neutralización de los recurrentes conflictos confesionales por medio de la “privatización” de la conciencia individual y la instalación del poder político como una instancia “indiferente” frente al plano de la moral individual.

Pues bien, y pese al objetivo históricamente reaccionario autocrático del absolutismo, lo cierto es que éste generó las condiciones para el despliegue de la distinción entre el plano público y privado, con la consecuente producción de un espacio adecuado para el desarrollo de la doctrina liberal.<sup>2</sup> Este movimiento, que empezó con la aceptación de la tolerancia religiosa (que se encuentra en las antípodas del Estado confesional y de la falta de libertad de conciencia), sería la base para el tratamiento político de las diferencias entre los grupos y las personas que caracterizará el desarrollo moderno de los regímenes democrático-liberales. El liberalismo político que Rawls defiende, así, sería la continuación en nuestra época de dicho movimiento, pues evita las doctrinas comprensivas y elude las controversias religiosas y filosóficas más profundas con el propósito de conseguir un consenso en torno a los principios políticos más significativos en una sociedad. En suma, lo que busca con el consenso político, es brindar una base estable para que los ciudadanos puedan dirimir sus diferencias religiosas, filosóficas o morales desde sus propias doctrinas comprensivas (Rawls, 1993: 152).

Sin embargo, este modelo de Estado liberal neutral, ha pasado por alto el hecho de que en muchos casos las diferencias religiosas, étnicas o culturales han sido la base de un trato discriminatorio hacia ciertos grupos minoritarios,

---

<sup>2</sup> Sobre esta relación entre absolutismo y liberalismo, véase Koselleck (2007).

produciendo desventajas inmerecidas en el acceso a derechos y oportunidades para los miembros de dichos grupos. Es decir, aún cuando este Estado liberal ha pugnado por la tolerancia y la igualdad entre los individuos, no ha podido resolver los problemas históricos de desigualdad que las diferencias religiosas, culturales o étnicas han generado.

Gran parte de estas dificultades del liberalismo anidan en el rol que la idea de nación jugó en la consolidación de los estados modernos durante el siglo XIX. Concebida como un “artefacto” para la producción de un orden cohesionado ahí donde las viejas formas tradicionales de solidaridad comunitaria se fueron erosionando, la nación constituyó el fundamento para la constitución de un espacio político homogéneo que, necesariamente, debía pasar por alto las diferencias de tipo cultural, étnico y religioso existentes al interior de sus dominios; lo que significó la posibilidad misma de la producción de un espacio político moderno. Así, constituyó al mismo tiempo una fuente de incubación de dilemas y conflictos que, en algún momento, debían ser encarados. Es así como, a partir de la década de los setenta del siglo pasado, el tema de las diferencias al interior de los Estado-nación comenzó a ser parte de la agenda política abierta.

La solución de algunos liberales para el tratamiento de las desventajas que han sufrido las minorías se enfocó en la implementación de medidas de acción afirmativa que promueven “un tratamiento preferencial a favor de un grupo social específico que ha sufrido discriminación y limitación de sus derechos y oportunidades fundamentales” (Rodríguez Zepeda, 2006: 52). Dichos tratamientos “permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva” (Taylor, 1993: 63), pues se trata de medidas temporales de igualación de oportunidades —como lo puede ser la implantación de cuotas en universidades o centros laborales— que tratan de nivelar las desventajas de origen y que al evolucionar permiten que la política del liberalismo igualitario pueda basarse efectivamente en un trato igualitario.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Las políticas de acción afirmativa surgieron principalmente en la sociedad norteamericana como un mecanismo que pretendía resarcir las desventajas históricas sufridas por los colectivos de afro-americanos y mujeres en dicha sociedad (Rodríguez, 2006: 51). Para un tratamiento exhaustivo de la relación entre liberalismo y acciones afirmativas, véase Santiago, 2007.

Sin embargo, las medidas de acción afirmativa han representado un dilema constante para el liberalismo igualitario,<sup>4</sup> porque el tratamiento diferencial con fines compensatorios es tácitamente anti-igualatorio y puede ser entendido como una forma de desigualdad o discriminación inversa hacia la mayoría, la cual de entrada implica una connotación negativa de lo que podrían ser medidas compensatorias justas (Rodríguez, 2006: 38).

El problema radica en que el principio llano de no discriminación tiende a relacionarse con el principio de igualdad de trato, es decir se tiende a considerar que para que exista igualdad no debe haber distinciones de trato entre las personas. Esto es parcialmente cierto, pues en el terreno económico, por ejemplo, la igualdad implica que la distribución de bienes no se haga favoreciendo sólo a algunas personas. No obstante, cuando entre las personas o grupos la discriminación social se ha convertido en una forma de convivencia y se ha constituido como la causa de desigualdad en otros terrenos, como el político o el social ¿cómo se solventa este problema de desigualdad, o de discriminación social, sin que exista de por medio un trato desigual? Posiblemente existen pocas respuesta para ello, pues para que el principio de igualdad se extienda hacia todos los ámbitos sociales, quizá se vuelve necesario que las desventajas inmerecidas sufridas por estigmas sociales o discriminación sean resarcidos por medio de un trato especial que subsane las diferencias históricas entre las personas o grupos.

Ahora bien, si se reconoce que el dilema liberal de la igualdad ya es de por sí complejo, la discusión sobre el reconocimiento de las diferencias etnoculturales y un tratamiento diferencial en función de las desventajas grupales inmerecidas no reduce el problema, más bien ahonda las diferencias entre los liberales que decididamente promueven el paradigma de la igualdad y entre los que están a favor de la implementación de medidas compensatorias en virtud de las desventajas grupales inmerecidas, ahora sobre la base de las diferencias

---

<sup>4</sup> Me refiero al liberalismo contemporáneo representado por la teoría rawlsiana cuya formulación "...contiene los dos elementos que normalmente constituyen el credo liberal: el compromiso con la libertad individual expresado en el apoyo característicamente liberal de las libertades civiles, y la creencia en la igualdad de oportunidades y en una distribución de los recursos más igualitaria que la que resulta exclusivamente del mercado, lo cual conduce a la defensa de la redistribución propia del Estado de bienestar" (Mulhall y Swift, 1996: 19).

etnoculturales. La primera postura, denominada por Michael Walzer *liberalismo 1* “...está comprometida de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción..., con un Estado rigurosamente neutral.... sin perspectivas culturales o religiosas”. La segunda postura, o *liberalismo 2*, “...permite un Estado comprometido con la supervivencia y florecimiento de una nación, cultura o religión en particular..., en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos” (Walzer, 1993: 139-140).

Sin duda, lo que los liberales del grupo 1 no admiten es la diferenciación permanente de derechos y la concesión de un estatus constitucional diferenciado para las minorías, y es precisamente eso lo que el liberalismo 2 —llámese multiculturalismo liberal, política de la diferencia o política de la identidad— intenta replantear, argumentado que la igualdad de derechos y libertades en muchos casos no puede garantizar el acomodo de las diferencias etnoculturales al interior de un mismo Estado (Kymlicka; 1996: 17). Así, el liberalismo 2 plantea un nuevo desafío frente al paradigma de la igualdad que el liberalismo 1 defiende, pues plantea una idea de ciudadanía diferenciada para las minorías etnoculturales y renueva el debate sobre las políticas de acción afirmativa. En el liberalismo 2, la defensa de la diferencia entre los grupos se asume como una cuestión de justicia y las políticas de acción afirmativa destinadas para lograr la igualdad entre todos los ciudadanos son cuestionadas y reformuladas para preservar las diferencias. Las políticas de acción afirmativa en su versión estándar son rechazadas por ser medidas temporales. Para ser justificable, la acción afirmativa ha de transformarse bajo el tamiz del multiculturalismo, en medidas permanentes cuya finalidad será conservar las diferencias entre miembros de una misma sociedad.

Es necesario señalar que el debate filosófico en torno a la defensa de los derechos de las minorías etnoculturales ha cambiado desde su aparición en la década de los ochenta. Si bien el sustento teórico y normativo de dicha defensa, con una fuerte orientación grupal, parte de la crítica comunitarista al modelo liberal igualitario, el alcance y la terminología de dicho debate ha trastocado tanto la discusión normativa como la definición de políticas públicas al interior de los

modernos Estados democráticos, pasando de una discusión casi epistemológica entre el liberalismo y el comunitarismo a una discusión sobre los modelos normativos acerca de los derechos y la ciudadanía.

Así, el reconocimiento de la diversidad cultural en los Estados democrático-liberales, los problemas políticos que este pluralismo etnocultural genera en las sociedades y los modelos constitucionales para tratar dichos problemas son algunos de los ejes que el multiculturalismo liberal ha puesto en la mesa de debate en las naciones democrático-liberales. En este tipo de regímenes, desde la óptica del multiculturalismo, el esquema democrático permite dirimir los problemas interétnicos de manera no violenta, y permite que las minorías encuentren acomodo en el Estado del que forman parte, adecuando los principios constitucionales existentes. Esto lo discutiremos más adelante.

En este contexto, el objetivo de este primer capítulo es mostrar las distintas etapas por las que ha transcurrido la discusión filosófica en torno a la defensa de los derechos de las minorías, dilucidando tanto los argumentos a favor como los argumentos en contra de dicha defensa.

### *1. MULTICULTURALISMO:*

#### *CONCEPTOS Y TIPOS DE SOCIEDADES MULTICULTURALES*

En principio, es necesario aclarar que el término multiculturalismo frecuentemente es utilizado para referirse a distintas dimensiones políticas, legales e institucionales de las sociedades contemporáneas; de ahí que dicho término se haya vuelto polisémico y ambiguo. En palabras de Francisco Colom:

“La ambigüedad del término (multiculturalismo) estriba, sin embargo, en que puede entenderse indistintamente como la descripción de un hecho social, de un modelo político o de una ideología. Estas dimensiones están en realidad vinculadas, puesto que las políticas calificadas de multiculturales se han diseñado para dar respuesta a una serie de movimientos sociales que reclaman formas específicas de integración en las estructuras de las democracias contemporáneas” (Colom, 1998: 12).

De este modo, la multiculturalidad nos puede remitir a la diversidad cultural y al pluralismo, es decir, a las diferencias, sean éstas culturales, de género, sexuales, étnicas o de otro tipo. Y es que, aún cuando el multiculturalismo surge como respuesta para tratar el tema de los derechos grupales de las minorías etnoculturales en los modernos Estados democrático—liberales, la retórica de la identidad cultural ha hecho que converja en este paradigma una serie de demandas provenientes de grupos minoritarios que son o han sido discriminados y padecen desventajas en función de ello. El mismo contexto de lucha contra la discriminación y por el reconocimiento generó que otras demandas de cultura, derechos especiales e identidad, se unieran al lenguaje culturalista (Rodríguez Zepeda, 2006: 102). Pero si bien otros grupos se han sumado a este lenguaje, lo han hecho tratando de mostrar su especificidad después del surgimiento del multiculturalismo. Por ejemplo, en algunos estudios se ha señalado la contradicción que puede haber entre los derechos etnoculturales y los derechos en términos de género, y que los primeros pueden ser contrarios a los segundos (Okin, 1999). A lo largo de este trabajo de investigación también se pretende analizar estos aspectos, particularmente porque creemos que es necesario estudiar también las implicaciones particulares que conlleva la representación política en términos de otro tipo de identidades, tales como la identidad de género.

Otro concepto central de este debate es el de minoría, que desde luego también debe ser discutido. Para algunos autores, un grupo minoritario se puede entender como aquel cuyos miembros son víctimas de discriminación y/o exclusión, y dicha discriminación se hace explícita cuando los derechos y oportunidades accesibles a un grupo de individuos son negados a otro. Así, las minorías se pueden definir por un rasgo objetivo que permite la identificación de la diferencia, y por un rasgo subjetivo, la voluntad de afirmarse, que se expresa en clave de solidaridad interna (Cobo, 1999; Velasco, 2001: 117-118).

En la mayoría de las definiciones, el término “minoría” no representa un criterio numérico en tanto sólo se le usa en un sentido político o sociológico (Stavenhagen, 2001: 75) para mostrar una situación de desventaja y/o

discriminación. Para Jesús Rodríguez, no tiene sentido que el criterio de dominación sustituya al criterio cuantitativo cuando hay casos en los que la mayoría misma es dominada –piénsese por ejemplo, en el caso de las mujeres o en el de los indígenas en Bolivia— por una minoría. En estos casos el criterio numérico no puede ser el reflejo de la situación de desventaja a la que está sometida una población, pues el agravio a que se somete el grupo discriminado no sólo se circunscribe a la negación de los derechos fundamentales de sus miembros sino que también en la negación del principio democrático en el que la “mayoría decide”, pues la “mayoría” en este caso se somete a las decisiones de la “minoría” (Rodríguez, 2006: 107). Por ello es que pensamos que la apreciación de Rodríguez es correcta, toda vez que un grupo discriminado no necesariamente es una minoría numérica, razón por la cual el término “minoría” sólo nos sirve para describir una situación de discriminación o desventaja en que se encuentra un grupo.

Ahora bien, “los grupos étnicos o etnias podrían considerarse como colectividades que se identifican a sí mismas, o son identificadas por otras, mediante características culturales.”<sup>5</sup> Los elementos más comunes para diferenciar a los grupos étnicos serían la lengua, religión, tribu, nacionalidad y raza” (Stavenhagen, 2001: 19). En la mayor parte de los casos, los grupos étnicos no dominantes al interior de un Estado generalmente se convierten en minorías (raciales, lingüísticas, o religiosas) porque son grupos que, debido a sus características e historia, han padecido algún tipo de discriminación y de desventajas sociales. En virtud del padecimiento de dichas desventajas, el multiculturalismo plantea el reconocimiento de derechos específicos en función de grupo, los cuáles pueden abarcar un amplio abanico de “políticas públicas, derechos, exenciones legales y disposiciones constitucionales que van desde las políticas del multiculturalismo al federalismo multinacional, los derechos lingüísticos y la protección constitucional de los tratados con los aborígenes” (Kymlicka, 2003: 29 np). Se trata de la consecución de derechos diferenciados

---

<sup>5</sup> Stavenhagen habla de cultura para referirse al “espectro general de las actividades humanas, símbolos, valores y artefactos que identifican a un grupo humano y que lo distinguen de otros” (Stavenhagen, 2001: 19).

entre grupos que tienen como finalidad reconocer y mantener un estatus especial ante la ley de forma permanente.

La existencia de distintas minorías etnoculturales en un mismo Estado está marcada por diversos procesos históricos. Will Kymlicka distingue en este sentido dos categorías de diversidad etnocultural que son asociadas al multiculturalismo y formadoras de dos tipos de Estado: los Estados multinacionales, que son aquellos donde se encuentran minorías nacionales, sociedades asentadas territorialmente, con gobierno propio, lenguaje y cultura común, que fueron incorporadas dentro de una unidad política más amplia y quedaron convertidas en minorías al interior de dicho Estado; y los Estados poliétnicos, que son aquellos donde se asientan grupos étnicos resultado de inmigraciones.

Para Kymlicka, en algunos casos, los grupos étnicos se resisten a integrarse a la cultura mayoritaria y tratan de proteger su existencia autónoma bajo sus propias culturas, mediante determinadas formas de autogobierno (Kymlicka, 1996: 29), y/o por medio de acuerdos federales.<sup>6</sup> En otros casos, los grupos demandan la capacidad de decisión sobre determinadas políticas y un tratamiento específico en el ámbito político y jurídico al interior de los Estados.

Las demandas de tipo identitario han sido revisadas o tematizadas por el multiculturalismo desde dos enfoques distintos. Desde un enfoque multicultural liberal, estas reivindicaciones pueden ser justificadas y normativamente compatibles con los ideales que el liberalismo defiende. Desde el punto de vista de Will Kymlicka, por ejemplo, los derechos de las minorías no entrarían en contradicción alguna con los derechos individuales universalmente aceptados, de modo que las constituciones y los Estados democrático liberales podrían hacer compatibles las reivindicaciones grupales con las garantías individuales.

Sin embargo, desde un enfoque multicultural no liberal, las minorías podrían regirse mediante sus propios preceptos culturales aún cuando estos fueran en

---

<sup>6</sup> Se trata de acuerdos que tienden a formar un “federalismo asimétrico”, es decir un sistema que contiene tanto unidades basadas en la región, como unidades basadas en la nacionalidad y/o en las diferencias etnoculturales con la finalidad de que las minorías formen mayorías en su subunidad federal (Kymlicka, 2003: 147). Este sistema se diferencia del federalismo territorial, modelo diseñado para garantizar la igualdad de derechos de los individuos al interior de un Estado—nación. Para profundizar en el tema ver Requejo (2000), Keating (2002) y Fossas (2002).

contra de los principios que el liberalismo defiende. Para esta vertiente del multiculturalismo, los derechos iguales no significan, o no necesariamente deben significar, derechos idénticos, pues debido a que las diferencias culturales tienen su propia historia, las culturas distintas requieren diferentes derechos para vivir en equidad, por lo que los derechos universales deben adecuarse y ser interpretados desde las diferentes circunstancias de cada grupo (Parekh, 2000: 293). Para Parekh, uno de los representantes más destacados del multiculturalismo no liberal, cuando existen diferencias culturales legítimas, el trato entre los grupos debe ser diferencial y los derechos diferenciados se convierten en la condición del principio de igualdad ciudadana (Parekh, 2000: 261-262).

En esta tesis retomamos y discutimos la vertiente del multiculturalismo liberal, pues desde este enfoque el reconocimiento de los derechos de las minorías etnoculturales es principalmente un problema de acomodo o de integración política e institucional y no, como el enfoque del multiculturalismo no liberal lo sugiere, un problema de secesión o de revolución. A partir del lenguaje de la identidad y la especificidad cultural, el multiculturalismo liberal defiende el reconocimiento político y jurídico de las minorías en el seno de los Estados democráticos-liberales, lo que genera el contexto para pensar los derechos políticos de los grupos etnoculturales en el propio contexto democrático.

En las siguientes líneas analizamos cómo ha transcurrido el debate filosófico en torno al tratamiento de las minorías en los Estados democrático liberales.

## *2. LA DISCUSIÓN ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS*

No fue sino hasta la década de los setenta y principios de los ochenta que el debate sobre los derechos de grupos minoritarios comenzó a aparecer en el ámbito académico, presentándose bajo la forma de una discusión entre liberales y comunitaristas. En esta primera etapa, la defensa de las minorías etnoculturales se hace, principalmente, en contra del liberalismo igualitario de corte rawlsiano y las exigencias normativas que dicha teoría defiende, a saber, la prioridad del

individuo y su libertad para elegir su propia concepción de la vida buena, así como la pretendida neutralidad del Estado liberal frente a dichas concepciones.

La crítica comunitarista apunta contra la prioridad que la teoría liberal rawlsiana –como una teoría deontológica— otorga a lo justo sobre lo bueno, supuesto de origen kantiano derivado de aquel que da prioridad a la moral frente a lo prudente o al imperativo categórico frente a la felicidad (Taylor, 1996: 80). Lo que se halla en la teoría moral kantiana es el supuesto de que las obligaciones éticas o políticas, y no el contenido de la vida buena, deben ser la fuente de las acciones humanas. Es decir, la moral señala lo que debemos hacer, no lo que es bueno hacer. Para Kant, por consecuencia, la moral se origina en la voluntad autónoma y esta última ha de ser capaz de desechar todas las distinciones cualitativas que separan lo superior de lo inferior y lo justo de lo bueno (Taylor, 1996: 96, 100 y 105). En sintonía con este supuesto es que, en la teoría rawlsiana, la prioridad de la justicia se explica sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor, y que la justicia exige unos principios comunes y unos modos similares de aplicarlos (Rawls, 1979: 406).

El debate entre liberales y comunitaristas también hizo resurgir una vieja discusión planteada entre las posturas kantiana y hegeliana. Mientras Kant defiende la preponderancia de ciertas obligaciones universales como normativamente anteriores a la pertenencia comunitaria e insiste en la autonomía individual, Hegel por su parte cree que la comunidad (entendida como eticidad) es el espacio donde los individuos encuentran su libertad y son reconocidos como tales, en donde el yo encuentra su realidad en el nosotros y “...lo particular se haya contenido, en general, en lo universal...” (Hegel, 1975: 32). Además, Hegel sostiene que la idea kantiana de libertad posee un contenido abstracto y carente de personalidad –pues sólo conforma el derecho abstracto formal— y señala que esta definición ha de ser reformulada a través de: 1) la idea de autocomprensión, para conciliar la voluntad subjetiva con el derecho formal, conformando así la moralidad, y 2) por medio de la “unidad y la verdad de estos dos momentos abstractos” para dar paso a la libertad como sustancia “en tanto realidad y necesidad...”, “como voluntad objetiva, la idea en su existencia universal en sí y

para sí: la eticidad” (Hegel, 1975: 53). Lo que Hegel sostiene es que los fines de los individuos y su comportamiento deben identificarse con el comportamiento y los fines de su comunidad.

De forma contraria, lo que Immanuel Kant sostiene es que cada individuo debe buscar su felicidad, o determinados fines, de la forma que mejor le parezca siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás (Kant, 1986: 27). Y frente a ello, el remanente de particularidad que exprese dicha búsqueda opera sólo como un entorno no tematizable.

Lo que se encuentra a la zaga de este contraste entre Kant y Hegel y su conexión con el campo polémico dentro del cual se sitúa la disputa entre liberalismo y comunitarismo remite centralmente a la idea de universalidad que se juega en esta disputa: mientras para el liberalismo y su lectura de Kant la universalidad constituye el resultado de una operación de abstracción que se autoafirma como superación del particularismo, para la tradición hegeliana y la lectura comunitarista la universalidad se encuentra inexorablemente atada a una huella de particularismo que en gran medida la constituye.

Pues bien, y en razón de este precedente, las críticas comunitaristas surgidas a principios de la década de los ochenta se dirigieron a discutir algunos de los supuestos liberales más importantes. Pero, en principio, debemos aclarar que el comunitarismo no constituye una concepción teórica homogénea, no obstante agrupa —si es que se puede decir que lo hace— a distintos autores que convergen alrededor de ciertas críticas hechas al liberalismo igualitario y que difieren en el modo y el grado de hacerlo. Por ejemplo, Charles Taylor y Michael Walzer llegan a defender criterios muy cercanos a la postura liberal, en tanto que Michael Sandel —desde una postura más republicana-conservadora y Alasdair MacIntyre —desde una postura neoaristotélica y también conservadora— se sitúan en una discusión ontológica con el liberalismo: la prioridad del individuo o la de la colectividad.

De manera general, se puede decir que la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971) fue el parteaguas que definió nuevas líneas del debate filosófico político en el siglo XX, entre ellas, la respuesta comunitarista

frente a los supuestos liberales individualistas. Como se señaló anteriormente, la fuente de las críticas hacia la teoría de la justicia consiste en la prioridad que el liberalismo rawlsiano otorga a lo *justo* frente a lo *bueno*, pero ¿qué implica esta distinción?

En la teoría liberal rawlsiana los principios de justicia son determinados mediante un acuerdo que implica, entre otras cosas, que las personas adecuen sus concepciones del bien a los requerimientos de dichos principios. De esta manera, las personas deben restringir las satisfacciones que consideran valiosas con el fin de no violar los principios que tienen valor social o intersubjetivo, los principios de justicia. Así, “se colocan ciertos límites iniciales a lo que es bueno y a las formas de carácter que son moralmente valiosas, y, con ello, al tipo de personas que los hombres deben ser” (Rawls, 1979: 41-42). Pero para que lo justo prevalezca sobre lo bueno, en la posición original no se puede dar por sentada ninguna concepción específica del bien, en tanto que “cada quién es libre de proyectar su vida según le plazca (mientras sus intenciones sean compatibles con los principios de justicia)...” (Rawls, 1979: 405). Para Rawls, “no puede haber acuerdo práctico alguno sobre cómo comparar la felicidad..., ni mucho menos, acuerdo práctico alguno sobre cómo evaluar el valor intrínseco...” de los distintos planes de vida (Rawls, 1999: 274), de modo que “nuestro modo de vida, cualesquiera que sean nuestras circunstancias particulares, debe conformarse siempre a los principios de justicia” que son determinados de forma independiente (Rawls, 1979: 407). Lo que Rawls señala es que no puede existir un acuerdo en torno a cuál sería la mejor forma de vida, pues cada individuo es libre de elegir sus metas y planes de vida, siempre y cuando estos planes, en efecto, se ciñan a los principios de la justicia.

Muy distinto a lo antes expuesto, para un comunitarista como Charles Taylor lo justo no puede determinarse de forma paralela a nuestras concepciones del bien, ya que dichas concepciones se encuentran forzosamente enlazadas tanto con nuestra comprensión del yo —pues “...sabemos quienes somos a través del sentido que tenemos de donde nos situamos con respecto al bien...”— como con “...la clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas...”, “...las

concepciones de la sociedad...”, y con “...lo que significa ser un agente humano entre agentes humanos” (Taylor, 1996: 121). Para este autor, el problema de situar lo justo por encima y separado de lo correcto, es que se acota el sentido de la moral a un solo principio —la justicia, principio que en realidad puede ser sustantivo— al mismo tiempo que se tiende a denostar cualquier otro concepto de lo bueno. Conjuntamente, esta concepción moral de origen kantiano, que no juzga a la moral en términos de resultados, sino que la concibe deontológicamente, no da lugar para pensar en la relación inversa, es decir, que lo bueno sea fundamental para definir lo justo (Taylor, 1996: 105-106).

Ahora bien, para comprender mejor las críticas más importantes que los comunitaristas levantaron en contra de la teoría rawlsiana, es necesario tener presente los supuestos generales de dicha teoría, comenzando por las ideas de posición original, velo de la ignorancia y sus respectivas exigencias normativas.

Para Rawls, pensar en una sociedad justa, es suponer —por medio de un contrato hipotético que define un *statu quo* inicial que es justo (la posición original)— los principios que serían elegidos por personas racionales entendidas como agentes que ignoran cierta información moralmente arbitraria para efectos de la justicia. El primer principio elegido por las partes está asociado a la idea de libertad y establece lo siguiente: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”. El segundo principio está dividido a su vez en dos partes analíticamente diferenciables: en primer lugar, el principio de equitativa igualdad de oportunidades y, en segundo lugar, el principio de diferencia. La primera parte está vinculada a la idea de igualdad y la segunda a la idea de fraternidad. Éste principio estipula que: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligados con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades”; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos aventajados (Rawls, 1979: 27 y 88).

Las características básicas de la posición original para acordar los principios de justicia pueden resumirse en cinco puntos centrales: (1) la posición original presenta a las partes como justos representantes de personas libres e iguales; (2) las presenta como agentes racionales; (3) las presenta en el proceso de escoger principios de justicia que sean aplicables a la estructura básica de la sociedad; (4) las partes se presentan en el proceso de hacer esta elección invocando razones apropiadas (el velo de ignorancia les impide invocar razones inapropiadas); y (5) las partes se presentan con el propósito de hacer el mayor esfuerzo en beneficio de las personas cuyos intereses básicos representan (Rawls, 2001, 43-44). Para comprender las implicaciones prácticas de lo anteriormente expuesto es importante hacer cinco aclaraciones fundamentales.

En primer lugar, los principios de justicia guardan entre sí un orden de “prioridad lexicográfica”, el cual establece que el primer principio tiene prioridad normativa sobre el segundo y, a su vez, la primera parte del segundo principio tiene primacía sobre la segunda. Por ejemplo, no se justifica una redistribución del ingreso que perjudique las libertades básicas de las personas, ni tampoco ideales perfeccionistas de justicia que favorezcan determinadas concepciones del bien y que se conviertan en principios de justicia o en parte de su contenido.

En segundo lugar, los principios de justicia serán elegidos cuando las partes en la posición original se sujeten a ciertas restricciones que impone el velo de ignorancia. Tras ese velo, las partes deberán ignorar: (1) la posición social que ocuparán en la sociedad; (2) sus talentos naturales; (3) el modo en que operará el azar social sobre ellos; y (4) su concepción del bien, es decir, sus creencias respecto al mejor modo de orientar sus vidas. Respecto de este último punto se puede decir que, para Rawls, lo verdaderamente importante es la libertad de los individuos para escoger sus propias concepciones del bien, y no determinadas concepciones del bien, de modo que “...al concebir la justicia, lo que debe importar es la libertad de las personas para elegir y cambiar por sí mismas sus ideas, cualesquiera que sean” (Mulhall y Swift, 1996, 37). Rawls da prioridad a lo justo sobre lo bueno porque, como señala, las concepciones del bien pueden variar, incluso pueden ser inconmensurables entre sí, mientras que la justicia no

está sujeta a regateos y exige unos principios comunes y unos modos similares de aplicarlos (Rawls, 1979: 405-406).

En tercer lugar, las partes deben alcanzar un acuerdo sobre los principios de justicia en circunstancias equitativas, y por eso ningún individuo debe conocer el poder de negociación que tendrá en la sociedad real. De este modo, el velo de la ignorancia cumple la función de eliminar las distorsiones en la determinación de los principios que los talentos naturales, la desigual posición social y las diferentes concepciones del bien son capaces de generar. El propósito de estas restricciones es permitir al razonamiento moral abstraerse de las condiciones efectivas o empíricas de desigualdad o libertades defectuosamente distribuidas y que los individuos en la posición original se encuentren en igualdad —en tanto que personas morales— para escoger los principios de justicia. (Rawls, 1979: 31).

En cuarto lugar, los principios de justicia definen un modo diferenciado de distribuir los bienes sociales primarios, a saber: (1) derechos y libertades básicos; (2) libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; (3) los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad; (4) ingresos y riquezas; y (5) las bases sociales del autorrespeto (la facultad de auto-otorgarse valor como personas) (Rawls, 1979: 91-92). Para Rawls, la forma en que estos bienes se distribuyen (a través de la estructura básica de la sociedad) determina un índice, el cuál, al ser evaluado por los dos principios de justicia, resulta adecuado. Los bienes sociales primarios, a diferencia de los bienes naturales —la salud, la inteligencia, etc.— no se distribuyen con arreglo a una “lotería natural”, sino según un esquema sujeto a principios de justicia consensuados. Así, aunque las libertades básicas y las oportunidades habrán de distribuirse por igual, dado que “todos los ciudadanos de una sociedad bien ordenada tienen las mismas libertades básicas y gozan de una equitativa igualdad de oportunidades”, se tolera que los bienes como poderes, prerrogativas, ingreso y riqueza estén sujetos a una distribución desigual —razonable— en tanto tal desigualdad pueda mejorar las expectativas de aquellos sectores menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1999: 266-267).

Finalmente se debe aclarar que, para Rawls, los bienes primarios son los recursos que los individuos, como agentes racionales en la posición original, desean más por exceso que por defecto, y ello como consecuencia de su instrumentalidad para cumplir la consecución de los distintos planes de vida de cada individuo (Pereyra, 2003). Así, los bienes primarios son condiciones y medios universalmente necesarios "...para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente, y ejerzan plenamente sus facultades morales, y puedan promover sus concepciones específicas del bien" (Rawls, 2002: 90).

Rawls ubica su postura en una sociedad democrática y cooperativa, en donde dichos bienes son requisitos y no simples deseos que cualquier hombre puede tener. Por tanto, Rawls plantea una concepción eminentemente política en la determinación de dichos requisitos, ya que éstos son pensados para ciudadanos libres e iguales.

La teoría rawlsiana, como toda teoría liberal contemporánea, contiene el compromiso con la libertad individual, estipulada en el primer principio de justicia, principio prioritario en el ya referido orden lexicográfico; también señala la importancia de la neutralidad estatal frente a las diferentes concepciones del bien, y contiene la creencia en la igualdad de oportunidades y en la distribución de los recursos por medio de la estructura básica de la sociedad (Mulhall y Swift, 1996: 19). Sin embargo, la crítica comunitarista se centra en los primeros dos puntos —la libertad individual en dicha teoría y la idea de neutralidad— resaltando que la pertenencia a una comunidad define el tipo de elecciones que los individuos realizan o pueden realizar.

Las principales diferencias que los comunitaristas han señalado frente al modelo liberal rawlsiano han sido resumidas por Stephen Mulhall y Adam Swift (1996) en cinco ideas: 1) la concepción de persona que defiende el liberalismo, 2) el individualismo asocial, 3) la pretensión liberal de universalidad, 4) el subjetivismo u objetivismo que el liberalismo otorga a las elecciones individuales y

5) la neutralidad que defiende el liberalismo frente a las diferentes concepciones del bien.<sup>7</sup>

La primera de las críticas comunitaristas discute la concepción de persona que el liberalismo defiende. Como se ha dicho, en la posición original rawlsiana las personas están despojadas de sus concepciones del bien y desconocen cómo deben orientarse para perseguir una determinada concepción de vida buena. Los individuos, así, se encuentran despojados de todo vínculo o atributo social y son libres para revisar, elaborar y cambiar sus valores o concepciones; de ahí que el comunitarismo ponga en cuestión la concepción de persona que el liberalismo defiende. Para Taylor, por ejemplo, la identidad de los individuos está marcada por su pertenencia a determinados grupos, depende de las relaciones con los demás y de sus propias concepciones del bien (Taylor, 1993: 55). Así, el problema de la teoría de Rawls es que concede prioridad a la libertad individual de elección, descuidando otros aspectos que condicionan o pueden condicionar dichas elecciones (Mulhall y Swift, 1996: 42). Para Taylor, por ejemplo, la identidad se define a partir del conocimiento de dónde se halle uno ubicado, de modo que “...las muy diferentes comprensiones del bien que observamos en diferentes culturas son correlativas a los diferentes lenguajes desarrollados en dichas culturas” (Taylor, 1996: 107).

Michael Sandel, por su parte, sostiene que la teoría rawlsiana presenta un sujeto no corporeizado –un agente racional que puede hacer elecciones y se diferencia de su entorno—, un sujeto cuya identidad está dada con anterioridad a cualquiera de sus fines o atributos y dista mucho de representar a los seres humanos reales (Sandel, 2000: 36-37, 78). Para Sandel, así, el sujeto rawlsiano es un yo noumenal y no empírico, el cuál no se relaciona ni con sus fines, ni con otros sujetos, salvo por la voluntad que ese sujeto posee con respecto a los objetos que decide elegir (Sandel, 2000: 77-78, 83). Contrario a la posición de Rawls, Sandel sostiene que los individuos no hacen elecciones totalmente autónomas sobre sus fines, sino que los descubren a partir de las prácticas y valores de los grupos de

---

<sup>7</sup> En la siguiente argumentación parto de las ideas centrales de Mulhall y Swift (1996), y de Gargarella (1999).

los que forman parte. Bajo este tamiz, lo que importa para Sandel no son tanto las condiciones de elección como las condiciones del autoconocimiento, el descubrir mediante la reflexión, la identidad y los fines de sí mismo (Sandel, 2000: 40).

De forma muy similar, Alasdair MacIntyre sostiene que el concepto de persona que presenta *la Teoría de la Justicia* es un yo emotivista, un sujeto ahistórico, asocial y decisionista despojado de sus características sociales. El emotivismo describe al hombre moderno, cuyos fines son anteriores a cualquier fin compartido. Dicho concepto describe a un hombre que realiza sus funciones y se dirige hacia sus fines utilizando a otros hombres y a su entorno como medios y no como fines (MacIntyre, 1984). De acuerdo con ello, el yo emotivista rawlsiano representaría un intento fallido por mostrar a un hombre moralmente racional, que fracasa porque pasa por alto el hecho de que la racionalidad moral de los hombres se forma sólo a partir de unas circunstancias sociales determinadas, una cultura y una historia (MacIntyre, 1984: 16-35).

La segunda crítica a la teoría rawlsiana señala que el liberalismo tiene una idea errónea sobre la relación del individuo y su comunidad: el individualismo asocial. Por un lado, la crítica comunitarista sostiene que la sociedad no puede ser el resultado de la negociación entre intereses individuales preestablecidos (un contrato que supone que los individuos se forman con anterioridad a la sociedad). Por otro lado, la postura comunitarista discute el concepto que el liberalismo promueve sobre la relación entre el individuo y su comunidad, a partir de la cual la sociedad surge del producto de la cooperación entre particulares con fines privados y predeterminados al margen de dicha sociedad.

Sandel sostiene que la independencia del individuo con respecto a su comunidad es sólo una ficción liberal, porque “interpreta mal la naturaleza fundamentalmente social del hombre...”, porque considera que somos seres condicionados de principio a fin. Y para este autor, no puede haber “... ningún punto de excepción, ni ningún sujeto trascendental capaz de ubicarse fuera de la sociedad o fuera de la experiencia” (Sandel, 2000: 26). Para Sandel, así, la idea rawlsiana sobre la relación entre el individuo y su comunidad descarta las formas

de autocomprensión intersubjetivas y excluye la posibilidad de que los fines comunes definan la identidad y elecciones de los individuos (Sandel, 2000: 86).

Por su parte, MacIntyre señala que los hombres se encuentran vinculados constitutivamente a su comunidad, y este vínculo delimita cualquier concepción del bien que se pretenda alcanzar. Los bienes humanos son la proyección de matrices sociales —lo mismo se podría decir, por ejemplo de la aparición de los derechos civiles y políticos— que necesariamente tienen su origen en un marco histórico y social. Con esta tesis, MacIntyre rechaza la postura rawlsiana que presenta a un individuo cuyos fines son anteriores a todo vínculo social y señala la importancia de una comunidad cuyos bienes, al mismo tiempo que son compartidos, también delimitan los intereses de los miembros de dicha comunidad (1984: 232-233). Para MacIntyre, la forma liberal de entender la relación entre el individuo y su comunidad excluye otras formas (por ejemplo, las formas comunitarias), además de que desconoce cómo los individuos construyen sus concepciones del bien a partir de la sociedad en la que viven.

La tercera crítica tiene que ver con las pretensiones de universalidad que encierra o pretende encerrar la teoría rawlsiana y la posibilidad de que dicha teoría admita otras formas de organización social y otros esquemas de justicia, que puedan ser apropiadas e igualmente justas. Por ejemplo, Sandel cuestiona si la libertad de elección sobre una determinada concepción del bien —que los individuos poseen para orientar sus vidas— surge sólo a partir de una sociedad liberal y es inherente sólo a esta cultura, o si toda persona se interesa por este tipo de elecciones con independencia de su entorno cultural.

Para Walzer, la particularidad de cada sociedad debe ser tomada en cuenta para decidir su forma de organización política. Esta idea disputa lo que sostiene Rawls en el sentido de distribuir igualitariamente bienes primarios. Para Walzer, los significados de los bienes cuyos principios distributivos ha de establecer toda teoría de la justicia no pueden captarse fuera de los contextos sociales específicos y extremadamente diversos donde se producen, se encuentran y se utilizan. Como sus significados son sociales, los bienes por los que se debe interesar la justicia son bienes sociales; en consecuencia, ha de considerarse que tanto la elaboración

de una teoría política como el concepto mismo de justicia social se halla enmarcado socialmente (Walzer, 2001: 21-24). Walzer introduce así la idea de “igualdad compleja”, consistente en que cada bien debe distribuirse de acuerdo con su propio significado y al interior de su propia esfera; esto se contrapone con una idea de “igualdad simple”, según la cual, lo que la justicia requiere es la mejor distribución de algún bien determinado. Al reconocer el distinto significado que tienen bienes diferentes, se comprende cómo han de distribuirse dichos bienes, quiénes tienen la obligación de hacerlo y por qué razones. Además, para Walzer, la interpretación de significados diferentes o acuerdos compartidos en una sociedad debe concebirse como una obra colectiva, una tarea en la que interviene toda la sociedad. Para Walzer, diferentes bienes sociales deben ser distribuidos por diferentes razones, de acuerdo con procedimientos diferentes, por agentes diferentes; y todas estas disparidades derivan de distintos entendimientos de los mismos bienes sociales como el producto del particularismo histórico y cultural (Walzer, 2001: 19). De este modo, Walzer señala que la teoría liberal de la justicia puede ser apropiada sólo para un determinado tipo de sociedad: la sociedad liberal.

Para Sandel, en una sociedad donde no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, la insistencia en la aplicación de ciertas reglas de justicia puede resultar no sólo una tarea inútil, sino también una tarea contraproducente en relación con los lazos sociales aún vigentes. A Sandel le interesa señalar las dificultades de sostener el tipo de redistribución igualitaria favorecida por Rawls, en una sociedad cuyos miembros carecen de un sentido fuerte de comunidad. El comunitarismo de Sandel presenta una concepción del “yo” que no considera a éste previamente individualizado. El “yo” liberal tiene una integridad que se da antes e independientemente de su elección de fines, y por ello es incapaz de entablar vínculos con esos fines que constituyen parcial o totalmente su identidad.

Por su parte, Taylor defiende que toda concepción adecuada de la moral, del razonamiento práctico y de la persona ha de recurrir a marcos cualitativos que sólo pueden instaurarse, mantenerse y adquirirse perteneciendo a una comunidad lingüística. Si los seres humanos son animales que se autointerpretan y los

lenguajes que necesitan para tales autointerpretaciones son esencialmente fenómenos sociales, entonces la comunidad es un requisito estructural de la acción humana, incluyendo la acción moral (Taylor, 1996: 107).

La cuarta crítica comunitarista señala que la razón de excluir las diferentes concepciones del bien en la posición original rawlsiana, reside en que el liberalismo es escéptico con respecto a los juicios subjetivos de los individuos. En la teoría de Rawls, los individuos son libres para realizar sus propias elecciones acerca de cómo han de orientar sus vidas, los individuos por medio de la razón han de distinguir entre las concepciones del bien que sean más valiosas. Bajo esta premisa ¿se puede afirmar que los liberales buscan la objetividad en las decisiones?, ¿el liberalismo es escéptico respecto de la racionalidad y objetividad de los juicios de valor?, o es más bien que el liberalismo se basa en un subjetivismo restringido para la toma de decisiones. Taylor señala que, del rechazo de las diferentes concepciones del bien en la posición original rawlsiana, no se sigue que el Estado liberal devenga en un árbitro imparcial, ya que el liberalismo defiende su propia concepción del bien, al mantener intacto el compromiso con la igualdad y la justicia, bienes que no necesariamente han de ser compatibles en todas las situaciones y en todas las culturas (Taylor, 1996). Taylor señala que “el liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros” (Taylor, 1993: 92).

La última de las críticas apunta contra la idea liberal de que el Estado debe ser neutral frente a las distintas concepciones del bien, es decir, que el Estado no deba establecer la base moral con la que los individuos han de conducir sus vidas, y por lo tanto no deba favorecer una forma de vida a costa de otras. Lo que se discute es la idea de que el Estado sea antiperfeccionista y no adopte ninguna opinión sustantiva acerca de los fines de la vida buena (Taylor, 1993: 87). La crítica comunitarista parte de la suposición de que algunas concepciones del bien se articulan a las concepciones de toda una comunidad política, de lo cual emerge la pregunta respecto a si dicha comunidad política tendría que ser perfeccionista.

Para Taylor, el problema no sólo radica en esta cuestión, también en el hecho de que, aún cuando el liberalismo promueve la neutralidad del Estado, el liberalismo “es también un credo combatiente” (Taylor, 1993: 93). El Estado liberal no es neutral en todos los aspectos, ya que su principal función es salvaguardar los derechos individuales y la justicia social. De esta forma, la pretendida neutralidad no es tal ya que, al defender ciertos derechos, el Estado también favorece determinadas formas de vida. “Lo justo tiene prioridad sobre lo bueno en el sentido de que los derechos que ha de proteger el Estado prevalecen sobre concepciones del bien que los individuos pueden elegir y se imponen a éstas” (Mulhall y Swift, 1996: 63). Para los comunitaristas, la defensa liberal de ciertos derechos primordiales puede impedir que otro tipo de reclamos tengan éxito frente a ciertos intereses particulares. Además, la neutralidad estatal puede conducir a que desaparezcan ciertas formas de vida valiosas que necesitarían de su protección. Por ejemplo, Sandel señala en este sentido que la lista de bienes primarios presentada por Rawls puede no ser igualmente valorada o necesaria para la consecución de todos los estilos o planes de vida (Sandel, 2000: 46).

Taylor critica que el liberalismo rawlsiano privilegie lo justo sobre lo bueno. En primer lugar, porque dicha prioridad no respeta la particularidad cultural de una comunidad en la forma de concebir sus bienes; y en segundo lugar, porque una determinada concepción del bien no puede ser juzgada a través de ciertos bienes de orden superior como la justicia o la equidad (Taylor, 1996: 80-83). Lo anterior permite —tanto a Taylor como a Sandel— discutir el liberalismo rawlsiano como una teoría que defiende una noción de justicia que depende de una teoría “tenue” del bien. Dichos autores argumentan que, si se exponen las razones con base en las cuales se acepta la prioridad de lo justo, se descubrirá que esta noción implica una percepción muy sustantiva del bien en la que se conjugan una serie de distinciones cualitativas, con una determinada concepción de la naturaleza humana (Taylor, 1996: 105).

Esta crítica sostiene que el liberalismo de Rawls no puede ser neutral, como pretende serlo, entre concepciones rivales del bien, pues la prioridad absoluta que se atribuye a lo justo sobre lo bueno revela que Rawls concede primacía al valor

de la libertad autodeterminante y refleja el hecho de que la autonomía es el *hiperbien* rawlsiano. Y basarse en un *hiperbien* no constituye el punto débil de ninguna teoría moral sino una necesidad.

Taylor admite que el hiperbien liberal tiene muchos atractivos pero, de acuerdo con sus argumentos sobre la naturaleza de la valoración y del debate moral, señala a su vez que los liberales se engañan a sí mismos cuando tratan de defender sus valores, pretendiendo que –a diferencia de sus detractores– utilizan un número mínimo de supuestos valorativos sobre la vida buena del hombre y sobre la naturaleza humana. Eliminar las cuestiones cualitativas bajo el supuesto de no utilizar una determinada concepción del bien –cuando en realidad se le usa– “distorsiona nuestra actitud deliberativa y traza una rígida barrera entre lo moral y lo no moral” (Taylor, 1996: 114).

Pues bien, en gran medida como un intento de ajustar sus planteos de cara a este tipo de cuestionamientos es que, en el *Liberalismo Político*, la cuestión del “pluralismo” y de la diversidad de visiones comprensivas pasan a ocupar un lugar central. Si en lo que se conoce como “el primer Rawls” la preocupación central era la determinación de las condiciones que definen a una “sociedad bien ordenada”, en su última etapa se manifestará como central la consideración del problema de la estabilidad política en el contexto de sociedades con heterogéneas concepciones del mundo, dentro de las cuales, reconoce Rawls, la concepción liberal constituiría sólo una más. En sus palabras: “Una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, filosóficas o morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general” (Rawls, 1993: 12).

Es así como, en definitiva, y tomando en cuenta las múltiples críticas contra su teoría de la justicia, la última etapa de Rawls bien puede ser definida como una etapa en la cual los problemas relacionados con la relación entre universalismo y particularismo, entre homogeneidad y heterogeneidad, entre liberalismo y pluralismo, adquieren una relevancia central. Más allá de los juicios que podamos

emitir en torno a ello lo cierto es que, en gran medida, la teoría de la justicia de Rawls puede ser vista como una ilustración de la historia misma del liberalismo, una historia que va desde el universalismo pleno y cabal hasta el reconocimiento de los problemas que, desde la trinchera comunitarista por ejemplo, han advertido de las limitaciones que dicho universalismo presenta.

### *2-1. Implicaciones del debate en la defensa de los derechos de las minorías*

En esta primera etapa del debate se asume que la postura comunitarista constituye la defensa de la vida en común y de los compromisos colectivos del individuo (Colom, 1998: 174): De ahí que esta postura sirviera de base para la ulterior defensa de los derechos de los grupos minoritarios, que aparentemente mantienen dichos compromisos colectivos y no han sucumbido frente al individualismo liberal. Por su parte, la postura liberal igualitaria se considera contraria a dicha defensa, o al reclamo de la protección de dichas minorías con fuertes lazos comunitarios, en tanto su compromiso se centra en la libertad individual.

Las críticas comunitaristas hacia el liberalismo igualitario tuvieron diferentes resultados. Uno de ellos fue la reducción epistémica de la teoría de la justicia, la cual se transformó en una teoría política aplicable sólo a un tipo de sociedad (la liberal) y libre de pretensiones universales. En un texto posterior, *El Liberalismo político* (1993), Rawls señala que su concepción política de la justicia está diseñada para ser una concepción públicamente justificada al interior de una sociedad que se constituye por el hecho del pluralismo razonable, es decir, por individuos que defienden diversas doctrinas comprensivas pero pueden compartir los principios de justicia. Dicha concepción política de la justicia se legitima por medio de la razón pública y un consenso entrecruzado o transpuesto que es neutral frente a cualquier doctrina comprensiva y está sujeto a las características de cualquier cultura democrática (Rawls, 1993). Este consenso tiene como objetivo principal mostrar que, aún en un contexto de pluralismo social (razonable), es posible acordar una concepción de la justicia. Para ello, Rawls sostiene que es

posible superar los desacuerdos razonables e identificar las bases *mínimas* para lograr un consenso moral lo suficientemente *amplio* —como para abarcar los principios de justicia— y *profundo* —como para incluir las concepciones normativas de la persona y de la sociedad. En este contexto, aún cuando los ciudadanos de una sociedad bien ordenada puedan tener visiones de mundo contrapuestas, pueden defender una concepción política de la justicia desde el interior de sus propias doctrinas comprensivas. En el consenso entrecruzado cada una de las doctrinas comprensivas termina aceptando la justicia liberal desde su propia concepción. En suma, el liberalismo político deja que cada doctrina decida el modo como esa concepción política de la justicia se relaciona con su propia concepción del bien (Rawls, 1993: 133-168).

En general, las críticas comunitaristas no significaron grandes transformaciones a la concepción rawlsiana de la justicia. Rawls defiende la neutralidad del Estado frente a las distintas doctrinas comprensivas y niega la posibilidad de que una determinada sociedad política pueda ser guiada por alguna de estas doctrinas —ya sea ésta religiosa, moral o filosófica— en tanto su finalidad es la de proteger las libertades básicas y evitar el monopolio del poder del Estado. Lo anterior no significa que, para el liberalismo, los valores comunitarios no sean esenciales ni que las comunidades no puedan estar guiadas por doctrinas comprensivas completas y perseguir fines compartidos. Lo que Rawls quiere dejar claro es que no es lo mismo una comunidad —que puede estar guiada por una determinada concepción del bien— que una sociedad política, que puede guiarse por los principios de justicia más no por ideales perfeccionistas (Rawls, 1993: 146, np 13).

En suma, la posición liberal igualitaria no es tolerante con la desviación de los principios universales de libertad e igualdad entre todos los individuos. Por lo tanto, esta postura no comparte las demandas colectivas de derechos para las minorías y trata de excluir las diferencias o dejarlas en el ámbito privado. La pluralidad que el liberalismo defiende es la pluralidad de opiniones y doctrinas comprensivas, no la pluralidad étnica o cultural. Para el liberalismo, las diferencias culturales no constituyen un bien social que tenga que ser protegido o valorado de

manera especial, pues el individuo es normativamente anterior a la comunidad, y debe ser libre para decidir la manera de conducción de su vida, de modo que los derechos individuales deben ser anteriores a los derechos de cualquier colectividad.

Aún cuando la discusión entre liberales y comunitaristas sirvió de base para la segunda etapa sobre la defensa de los derechos de los grupos minoritarios, los nuevos planteamientos, como los multiculturales, se alejaron de la postura comunitarista. Por ejemplo, para un multiculturalista destacado como Kymlicka, la protección de los derechos de las minorías desde la postura comunitarista cae en un mal entendido, pues se cree que los derechos representarían "...la defensa de los grupos minoritarios cohesionados y de mentalidad comunal frente a la intrusión del individualismo liberal" (Kymlicka, 2003: 32). Tomar esta postura implica considerar que los reclamos de las minorías son reclamos antiliberales, cuando la mayoría de los grupos tienden a compartir la mayoría de los principios liberales y no desean permanecer al margen de la sociedad de la que forman parte. Por ejemplo, esto se demuestra en el caso de los grupos inmigrantes, los cuáles buscan su inclusión y participación en las sociedades liberales democráticas en las que se encuentran. En el caso de las minorías nacionales también esto se demuestra si, por ejemplo, se piensa en los quebequenses, flamencos y catalanes. Aun asumiendo que estos grupos nacionales puedan tener como objetivo la secesión, no menos cierto es el hecho que lo hacen para crear su propia sociedad democrática liberal. Kymlicka no niega que puede haber excepciones de grupos que puedan catalogarse como comunitaristas, pero ellos constituirían una excepción y no la regla (Kymlicka, 2003: 33-34).

Es de esta manera, en definitiva, como el enfoque multiculturalista de Kymlicka ha logrado transformar el debate filosófico en torno a la defensa de los derechos de las minorías en el seno de las naciones democráticas- liberales.

Ahora bien, otras propuestas, como la de Sandel o MacIntyre, dejaron al descubierto la cuestión del relativismo cultural al negar la permeabilidad entre culturas e individuos al interior de las sociedades, al no considerar que los individuos puedan revisar radicalmente sus fines o concepciones del bien ni que

los hombres puedan distanciarse de su entorno para cuestionarlo y redefinirlo. Y es que, desde una postura comunitarista, se puede ver a las minorías etnoculturales como colectividades aisladas o marginales a las transformaciones sociales o políticas al interior de los Estados de los que son parte. Este enfoque no logra ver que la diversidad crea diversidad y que los grupos minoritarios no conforman comunidades homogéneas y aisladas. Parece, a final de cuentas, que el ideal comunitarista es un malentendido, ya que al interior de los grupos se encuentran los mismos problemas de cualquier grupo humano: existe diversidad económica, social y religiosa, y se enfrentan, rara vez de manera sólo pacífica, proyectos políticos e intereses personales y de grupo contrapuestos.

### *3. LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS EN UN MARCO LIBERAL: MULTICULTURALISMO O POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO*

La segunda fase de la discusión en torno a la defensa de los derechos de las minorías etnoculturales pronto dejó atrás el debate ontológico librado entre liberales y comunitaristas, para convertirse en una discusión enfocada a los problemas originados por la diversidad cultural existente al interior de los Estados democráticos (Gargarella, 1999: 141). De este modo, los subsiguientes estudios se vincularon con el multiculturalismo, vertiente teórica del liberalismo que gira en torno a los intentos de ajustar o modificar la propia teoría liberal para responder a los problemas que plantea la natural y creciente heterogeneidad de las sociedades, los movimientos políticos de carácter étnico y la relación entre distintos grupos y culturas al interior de un mismo Estado.

Pese a que el multiculturalismo liberal comparte algunas de las críticas que el comunitarismo había sostenido frente a la teoría liberal —en particular las dirigidas contra la supuesta neutralidad o inactividad estatal frente a la diversidad cultural, y contra el compromiso liberal con la postura individualista—, el multiculturalismo parte del supuesto de que las minorías etnoculturales no son comunidades aisladas que difieren de los supuestos liberales, sino comunidades que desean participar en alguna medida, o acomodarse en igualdad de

oportunidades políticas, económicas y culturales al interior de las sociedades mayoritarias que las comprenden. Lo anterior lleva a los defensores de los derechos de las minorías a replantear “la suposición de que los principios liberales son intrínsecamente incompatibles con las demandas de los derechos de las minorías” (Kymlicka: 2002, 29). Por ejemplo, Kymlicka sostiene, desde una terminología rawlsiana, que el acceso a una cultura puede ser catalogada como un bien primario, ya que es necesaria al proporcionar una base para las elecciones individuales y sirve de contexto para cualquier concepción del bien que se elija (Kymlicka, 1989). En el mismo orden de ideas, Walzer considera que “...el bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia en alguna comunidad humana. Y lo que hagamos respecto a la pertenencia estructurará toda otra opción distributiva...” (Walzer, 2001: 44).

Por su parte, Taylor sostiene que el reconocimiento de las diferentes culturas se vuelve necesario porque éste puede explicar el desarrollo moral de los individuos. Taylor plantea que el reconocimiento y la identidad se encuentran estrechamente unidos: La identidad surge de la autointerpretación del individuo sobre sí mismo, sobre lo que es y lo que lo caracteriza como ser humano, y parte de dicha autointerpretación se define mediante el reconocimiento, de modo que la falta de éste puede constituir una forma de opresión que constriñe a los individuos o a los grupos y los condena a un modo de ser que no es auténtico. Para Taylor, así, la identidad se define en un proceso dialógico entre los hombres y las cosas que les proveen significados. La identidad no surge a partir de una elección, sino de un descubrimiento interno y a través de las relaciones con los demás, y de ahí la importancia del reconocimiento (Taylor, 1993: 43-55). Desde el punto de vista de Taylor, en la actualidad, esta demanda de reconocimiento se ha hecho explícita y exige que se reconozca el igual valor de las diferentes culturas desafiando la ceguera liberal a la diferencia (Taylor, 1993: 95).

El multiculturalismo tiene como finalidad redefinir la exigencia de no discriminación, haciendo de las diferencias —a través de los derechos en función de grupo— la base para un trato diferencial sustentado en la dignidad, principio ya establecido por la política del respeto igualitario. En este sentido es que Taylor

sostiene que la concesión de ciertos derechos o exenciones a determinados grupos sociales puede ser justificada en términos normativos (Taylor, 1997). En esta segunda fase del debate, Taylor mantiene su crítica hacia el liberalismo igualitario porque, desde su punto de vista, niega la identidad “cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo” (Taylor, 1993: 67). Para este autor, los principios liberales, supuestamente neutrales y ciegos a la diferencia, son en realidad una cultura hegemónica que en el mejor de los casos sólo puede otorgar un reconocimiento limitado a las diferencias culturales (Taylor, 1993: 95).

Para demostrar hasta que punto el liberalismo puede dar cabida a ciertos derechos en función de grupo, Kymlicka (1996) hace la distinción entre dos tipos de reivindicaciones que los grupos minoritarios podrían demandar: las que conforman *restricciones internas* y tienen la finalidad de limitar a los miembros del grupo a apartarse de éste y de sus costumbres; y las reivindicaciones vistas como *protecciones externas*, o cómo límites impuestos o autoimpuestos a la sociedad mayoritaria para proteger a los grupos minoritarios. De acuerdo con esta distinción, se sostiene que si bien el liberalismo no estaría de acuerdo en conceder restricciones internas —en tanto la libertad del individuo es superior a otro tipo de derechos—, sí podría conceder protecciones externas, las cuales serían vistas como extensiones o complementos de los derechos individuales (por ejemplo, el derecho a que los grupos puedan comunicarse en su propia lengua, o la garantía de una representación política grupal). Lo que Kymlicka desea demostrar con esta distinción, es que los derechos de las minorías pueden ser un complemento de los principios tradicionales de los derechos humanos subsumiendo los primeros a los principios de libertad individual, democracia y justicia social (Kymlicka, 1996: 18-19). El problema normativo que se presenta es, entonces, el de demostrar, primero, que los derechos en función de grupo —defendidos por razones culturales— son moralmente defendibles y, segundo, las circunstancias bajo las que pueden serlo.

De este modo arribamos a la pregunta en torno a qué grupos se les deberían garantizar dichas protecciones y bajo qué justificación. La respuesta de

autores como Will Kymlicka e Iris Marion Young curiosamente recurre a argumentos sostenidos por el propio Rawls. De acuerdo a su postura, “la justicia exige remover o compensar las desventajas no merecidas o moralmente arbitrarias, particularmente si ellas resultan profundas y abarcativas y están presentes desde el momento del nacimiento” (citado en Gargarella, 1999: 151). Para Kymlicka, así, el establecimiento de ciertos derechos diferenciados a favor de ciertos grupos puede promover que dichas minorías tengan la misma capacidad y oportunidades para vivir y desarrollarse bajo su propia cultura. Este trato diferencial es deseable sobre todo en los casos de grupos oprimidos, discriminados y que históricamente han estado dominados, y que requieren de medios institucionales para su reconocimiento explícito (Young; 1990: 144-145 y 183-191).

Como se puede apreciar, al mismo tiempo que el multiculturalismo hace uso de los supuestos del liberalismo igualitario, promoviendo la justicia e igualdad de oportunidades ahora entre grupos y no sólo entre individuos (Young, 1990; Kymlicka, 1996), también resalta el igual valor de las diferentes culturas (Taylor, 1993: 95) e intenta hacer suyo el lenguaje de los derechos humanos.

Pero, por un lado, el problema de la argumentación multicultural es que otorga a la etnicidad y a la cultura una dimensión política buscando la legitimidad de los derechos diferenciados, pero para ello hipostasía “la cultura como variable independiente de otras circunstancias de carácter social” (Colom, 1998: 116). De este modo, la propuesta multiculturalista puede implicar una visión reduccionista de lo político y conducir, con base en las diferencias, a una nueva ceguera.

Aún cuando el lenguaje de la identidad interpela al liberalismo a través de sus propios argumentos, el cuerpo normativo del liberalismo no permite hacer de las diferencias étnicas o culturales la base para un tratamiento diferencial en el ámbito público. Lo anterior no equivale a decir que el liberalismo no valore positivamente la diversidad y el disenso —de hecho, liberales como Giovanni Sartori consideran que dichos elementos son compatibles con el orden público (Sartori, 1997: 33) — en la medida, claro está, de que no interfieran en el modo en que los individuos deciden su modo de vida. La diversidad que el liberalismo

defiende no es la pluralidad cultural fundada en el reconocimiento de la identidad y la especificidad cultural sino, por ejemplo, las diferencias de opiniones, creencias e intereses que son característicos de la sociedad civil, que pueden vincularse al concepto participativo de la democracia, y que son encausadas en el modelo liberal a través de la división de poderes, las instituciones democráticas, los mecanismos de representación y la igualdad frente a la ley (Colom, 1998: 118).

Para sintetizar de manera esquemática los argumentos aquí presentados, la postura liberal y la propuesta multicultural pueden ilustrarse en el siguiente esquema.

#### Diferencias entre el Liberalismo y el Multiculturalismo

Liberalismo igualitario	Multiculturalismo
Paradigma de la igualdad, derechos individuales	Paradigma de la diferencia, derechos colectivos
Las diferencias en la esfera privada	Las diferencias en la esfera pública
La asimilación cultural	Integración y acomodo del pluralismo cultural
La defensa de un nacionalismo de Estado, universal y homogeneizador	La convivencia de distintas naciones al interior de los Estados

Elaboración propia, con base en Requejo y Zapata (2002: 94).

El liberalismo igualitario insiste en la neutralidad del Estado y en su compromiso de garantizar a todos los individuos los mismos derechos. Las diferencias etnoculturales no deben marcar distinciones en la definición de políticas públicas —de lo contrario se estaría discriminando al grupo mayoritario al conceder exenciones a determinados grupos— o en la definición de derechos, en tanto que los derechos son instrumentos jurídicos para salvaguardar los intereses de las personas físicas, no los intereses de los grupos minoritarios. De este modo, las diferencias culturales deben permanecer en el ámbito privado y los grupos asimilados a la cultura mayoritaria.

Para los multiculturalistas liberales, en tanto, la protección de los derechos individuales (civiles y políticos) es necesaria pero no siempre suficiente, sobre todo en aquellos casos en que los grupos minoritarios reclaman alguna forma de reconocimiento público. Kymlicka señala que la neutralidad del Estado frente a las diferentes concepciones de la vida buena no excluye su papel de garante de las culturas de los grupos que se encuentran amenazados. Así, sostiene que en la medida en que los individuos pertenecen a un grupo, pueden adquirir derechos específicos en función de ello, tales como: 1) derechos de autogobierno, 2) derechos poliétnicos, y 3) derechos especiales de representación (Kymlicka; 2003). Para un multiculturalista como Kymlicka, la implementación de derechos en función de grupo requiere así del reconocimiento de las diferencias culturales, “no en lugar de la libertad individual, sino más bien como apoyo y precondition de esta libertad” (Kymlicka; 2002: 30). Los derechos de las minorías serían algo así como la respuesta fáctica frente a los reclamos de los grupos que han sufrido perjuicios a lo largo de la historia. Dicha respuesta estaría respaldada por la noción moral de justicia y aseguraría la igualdad por medio de medidas compensatorias para resarcir daños y perjuicios inmerecidos.

Pues bien, y frente a estos desarrollos de la propuesta multiculturalista, me interesaría dar cuenta de lo que considero una crítica altamente atendible a las capacidades de articulación de dicha propuesta con los principios liberales. Concretamente, me refiero a la crítica desarrollada por Francisco Colom, quien plantea que, si bien es cierto que la protección de las minorías puede ser moralmente defendible, el problema es que el multiculturalismo no argumenta dicha defensa en las coordenadas correctas. En principio, porque es necesario tener presente que lo que el multiculturalismo reivindica es el derecho a la diferencia y el acceso de los miembros de una determinada minoría a los distintos espacios de poder (Colom, 1998: 10) pero, para justificar estas reivindicaciones, el multiculturalismo confiere a la cultura una naturaleza trascendental de origen kantiano, en la cual la cultura “no sería una opción más sobre la vida buena, sino la condición de posibilidad de toda vida buena”. Así, para legitimarse en el espacio público, el multiculturalismo no tiene más opción que ontologizar las identidades y

la pertenencia a una determinada cultura (Rodríguez Zepeda, 2006: 104). Pero aquí radica su condición de imposibilidad puesto que la identidad y la pertenencia llegan a constituir la condición para la autonomía moral de las personas (Colom, 1998: 129). La cuestión es que la identidad de una persona o de un grupo —si así se le quiere llamar— no es un hecho que se da de una vez y para siempre. La identidad puede ser plural, simultánea e incluso contingente y, si bien es cierto que hay identidades más determinantes que otras y que éstas pueden delinear las elecciones de los individuos, no menos cierto es que no las pueden determinar por completo (Sen, 2000).

En suma, las diferencias culturales o identitarias no pueden constituir, asumiendo esta perspectiva, la base para la consecución de derechos diferenciados en función de grupo bajo los supuestos normativos del liberalismo político y, por tanto, en el marco constitucional de los modernos estados democrático—liberales. En esta misma tesitura Habermas sostiene que:

“...una política del reconocimiento, que debe asegurar una coexistencia en igualdad de derechos de las diferentes subculturas y formas de vida en el interior de la misma comunidad republicana, tiene que arreglárselas sin derechos colectivos ni garantías de supervivencia” (Habermas, 1999: 25).

Pues bien, y aun aceptando lo anteriormente señalado, quedan por resolver los problemas que un criterio universalista genera, o ha generado, en términos de discriminación y exclusión de ciertos individuos o grupos del derecho a tener derechos. ¿Cómo podemos solucionar este dilema, si los modernos estados democrático—liberales se guían por principios normativos que no pueden dar cabida al lenguaje de las identidades?

Retomando los principios de justicia, Colom señala que los derechos de las minorías podrían ser defendibles si se redefinen bajo “el criterio de equidad frente a situaciones estructurales de desventaja”, en tanto que la capacidad de acción social y política de los miembros de un determinado grupo se ve sesgada —aún cuando dichos individuos poseen igualdad de derechos y oportunidades— por su pertenencia a dichos grupos (Colom, 1998: 158). Pero para conocer la capacidad

de acción social y política de los miembros de un grupo, antes que nada, debemos conocer los canales mediante los cuales se puede configurar dicha capacidad. Mi propuesta sería retomar los reclamos de los miembros de estos grupos y solventarlos por medio de políticas de acción afirmativa. Y es que como señalábamos arriba, éste tipo de medidas han constituido la solución liberal frente a la desigualdad frente a los casos de grupos que se encuentran en una situación de desventaja estructural. Se trata de medidas temporales que buscan alcanzar el paradigma de la igualdad por medio de tratos diferenciados que benefician no al grupo como un todo, sino a sus miembros de forma individual.

Este lugar que ocuparían las acciones afirmativas como mecanismo efectivo de solución de las desigualdades y exclusiones generadas en el contexto de las democracias liberales será desarrollado en los capítulos subsiguientes. Por ahora, y para concluir este capítulo, basta con señalar que el hecho de que las democracias liberales modernas se han visto enfrentadas al problema del tratamiento de las diferencias culturales, étnicas y religiosas resulta a estas alturas indesmentible. Que las críticas realizadas desde la perspectiva comunitarista resultan, en una importante medida, pertinentes para la comprensión de las carencias de una forma de comprensión de la política, la ciudadanía y la democracia fundada bajo el axioma universalista de la igualdad, constituye sin lugar a dudas un reto para el *corpus* doctrinario liberal.

Los efectos de este debate han sido fuertemente influyentes en la reconfiguración de la perspectiva liberal. De hecho, doctrinas tales como la teoría de la justicia de Rawls se han conducido por el camino de abrir su preocupación hacia cuestiones que, como el pluralismo, la diferencia y la diversidad de visiones del mundo coexistentes en el marco de las democracias liberales, ocuparon un lugar secundario en las primeras etapas de su desarrollo. Otros teóricos liberales, como Kymlicka, han intentado pensar las posibilidades de una ciudadanía diferenciada sometida al mismo tiempo a los principios del liberalismo político.

En definitiva, igualdad y diferencia, homogeneidad y heterogeneidad, universalismo y particularismo, han pasado a constituirse en binomios centrales a la hora de pensar la producción de órdenes políticos estables e integradores. La

pregunta que queda, sin embargo, es en torno a la ecuación posible de vincular de manera adecuada dichos binomios. En otros términos: la posibilidad de integrar la diferencia sin violar el principio insustituible e irrenunciable de la igualdad ciudadana sostenida por la teoría liberal.

Los capítulos subsiguientes remitirán precisamente a estas cuestiones, guiándonos por la sospecha de que, en muchas ocasiones, la operativización del principio de integración de las diferencias puede resultar una fórmula que, lejos de alcanzar sus objetivos, ponga en cuestión los principios básicos de la vida democrática moderna.

**CAPÍTULO 2**  
**DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA**

## *INTRODUCCIÓN*

En el capítulo anterior decíamos que las demandas de tipo identitario pueden ser discutidas en el contexto de situaciones estructurales de desventaja que limitan la acción política de los miembros de un determinado grupo o la participación de esos miembros de la sociedad en las decisiones públicas. Se trata de situaciones en las que la pertenencia a un grupo etnocultural determina contextos de desventaja entre miembros de una misma sociedad. Si esto es correcto, sería necesario determinar en qué casos ocurren estos contextos de desventaja, y las formas en que se podrían equilibrar o resarcir dichas situaciones.

Lo que me interesa analizar en este capítulo es una de las posibles formas en que dichas situaciones estructurales de desventaja pueden ser reparadas. Me refiero a la ampliación de la participación política de ciudadanos que, por su pertenencia etnocultural, han permanecido excluidos del proceso de toma de decisiones públicas y han carecido de los medios necesarios para tener presencia en el sistema político. En este sentido, nuestra pregunta básica será: ¿que significaría ampliar, o compensar, la participación política de un grupo?

Desde el punto de vista de algunos de los teóricos más destacados del multiculturalismo, como Kymlicka (1996) y Young (1990), la representación política puede ser una medida para resarcir la exclusión de ciertas minorías del proceso de toma de decisiones y, también, puede ser una respuesta para ampliar la participación política de los miembros de grupos minoritarios. Para estos autores, las minorías etnoculturales deben contar con representantes políticos propios en los cuerpos deliberativos para que los grupos excluidos tengan iguales oportunidades para expresar sus opiniones, intereses y perspectivas y, a su vez, para que sus demandas sean incluidas y procesadas como temas en la agenda pública.

Sin embargo, como ya hemos visto, las versiones estándar de justificación de los modernos Estados democrático—liberales se guían por principios que no dan cabida al lenguaje de las identidades, ya que las diferencias culturales no pueden constituir la base para la obtención de derechos diferenciados bajo los supuestos normativos del liberalismo político y del marco jurídico de los Estados

modernos. No obstante, la representación política en función de grupo —al igual que otro tipo de demandas etnoculturales— requiere de un análisis específico, ya que esta medida nos remite a plantear no sólo los límites del liberalismo para canalizar las diferencias culturales o étnicas, sino también nos lleva a discutir las bases de la democracia moderna, así como los supuestos y mecanismos de la representación política.

De acuerdo con lo anterior, antes de examinar los argumentos a favor y en contra de la representación especial en función de grupo y la factibilidad de esta forma de representación en los modernos Estados democráticos—liberales, en el presente capítulo analizaremos, en primer lugar, los supuestos normativos de la democracia representativa con la finalidad de discutir la definición formal de este sistema de gobierno, a la luz de las demandas etnoculturales; en segundo lugar, examinaremos las características de la representación política y las peculiaridades de la representación especial; y finalmente, discutiremos los medios institucionales de representación política moderna, a saber, los partidos políticos y su estatus como únicos grupos autorizados para fungir como mediadores entre las demandas sociales y las respuestas gubernamentales y, por supuesto, como únicos grupos autorizados para competir y acceder a los espacios de representación y deliberación.

## 1. DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

La democracia tuvo su origen histórico en las antiguas *polis* griegas. Se trataba de una forma de gobierno en la que la asamblea del pueblo, o *ekklesia*, constituía el espacio más importante para la deliberación y decisión políticas.<sup>8</sup> La democracia de los griegos se caracterizaba por la participación directa de los ciudadanos en todas las decisiones públicas y era posible gracias a que, por un lado, las

---

<sup>8</sup> Para Aristóteles, sin embargo, la democracia no representaba la mejor forma de gobierno, era un gobierno corrupto y demagógico, producto de la incompetencia de los pobres para gobernarse a sí mismos. Para éste filósofo griego, la mejor forma de gobierno sería un gobierno mixto que tuviera rasgos democráticos y oligárquicos, en el que el gobierno no residiera en los pobres, sino en una clase media que evitaría las pasiones a las que siempre están sujetas las masas ignorantes. A esta forma alternativa de gobierno la llamó *politeia*, (República o Gobierno Constitucional) (Aristóteles, *La Política*, Libro IV).

dimensiones de las ciudades-estado eran muy reducidas y, por otro lado, porque el pueblo soberano estaba compuesto por un restringido número de ciudadanos. Recordemos que los esclavos no eran ciudadanos, que las mujeres tampoco lo eran y que los extranjeros, o metecos, no podían aspirar a ese status; sólo los hombres libres podían reunirse para tomar las decisiones más importantes de la *polis* (Romilly, 1977: 17-19).

A diferencia de esta forma de gobierno antigua, la democracia moderna nace en Estados en los que la amplitud del territorio, el número de habitantes y la multiplicidad de problemas que afectan a la población son elementos que vuelven imposible la participación directa de los ciudadanos en todas las decisiones del gobierno. De modo que el gobierno democrático que se establece en los modernos Estados no es una democracia directa, sino un gobierno mediado, es decir, un gobierno democrático representativo<sup>9</sup> en el que quienes conforman el *demos* participan de las decisiones públicas a través de la elección de sus representantes.

La democracia representativa, a diferencia de la democracia antigua, se caracteriza porque la ciudadanía no se restringe a un número reducido de hombres, pues la mayor restricción que se impone es la mayoría de edad. Se trata de una democracia más incluyente en la que todos los individuos poseen los mismos derechos políticos. No obstante, a diferencia de la democracia griega, la democracia moderna es más restrictiva, pues todos aquellos que conforman el *demos* no son quienes directamente toman las decisiones públicas, pues delegan esta responsabilidad en sus representantes electos.

La transición de una a otra forma de practicar la democracia no fue sencilla. Rousseau criticaba lo indirecto de esta forma de gobierno señalando que el pueblo sólo es libre al momento de elegir a sus representantes, y que "...una vez elegidos, (el pueblo) vuelve a su servidumbre y queda anulado..." Para Rousseau, así, "...no existe ni existirá jamás verdadera democracia..." a menos que se

---

<sup>9</sup> El término democracia representativa aparecerá por primera vez en 1777, mencionado por Hamilton en "The papers of Alexander Hamilton", en una carta dirigida al gobernador Morris (citado en Rosanvallon, 2004 [1998]: 9).

reunieran ciertas condiciones como: un Estado muy pequeño, sencillez de costumbres, igualdad en los rangos y fortunas entre los ciudadanos y poco o ningún lujo (Rousseau, [1762] 1992: 111). Rousseau afirmaba que “...la soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa”, de modo que “...tan pronto como un pueblo se da representantes deja de ser libre y de ser pueblo” (Rousseau, 1992: 145 y 148).

A diferencia de esta visión negativa sobre la democracia representativa, John Stuart Mill sostiene que si bien el gobierno popular es la forma ideal para promover la participación activa de todos los ciudadanos, éste sólo puede ser posible en Estados muy pequeños. Por lo tanto, dadas las características de los modernos Estados, la forma de gobierno que más se aproxima al ideal popular es el gobierno representativo. Desde el punto de vista de Mill, “el significado del gobierno representativo consiste en que todo el pueblo o una gran parte del mismo, ejerza por medio de los representantes electos por dicho pueblo, el poder supremo en que, según todas las instituciones políticas, en alguien debe residir” (Mill, [1860] 1991: 105). De forma similar, Madison sostiene que las “democracias puras” (o democracias directas en las que un número reducido de ciudadanos se reúnen para tomar las decisiones públicas) tienden a ser injustas e inestables. En cambio, el gobierno representativo no tiene esas desventajas, pues las elecciones periódicas hacen necesario el esclarecimiento de las cuestiones públicas y los representantes, quienes gozan de mayores aptitudes, pueden identificar mejor los intereses de su país (Madison, [1780]1974: X).

Otro aspecto digno de considerar en esta diferencia entre la concepción moderna de la democracia y su forma clásica es que, a diferencia de esta última, la democracia representativa nace del encuentro del ideal democrático con la tradición individualista y liberal de la sociedad, descansando sobre los principios de igualdad y libertad individual. Por medio de estas ideas, la voluntad general del pueblo se presenta como el resultado de la suma de las voluntades individuales de todos los ciudadanos libres e iguales. Los pensamientos que dan forma a la concepción moderna de la democracia son, por un lado, las ideas sobre el

individuo, el contrato social, el estado de naturaleza y la libertad natural concebidas desde Hobbes y reformuladas por John Locke (Rodríguez Zepeda, 1993: 26). En palabras de Locke, “una vez que un determinado número de hombres ha consentido en constituir una comunidad o un gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cuál la mayoría tiene el derecho de regir y de obligar a todos”. (Locke, 1998 [1662]: 93). Para Locke, el gobierno representativo es posible gracias a que los individuos, libres e iguales, deciden unirse y formar una sola voluntad para proteger sus derechos y salvaguardar sus libertades.

Por otro lado, la concepción moderna de la democracia es también el resultado de “...el nacimiento de la economía política, o sea, [de] un análisis de la sociedad y de las relaciones sociales cuyo sujeto es una vez más el individuo...”, pues a partir de la economía política, especialmente con Adam Smith y su teoría sobre la autorregulación del mercado por medio de una mano invisible —suma de todas las acciones individuales de los miembros del mercado—, se considera que el individuo como miembro de una comunidad, al mismo tiempo que promueve su interés personal puede llegar a promover el interés social (Bobbio, 2001[1984]: 29).

En la concepción moderna de la democracia, el pueblo conforma una unidad sólo en sentido normativo —ya no en un sentido orgánico como en las antiguas *polis*, en las que el bien del individuo está supeditado al bien común—, la sociedad es el resultado de la asociación de individuos libres e iguales y “la participación en la formación de la voluntad colectiva es el contenido de los llamados derechos políticos” (Kelsen, 2005 [1920]: 33). En la democracia moderna, el Estado liberal se convierte en el presupuesto histórico y jurídico del Estado democrático, porque se vuelven imprescindibles ciertas libertades para ejercer la democracia, y a su vez, se vuelve necesaria la democracia para garantizar las libertades fundamentales del individuo (Bobbio, 2001: 26-27).

En palabras de Held, la democracia representativa propia de la modernidad es la forma de gobierno que permite conjugar las libertades individuales con el Estado de derecho, manifestándose como una modalidad de resolución “del

problema de equilibrar el poder coercitivo (la autoridad) y la libertad” (Held, 1992: 30). Held señala en este sentido, que el reconocimiento de la igualdad política de todos los individuos adultos fue la clave para que cuestiones como el gobierno legal y la libertad de elección fueran realizadas en su totalidad. La igualdad “...garantizaría no solo un espacio social seguro para que la gente desarrollara sus actividades e intereses particulares, sino también un Estado que, bajo el ojo vigilante de representantes políticos responsables ante el electorado, haría lo necesario para promover el interés público general (Held, 1997: 30). Así, la democracia moderna, como democracia representativa, se basa en la soberanía del pueblo, en la salvaguarda de las libertades civiles y en la distribución del poder entre todos los ciudadanos mediante límites bien definidos.

Sin duda, profundos cambios institucionales y sociales han ocurrido desde que Mill o Tocqueville escribieran sobre la democracia representativa del siglo XIX. Entre estos cambios se pueden contar el paso de un voto censitario a la proclamación del sufragio universal —incluyendo el voto femenino— y, por supuesto, la aparición de los partidos de masas. Estas transformaciones han sido determinantes para el funcionamiento de la democracia moderna, pero también han traído consigo nuevos dilemas. Por ejemplo, la aparición de la tecnocracia y la consecuente centralidad de técnicos especialistas en la solución de problemas sociales que requieren de conocimientos precisos para solventarlos; el aumento del aparato burocrático del Estado, derivado de la expansión de éste hacia diferentes ámbitos sociales; y la llamada ingobernabilidad o explosión de las demandas sociales, así como la incapacidad del Estado para resolver todos los problemas que aquejan a la sociedad.

Con todo, para un demócrata-liberal como Norberto Bobbio, el contenido mínimo del Estado democrático no ha decaído (Bobbio, 2002: 45). La democracia representativa, o democracia liberal, llega hasta nuestros días como un sistema de gobierno que se define en términos generales “...como un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos.” En un régimen democrático, los ciudadanos deciden a través del sufragio quiénes serán los autorizados para

tomar las decisiones colectivas –por medio de la existencia de varios partidos políticos en competencia y de elecciones periódicas—; las decisiones colectivas se toman mediante la regla de la mayoría y dado que es necesario que quienes decidan tengan libertad de elección y de expresar sus opiniones en igualdad de condiciones, todos los ciudadanos deben tener garantizados los derechos políticos de opinión, libre expresión, asociación, etc. (Bobbio, 2001: 24-26 y 45).

Bajo esta concepción, la democracia es fundamentalmente un procedimiento o un método de legitimación y control de las decisiones políticas, en el que la participación de los ciudadanos queda vinculada a la elección de sus representantes. Con todo, desde el punto de vista de Bobbio, ese limitado espacio de la democracia procedimental puede ser ampliado hacia otras esferas de la vida social, ya no por medio de la expansión del sufragio o por medio de mecanismos de democracia directa, pero sí a través de la democratización y ampliación de los espacios donde los ciudadanos pueden ejercer el derecho de votar, como pueden serlo las empresas o el aparato administrativo del Estado (Bobbio, 2001: 35).

### *1-1. Representación política*

Como ya se mencionó, la democracia moderna se caracteriza por la representación política,<sup>10</sup> lo cuál quiere decir que “las decisiones colectivas, es decir, las deliberaciones que involucran a toda la colectividad, no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin...” (Bobbio, 2001: 52). Sin embargo, ¿cómo es que un grupo reducido de hombres pueden representar los intereses de toda la ciudadanía? Bobbio señala que si bien la representación puede llegar a ser un término ambiguo para determinar la relación que existe entre gobernantes y gobernados, el debate puede centrarse principalmente en dos temas, a saber, los poderes del representante y el contenido de la representación.

---

<sup>10</sup> El que un gobierno sea representativo no sólo quiere decir que tenga un parlamento, también significa que se eligen representantes en la entidades federativas, o estados, así como en los ámbitos locales o municipales (Bobbio, 2001: 52).

Por un lado, el representante puede ser visto como un delegado, "... simple y sencillamente un portavoz, un nuncio, un legado, un medio, de sus representados..." El representante actúa en nombre de sus representados, es el portavoz de ciertas demandas —por ejemplo, de un sindicato, o de un grupo de empresarios— y cumple con las instrucciones de quienes lo eligieron. Debido a estas características, el mandato de este tipo de representante puede ser extremadamente limitado y revocable pues carece de independencia en toda decisión (Bobbio, 2001: 54). Se trata de un mandato imperativo, en el que los representados determinan las acciones de sus representantes. Este significado de la representación también puede denominarse descriptivo o especular (Pitkin, 1985 [1967]), pues los representantes reflejan ciertas características del grupo al cual representan y, en este sentido, existe una mayor identificación entre representante y representado.

Por otro lado, el representante puede ser visto como un fiduciario, cuya función es actuar en nombre de los representados interpretando con cierta libertad los intereses de los mismos. En este sentido, lo que se representa no es la voluntad o los intereses de un grupo determinado, sino a los ciudadanos como un todo. (Bobbio, 2001: 54-55). En este enfoque de la representación, que podemos llamar sustantivo (Pitkin, 1985), el gobernante está desvinculado del mandato imperativo de los gobernados y no puede ser revocado arbitrariamente. Sin embargo, los representantes se vinculan con los intereses de los ciudadanos por medio de las elecciones periódicas, mecanismos que sirven para evaluar y regular sus acciones. De este modo, los ciudadanos están representados en tanto hayan participado en las elecciones, las condiciones sean de libre competencia y exista libertad política para que elijan a sus gobernantes.

Para Hanna Pitkin (1985), aún cuando la representación política puede asumir significados distintos, éstos no tienen que ser mutuamente excluyentes. El problema en el debate de la representación es que generalmente ésta se ha visto sólo desde un enfoque, y con ello, han surgido contradicciones y conflictos.

Desde los enfoques liberales clásicos de la representación, como los de Mill, Madison o Hamilton, se señala que en una democracia representativa el

sujeto de la representación no es el individuo considerado de forma particular, ni un grupo o asociación específica; lo que se representa es la nación entendida como unidad, o la suma de las voluntades individuales. Como señala Bobbio, la doctrina democrática había ideado un modelo de representación en el que, “...entre el pueblo soberano, compuesto por muchos individuos (un voto por cabeza) y sus representantes, no existieran las sociedades particulares...”, o cuerpos intermedios. Bajo esta premisa se plasma la idea de una “representación unitaria”, o un gobierno del pueblo, un sistema político en el que se puede representar la voluntad del conjunto de la ciudadanía por encima de los intereses particulares (Rodríguez Zepeda, 1993: 27).

Pitkin señala que, en la perspectiva liberal, los intereses particulares eran un mal inevitable identificado con las facciones, de modo que era inconcebible que un grupo, o una asociación de individuos, guiara el rumbo de la legislación (Pitkin, 1985: 211-212) Así, en una democracia liberal, la función del representante es actuar en el mejor interés de la nación en su conjunto, no siguiendo las órdenes directas de quienes lo eligieron, sino emitiendo su mejor juicio de manera libre, aún cuando éste se contravenga con los intereses de sus electores.

Madison, al respecto de la representación, señalaba que ésta:

“...afina y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal. Con este sistema es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado para este fin (Madison, 1974: X, 39).

En una democracia liberal, el mecanismo que asegura que los representantes actúen en el mejor interés del pueblo es el voto ciudadano, es decir, la participación de todos los gobernados en la elección de sus gobernantes. Los ciudadanos, a través del sufragio, pueden controlar las acciones de sus representantes, pues por medio de una evaluación retrospectiva deciden

otorgarles —o no— nuevamente su voto en las siguientes elecciones. A su vez, los representantes tienen el incentivo de actuar en beneficio de los ciudadanos para ser nuevamente electos.

La ventaja de la teoría de la representación liberal, tal y como la identifica Pitkin, es ésta:

“la representación hace posible para todos el participar en el gobierno actuando como el juez último que dice si su propio zapato le aprieta; no obstante permite a los gobernantes hacer uso de su sabiduría e información para perseguir los verdaderos intereses del pueblo allí donde la acción directa estaría mal dirigida por decisiones precipitadas y de corto alcance. Y al mismo tiempo, la representación hace que sea de interés para el gobernante actuar en interés de los sujetos gobernados, no para consentir sus extravagancias pasajeras, sino para actuar en su verdadero interés...” (Pitkin, 1985: 227).

Retomando la definición de Bobbio, podemos por consecuencia decir que en una democracia representativa el representante funge como fiduciario y, debido a que es elegido por los gobernados, goza de la confianza del cuerpo electoral. Una vez elegido, el representante ya no es responsable frente a sus electores sino frente a la nación y, en consecuencia, no es revocable, no cumple un mandato imperativo y guarda cierto grado de independencia con relación a sus representados (Bobbio, 2001: 56).

Es necesario puntualizar que, en sus orígenes, el gobierno representativo estuvo compuesto por una suerte de aristocracia, una elite caracterizada por el mérito y la confianza definida por el voto censitario. Más tarde, la proclamación de los derechos del individuo y la denuncia de un voto sectario promueve que los ausentes del cuerpo electoral —especialmente, el proletariado y las mujeres— luchen por este derecho en aras de su integración política al todo nacional<sup>11</sup> (Rosanvallon, 2004: 50). De este modo, el establecimiento del sufragio universal y las sucesivas inclusiones de los individuos que no estaban presentes en el cuerpo

---

<sup>11</sup> El movimiento inglés llamado Cartismo “fue la primera separación abierta de intereses, sentimientos y opiniones entre la parte trabajadora de la comunidad y todos los que están por encima de ella” (Macpherson, 2003: 64).

electoral dará como resultado una nueva forma de reinterpretar el lazo representativo porque, por un lado, se asiste a una recomposición y una ampliación del *demos* y con ello a la proliferación de nuevas demandas y la aparición de distintos grupos de interés y, por otro —y como consecuencia de lo anterior—, se asiste a la aparición de los partidos de masas, grandes asociaciones políticas que aglutinan distintos intereses sociales (Manin, 1992: 9).

Estos hechos son determinantes para una reconceptualización de la democracia, porque al mismo tiempo que se hacen imprescindibles los mecanismos de la democracia representativa, también se acepta que el pluralismo social y político, de individuos y grupos, es inevitable y benéfico en todo sistema democrático.

De este modo, lo que la concepción unitaria de la democracia rechazaba, a saber, las sociedades de intereses y grupos políticos organizados, se vuelve necesario en sociedades cada vez más complejas. Como señala Rodríguez, el pluralismo restringido al ámbito individual empieza a convertirse en un obstáculo epistemológico para una clara comprensión de los procesos políticos de la modernidad (Rodríguez Zepeda, 1993: 29), pues cada vez es más aceptado que son los grupos y no los individuos los que determinan las decisiones públicas más importantes.

En este sentido, Hans Kelsen es uno de los primeros teóricos que pone en evidencia la necesidad de una nueva concepción sobre la pluralidad social y detecta las dificultades al enunciar la palabra “pueblo” como sinónimo de unidad. Señala sobre esto:

“Fraccionado por diferencias nacionales, religiosas y económicas, (el pueblo) representa —según el criterio sociológico— más bien una aglomeración de grupos que una masa compacta de naturaleza homogénea. Sólo puede considerársele como unidad en sentido normativo, pues la unidad del pueblo como coincidencia de los pensamientos, sentimientos y voluntades y como solidaridad de intereses, es un postulado ético político afirmado por la ideología nacional o estatal mediante una ficción generalmente empleada y, por ende, no sometida a revisión” (Kelsen, 2005: 30).

Por esta razón es que para Kelsen los partidos políticos serán las únicas organizaciones capaces de articular la voluntad colectiva, pues pueden agrupar a los afines en ideas para expresar sus opiniones y para lograr influencia en la toma de decisiones públicas. Debido a que el individuo aislado no puede tener una influencia política decisiva, “la democracia sólo es posible cuando los individuos, a fin de lograr una actuación sobre la voluntad colectiva, se reúnen en organizaciones definidas por diversos grupos políticos, de tal manera que entre el individuo y el Estado se interpongan aquellas colectividades que agrupan en forma de partidos políticos las voluntades políticas coincidentes de los individuos” (Kelsen, 2005: 35-37).

Consecuentemente con estos postulados es que, ya a finales del siglo XIX, los partidos políticos comenzaron a instalarse en el centro de la democracia representativa. Los partidos nacen como organizaciones que, al mismo tiempo que logran constituir el reflejo de la pluralidad social, procesan y organizan los conflictos y articulan la soberanía popular. Si bien es cierto que estas organizaciones nacen bajo los supuestos del liberalismo político que privilegia el pluralismo, la división de intereses y diversidad de opiniones, no menos cierto es que la finalidad de los partidos políticos será conducir al mayor número de ciudadanos (Sartori, 1997 [1980]: 33-35) bajo el supuesto democrático de la unidad y la unanimidad del bien común.

Así es como lo que pareciera controversial con los principios de la representación política, a saber, la división de intereses sociales representados, no lo es del todo, pues los partidos políticos no constituyen un retorno a la representación de una división estamental de la época medieval, sino que cumplen con una doble función: por un lado, son organizaciones que logran constituir el reflejo de las divisiones e intereses sociales; por el otro, “...surgen y se mantienen como intentos institucionales de representar al todo de la sociedad”. Es decir que, así como los partidos representan fragmentos de la sociedad o ciertos intereses sociales, al mismo tiempo “se autoimponen la imagen de quién representa los intereses globales del cuerpo social y tratan de transmitirla a los

votantes” (Rodríguez Zepeda, 2004: 181). Por ello es que, de acuerdo con la definición de Sartori, los partidos políticos pueden definirse como partes, no facciones, de un todo pluralista y como conductos de la expresión y reflejo de la opinión pública, pero también como los configuradores y manipuladores de dicha opinión (Sartori, 1997: 51—57).

Con todo, la aparición de los partidos políticos y la aceptación de un pluralismo tanto de individuos como de grupos no será determinante para que el concepto de la representación en la definición formal de la democracia se transforme. Los representantes —aún cuando en ciertos casos actúen claramente siguiendo el mandato de su partido o de algún grupo de interés— se siguen concibiendo como fiduciarios, no cumplen un mandato imperativo y son controlados por los gobernados únicamente por medio de las elecciones periódicas.

## *2. LA CRÍTICA MULTICULTURAL A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA*

Desde su aparición, la democracia representativa ha recibido distintas críticas. Por ejemplo, las discusiones sobre si la democracia moderna debe ser sólo un método, si la democracia representativa debe hacerse acompañar por formas de democracia directa o si el ejercicio de la soberanía únicamente debe estar vinculado al momento de la elección, son todavía debates inconclusos. Lo cierto es que la democracia moderna fue pensada para sociedades menos complejas, por lo que el aumento de los problemas y las demandas de la población hacen cuestionables los mecanismos institucionales de representación e invitan a pensar en nuevas formas de entender a este sistema de gobierno.

Entre las discusiones que se han hecho en torno a la democracia moderna está el distanciamiento de la democracia normativa respecto de la democracia existente —lo que Bobbio llama las diferencias entre los ideales democráticos y la democracia real (Bobbio, 2001: 28)—; la desvinculación de los representantes respecto de los intereses de los ciudadanos; la formación de elites que compiten por los espacios de poder al margen de la opinión y de los intereses de los

ciudadanos, etcétera. Todos estos reclamos recaen en lo aquí hemos llamado democracia formal, unitaria o clásica. Sin embargo, las críticas que nos interesan analizar en este apartado son las que los teóricos de la corriente liberal multiculturalista formulan frente a esta forma de gobierno, principalmente hacia la concepción unitaria de “voluntad colectiva” y la concepción de la representación política liberal. Retomaremos por lo tanto algunos de los debates presentados en el capítulo I de esta investigación.

Uno de los cuestionamientos que se ha hecho a la democracia representativa, y que es compartido por los teóricos del multiculturalismo liberal – como Will Kymlicka e Iris Mairion Young, entre otros— señala que dicho sistema de gobierno, al mismo tiempo que presupone la unidad del pueblo, también supone la igualdad de todos los ciudadanos. La consecuencia de lo anterior es un antipluralismo radical que divide la identidad política entre el pluralismo empírico del cuerpo social y la unidad política que intenta producir el proceso representativo (Rosanvallon, 2004: 34-35). Es decir, la democracia representativa uniforma la identidad de los ciudadanos –pasando por alto las diferencias sociales— para conformar una unidad político-social. De este modo es como la representación es sometida a una doble exigencia contradictoria: por una parte, hacer presente la unidad de la colectividad tomando a los individuos como ciudadanos abstractos – pues la igualdad de derecho hará inaceptable la enunciación de las diferencias— y por otra, proveer mecanismos de identificación desde los representados hacia los representantes, es decir, legitimar el poder y producir identidades (Rosanvallon, 2004: 14, 79).

En este contexto, la crítica de algunos de los multiculturalistas más destacados como Kymlicka y Young, sería la siguiente: ¿qué sucede cuando la omisión de las desigualdades, bajo un criterio universalista, genera la exclusión de ciertos individuos o grupos de esos mecanismos de identificación entre representantes y representados? o dicho en otras palabras, ¿qué ocurre cuando la igualdad de derechos políticos se convierte en fuente de desigualdades en los mecanismos de representación política?

Ferran Requejo y Ricard Zapata señalan que, en la mayor parte de las teorías democráticas, el “pueblo” ha estado definido en términos de homogeneidad, resaltando la unidad en la conformación de la voluntad colectiva y relegando la diversidad interna al ámbito privado. También señalan que si bien es cierto que, con el paso de la historia, se han ido incluyendo nuevos criterios para pertenecer al *demos*, la conceptualización de ese *demos* se ha construido por oposición a los que están excluidos de él. Finalmente sostienen que cuando los fundamentos liberales democráticos —iguales derechos e iguales oportunidades (de representación y participación política)— son aplicados en realidades multiculturales, se desdibuja la especificidad cultural de ciertos grupos. Por ejemplo, aún cuando todos los ciudadanos tienen el derecho de votar y ser votados, ciertos grupos minoritarios pueden ver permanentemente reducida la posibilidad de que sus representantes sean electos y de que sus demandas formen parte de las discusiones públicas. Para estos autores, “actualmente, el multiculturalismo obliga a la democracia a replantear sus propios fundamentos” (Requejo y Zapata; 2002: 91).

La base de su afirmación radica en que, como sostienen, la mayoría de las democracias han sido pensadas desde los Estados, o como parte de las teorías del Estado, y el proceso de construcción nacional—estatal no ha sido neutral en materia cultural y ha introducido sesgos importantes para ciertos grupos minoritarios (Requejo y Zapata, 2002: 94). El problema es que el proceso de construcción nacional-estatal ha supeditado las diferencias culturales a la cultura mayoritaria y ha homogeneizado al *demos* al grado de relacionar la nación cívica con la nación étnica dominante. En este proceso, los grupos culturalmente diferenciados han quedado incluidos en los Estados-nación, pero excluidos de la voluntad general, o de la expresión de la mayoría (Rodríguez Armenta, 2006: 18), y fuera de la representación política convencional.

La crítica multicultural al modelo estándar de la democracia representativa señala que, en la medida en que las sociedades son complejas y culturalmente diversas, algunos grupos étnicos “minoritarios” han quedado excluidos del proceso de toma de decisiones, y que en tanto “la equidad implica, entre otras cosas,

escuchar y tener en cuenta los intereses y perspectivas de la minoría” (Kymlicka; 1996:183), los derechos políticos pueden ser insuficientes cuando se trata de la representación de éstos grupos, ya que el principio de “una persona un voto” o “todo miembro debe tener una igual oportunidad de votar, y todos los votos deben contarse como iguales” (Dahl; 1992: 48) puede, por un lado, ocultar la expresión de grupos que numérica, política, social o territorialmente se encuentran en desventaja en comparación con la expresión de las mayorías y, por otro lado, producir que los órganos de decisión no reflejen la pluralidad social y cultural. Lo que multiculturalistas como Kymlicka y Young defienden, en este sentido, es que los grupos minoritarios tengan una representación política diferenciada e iguales oportunidades de expresar sus opiniones, intereses y perspectivas, para que sus demandas sean incluidas y procesadas como temas en la agenda pública.

Sin embargo, la inclusión de grupos minoritarios en el proceso de toma de decisiones implica distintas tensiones; entre ellas, la compleja y muy discutida relación entre derechos individuales y derechos colectivos; la compatibilidad entre una representación especial y la representación política convencional; y el diseño de mecanismos diferenciados para la inclusión de estas minorías en el proceso de toma de decisiones públicas. Analicemos estas tensiones con cierto detalle, enlistando los argumentos democrático-liberales en contra de la representación especial en función de grupo.

En primer lugar, la representación política en función de grupo sería inaceptable por la teoría democrático-liberal convencional, por un lado, porque los derechos políticos como el de votar y ser votado son derechos de los individuos, no derechos colectivos. La concepción liberal hace impensable, al menos en términos normativos, la representación política de grupos en tanto que grupos, porque concibe a la sociedad política constituida por individuos libres e iguales – despojados de sus características étnicas y diferencias culturales, sociales o económicas— que poseen un estatus indiferenciado frente a la ley. También, bajo la concepción democrática es inaceptable una representación especial de grupo en tanto que, en este sistema de gobierno, la función de los gobernantes es representar la voluntad general y tomar decisiones en el mejor interés de los

ciudadanos como un todo, no la de representar intereses particulares y tomar decisiones que sólo beneficien a cierto grupo de individuos.

La concepción de la ciudadanía democrática, que podemos relacionar con lo que Walzer denomina liberalismo 1,<sup>12</sup> defiende su compromiso con la protección de los derechos individuales y la igualdad de la ciudadanía. Como anotábamos en el primer capítulo, el liberalismo 1 remite las diferencias culturales al ámbito privado y se basa en una serie de mecanismos procedimentales que regulan tanto los procesos de toma de decisiones como a las instituciones de la democracia. En cambio, desde una visión multicultural —que relacionamos con el liberalismo 2—, en un régimen democrático se pueden defender determinadas diferencias culturales o ciertas características de los grupos en el ámbito público (Walzer, 1993: 139-145). Requejo y Zapata, a quienes podemos considerar como dos de los defensores del liberalismo 2, sostienen que para mejorar moralmente las democracias plurinacionales sería necesario incluir en la regulación práctica de los valores abstractos de la democracia liberal (igualdad, libertad, pluralismo, etc), a las distintas identidades colectivas por medio de la ampliación de los contenidos semánticos de dichos valores (Requejo y Zapata, 2002: 95-96). Por ejemplo, admitir que los grupos diferenciados culturalmente deben tener iguales oportunidades de estar representados e iguales derechos de expresar sus demandas e intereses sociales.

Como sabemos, la democracia liberal siempre ha defendido la pluralidad política —diversidad de opiniones, creencias e intereses sociales— vinculándola con la participación igualitaria de todos los ciudadanos en la elección de sus representantes. Lo que sin duda la democracia liberal no admite es que las diferencias culturales, o las diferencias centradas en la identidad, constituyan la base de las diferencias políticas o de un trato preferencial para las demandas y opiniones de un determinado grupo.

---

<sup>12</sup> Como hemos dicho antes, Walzer, en su “Comentario” a *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor (1994), distingue dos tipos, o dos vertientes del liberalismo, el liberalismo 1, identificado con la teoría rawlsiana que mantiene un compromiso con la libertad individual y la creencia en la igualdad de oportunidades; y el liberalismo 2, cuyo compromiso no se agota con la defensa de la libertad y la igualdad, sino que se prolonga hacia la protección de las diferentes culturas (Walzer, 1994: 139-145).

En segundo lugar estaría la cuestión de la compatibilidad entre una representación política especial y la representación política convencional, tema que a su vez nos remite a distintos problemas.

Primero. ¿Puede ser defendible la representación política para las minorías etnoculturales? Ya la teoría democrática, desde los enfoques clásicos como el de John Stuart Mill, se planteó la necesidad de que las minorías tuvieran una representación proporcional en los parlamentos –con lo cual no debe creerse que la teoría liberal del gobierno representativo carece de antecedentes para justificar la representación política de grupos minoritarios— y, en consecuencia con ello, se han propuesto mecanismos desde el propio surgimiento de esta forma de gobierno para que las minorías propietarias y, posteriormente, los partidos políticos minoritarios tuvieran presencia en el proceso de toma de decisiones públicas. Con ello, de una u otra manera se han admitido desviaciones del principio “una persona un voto” en beneficio de la posibilidad de representar opiniones o agrupaciones políticas distintas a las de la mayoría.

Por ejemplo, hacia mediados del siglo XIX, la proclamación del voto universal generó el temor de que la clase mayoritaria, el proletariado, se convirtiera en la clase dirigente del rumbo de la legislación. Para Mill, esto representaba uno de los males del gobierno representativo: que la legislación permaneciera bajo la influencia de intereses que no se identificaran con el bienestar general de la comunidad. Mill señalaba que:

“Si se considera a la democracia en la manera en que por lo regular se concibe, cómo el gobierno de la mayoría numérica, es muy posible que el poder gobernante obre bajo el dominio de intereses sectarios o que se incline hacia una conducta distinta de aquella que impondría la consideración imparcial del interés colectivo. Si suponemos que la mayoría son blancos, y la minoría negros, o *viceversa*, ¿es probable que la mayoría conceda una igualdad de justicia a la minoría?... O si la mayoría es inglesa, y la minoría irlandesa, o al revés ¿no hay una gran probabilidad de encontrar el mismo mal?...” (Mill, 1991 [1860]:142).

Mill prosigue su argumento señalando que, debido a que en la mayor parte de los países existe una minoría de gente rica y una mayoría de gente pobre, lo correcto sería que la minoría tuviera las mismas oportunidades de la mayoría para obtener representación política y para formar parte del proceso deliberativo y de la representación política, pues sería injusto que sólo los intereses de los pobres dirigieran el rumbo de la legislación. En consecuencia, señala Mill, el gobierno representativo debería proporcionar una protección eficaz contra este mal. Con su argumento, lo que se pretende defender es la representación de un grupo, de una minoría rica, mostrando paradójicamente que el mayor peligro del gobierno representativo es una “legislación de clase”, una legislación que persiga el beneficio de la clase dominante a costa del perjuicio de la colectividad (Mill, 1991:150). Sin embargo, bajo este mismo argumento, Mill deja entrever que la defensa de la representación de otras minorías, étnicas o nacionales, puede ser también aceptada para perfeccionar los mecanismos de la propia representación.

Para Mill, la solución al problema de la sub-representación de las minorías será la propuesta de Hare, el voto proporcional, un mecanismo que permite asegurar la representación de cada división del cuerpo electoral, asegurando que cada minoría tenga derecho a un representante (Mill, 1991:166). La propuesta de Hare es útil, desde el punto de vista de Mill, para que ninguna de las dos clases sociales supere a la otra, y ninguna de ellas imponga una legislación de mayoría (Macpherson, 2003 [1977]: 77).

Mill sostenía que, para que una democracia fuera equitativa, “todas y cada una de las secciones [electorales en que se divide el país] deben estar representadas, no en forma desproporcionada, sino proporcionalmente. Una mayoría de electores deberá contar con la mayoría de los representantes, y una minoría de electores deberá tener siempre una minoría de representantes” (Mill, 1991: 155). Si bien es cierto que la explicación de Mill es una defensa en contra de la tiranía de una mayoría proletaria, no menos cierto es que su argumento parte del supuesto de que las minorías constituyen, o pueden constituir, intereses distintos que, como tales, tienen que estar presentes y ser escuchados en la arena legislativa. De modo similar, el argumento de Hare parte del supuesto de que una

representación perfecta es inconsistente con la exclusión de las minorías porque no se corresponde con la realidad social (Pitkin, 1985: 68-59).

La crítica de Mill sobre los males de la representación es una de las tesis más eficaces para reflexionar sobre el problema de subrepresentación de ciertas minorías, al mismo tiempo que nos sirve de referente para pensar en políticas tendientes a la nivelación de oportunidades en el ámbito político.

También podemos encontrar en el pensamiento de otros demócrata-liberales la preocupación por lo paradójal que resulta respetar la libertad de elección y la regla democrática de la mayoría. Por ejemplo, Toqueville consideraba como impía y detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tuviera el derecho a decidirlo todo. Sin embargo, paradójicamente no encontraba una forma más adecuada para la toma de decisiones públicas y consideraba inapropiado mezclar distintos principios de representación en un mismo gobierno sólo para conservar la libertad de las minorías (Toqueville, 2000 [1835] 257-260).

Otro ejemplo de la consideración del problema de las minorías y las diferencias es el origen del federalismo norteamericano, pues una de sus finalidades fue precisamente la limitación de la voluntad de la mayoría y la representación de todos los individuos que se encuentran agrupados en cada subunidad territorial (Hamilton, Madison y Jay, 1780).

Pues bien, estas tempranas preocupaciones por la participación política de las minorías se verán reflejadas en nuestros días en el propio debate de la introducción de minorías etnoculturales en los sistemas democráticos, pues aun cuando los argumentos a favor de la representación de ciertas minorías pueden ser polemizados bajo el tamiz de la regla democrática de la mayoría, en las democracias modernas la representación proporcional, o sobrerepresentación, es un mecanismo cuyo objetivo es asegurar que las minorías —partidarias o territoriales— tengan una representación parlamentaria.

Así, desde un enfoque formal de la democracia, la representación política de las minorías puede ser justificada y aceptada en tanto que dichos grupos constituyan minorías políticas, es decir, constituyan opiniones, creencias e

intereses distintos a los de la mayoría. Como vimos, inicialmente la representación de intereses estuvo ligada a las diferencias en torno a la propiedad privada, pero la proclamación del sufragio universal y la inclusión de nuevos sujetos al *demos* también supuso la inclusión de nuevos intereses sociales a la agenda pública y la aparición de nuevos grupos, o intereses, minoritarios. Sin embargo, para la concepción liberal de la democracia, las minorías que el multiculturalismo defiende son comunidades que reclaman un trato diferencial en razón de su adscripción étnica o de su identidad diferenciada respecto del resto de la sociedad, es decir, no serían minorías políticas sino minorías culturales o étnicas.

En relación a este argumento, Young sostiene que la representación política de las minorías étnicas o culturales no tiene como finalidad representar a los miembros de estos grupos en su individualidad ya que, en la medida en que estos grupos constituyen perspectivas distintas respecto al conjunto de relaciones sociales y políticas en la sociedad, las minorías también pueden ser representadas de acuerdo con distintos factores tales como creencias, experiencias o identidades. Y, dado que estos aspectos han marcado relaciones estructuralmente desiguales en la sociedad, estos grupos pueden tener una forma distinta de entender estas relaciones y sus consecuencias (Young; 1990: 136). De acuerdo con lo anterior, las minorías etnoculturales podrían constituir una perspectiva “política” distinta y ser relevantes en el proceso de toma de decisiones.

A diferencia de Young, mi punto de vista sería el opuesto. La representación especial de ciertas minorías podría ser defendible bajo un enfoque democrático-liberal, si su finalidad fuera que los miembros de esos grupos en su calidad de individuos con deseos y necesidades particulares tuvieran las condiciones necesarias para participar y decidir en la toma de decisiones públicas, por supuesto al interior de una comunidad política. La idea sería establecer la representación especial como una medida compensatoria hacia individuos que, por su pertenencia etnocultural, han estado sujetos a ciertas desventajas inmerecidas y han carecido por ello de los derechos a los que todo ciudadano puede acceder en una democracia representativa.

Ahora, ¿cuál sería la función de los representantes de un grupo minoritario? Este punto puede ser muy conflictivo respecto de los principios de la democracia moderna ya que, como veíamos en el apartado anterior, en un régimen democrático convencional los representantes fungen como fiduciarios de la voluntad general y una vez electos ya no son responsables frente a sus electores, ni pueden ser revocables, ni cumplen un mandato imperativo y, además, guardan un suficiente grado de independencia con relación a sus representados. En el caso de la representación especial ocurriría lo contrario: los representantes no fungirían como fiduciarios, sino como delegados de los intereses de un colectivo o, dicho en otras palabras, serían la voz de las demandas de dicho grupo.

Desde esta perspectiva, los gobernantes electos por su pertenencia grupal, al compartir experiencias y características de un determinado grupo, estarían más vinculados o comprometidos con los intereses y necesidades de sus representados, y estarían menos vinculados con otros intereses de carácter general. La representación especial sería, entonces, descriptiva porque los representantes reflejarían las características étnicas, o identitarias, del conjunto al que representan y fungirían como portavoces de dicho colectivo. De este modo, la representación especial implicaría una transformación completa del paradigma de la representación liberal, pues los ciudadanos no sólo tendrían el control de sus gobernantes por medio del sufragio periódico, sino también tendrían que revisar continuamente el cumplimiento de su mandato impuesto previamente a su elección.

Sin embargo, el problema no se acota a una mera contradicción con el principio estándar de representación política —por cierto, muy alejado de la representación descriptiva— ya que la representación especular también puede acarrear ambigüedades al concepto mismo de representación. Por ejemplo, un primer problema sería determinar las características que el representante tendría que tener para que un grupo se sintiera efectivamente representado por él. Sobre este punto Kymlicka señala que, si pensamos que cada grupo contiene subgrupos, la representación especular puede llegar al extremo de acabar con la idea misma de representación (Kymlicka, 1996: 195). Por ejemplo, las mujeres blancas

votarían por una mujer blanca, las mujeres de color por una mujer de color, las indígenas por una representante indígena y así con todos los grupos étnicos.

Un segundo problema también sería determinar cuales grupos serían relevantes para concederles una representación especial. Sobre este punto Gargarella señala que la demarcación de contornos precisos en torno a los diferentes grupos puede ser muy cuestionable, y nos llevaría a distinguir entre colectivos que serían relevantes o no para concederles este tipo de representación (Gargarella, 1999: 154-155). Por ejemplo ¿se concedería representación política a un grupo de indígenas que presentaran más rasgos autóctonos y se le negaría a otro grupo que perdió algunos de sus rasgos por medio del mestizaje?

Finalmente, habría que pensar si la concesión de representación especial para un grupo no conduce a que el resto de los representantes, es decir, las mayorías políticas, dejen de ocuparse por temas que atañen a las minorías y por añadidura, la exclusión o diferencia de estos grupos se profundice, incluso al interior de los cuerpos deliberativos y de representación política. El problema es que, aún cuando se conceda una representación especial para ciertas minorías, no se garantiza que estos representantes tengan igualdad de oportunidades para expresar y definir políticas públicas que beneficien a sus representados. Recordemos que en un gobierno democrático las decisiones políticas —y en especial las parlamentarias— se toman mediante la regla de la mayoría, son obligatorias para toda la ciudadanía y, en todo caso, las minorías sólo tienen el derecho a expresar su disentimiento público.

Tomando en cuenta estas tensiones, y si asumimos un enfoque clásico de la democracia, una representación política especial acarrearía una concepción del sistema político que terminaría por disolver toda visibilidad de conjunto, en primer lugar porque cada representante tendría incentivos para pensar exclusivamente en los intereses de sus representados; y, en segundo lugar, porque conceder ese derecho a ciertos grupos y no a otros, haría más fuertes las diferencias y divisiones sociales.

Con todo, desde un enfoque multicultural podemos encontrar algunas buenas razones a favor de la representación especial. Young y Kymlicka insisten

en que la representación de grupo es deseable sobre todo en los casos de grupos oprimidos, discriminados y grupos que históricamente han estado dominados, y que requieren de estos medios institucionales para su reconocimiento explícito (Young, 1990: 144-145 y 183-191). La justificación sería que “el dominio histórico... ha dejado una estela de barreras que dificulta que los grupos históricamente desfavorecidos participen activamente en el sistema político” (Kymlicka, 1996: 196). Otro argumento a favor de la representación especial consiste en que, debido a que ciertas decisiones políticas pueden afectar a los miembros de un determinado grupo, al menos en estos casos los miembros de dicho colectivo deben tener iguales oportunidades de exponer sus opiniones, intereses y perspectivas respecto de dicha política.

Con base en este argumento, Anne Phillips señala que “al interrogarnos acerca de si *sólo* los miembros de grupos particulares desaventajados pueden entender o representar sus intereses conviene dar vuelta a la pregunta y preguntarnos si tal entendimiento o representación es posible sin la presencia de *ninguno* de los miembros de los grupos desaventajados” (Phillips, 1996: 152). De este modo, la representación especial de un grupo desaventajado sería no sólo una cuestión de justicia, también sería un asunto de legitimidad política para ciertas decisiones públicas, pues si se pretende llegar a decisiones imparciales es necesario tomar en cuenta el punto de vista de todos los afectados. Así, la presencia de las minorías en los órganos de decisión puede dar mayor legitimidad a las decisiones públicas, sobre todo en los casos en que ciertas políticas pueden afectar directamente a las propias minorías. Con lo anterior no se quiere dar a entender que, como la política de la diferencia sugiere, sólo los miembros de un grupo pueden analizar y entender sus propios problemas, sino que resulta provechoso conocer todas las opiniones sobre un problema, en especial la de los afectados en una decisión. Además, una decisión que ha sido tomada a través del debate y la opinión de todos los involucrados permite a todos ellos tener la confianza de que se han tomado las medidas correctas (Gargarella, 1999: 156).

Un tercer argumento sería que la representación política especial es necesaria sobre todo en los casos en los que pertenecer a un determinado grupo

etnocultural es una condición *sine qua non* de marginación, o una situación estructural de desventaja, que se asocia no sólo al ámbito político sino también al ámbito social y económico. Por ejemplo, cuando la pertenencia a una minoría etnocultural implica graves desventajas sociales, lo correcto sería que los miembros de estos grupos fueran recompensados y sus demandas y necesidades especialmente escuchadas.

Finalmente, un argumento a favor de este tipo de medidas especiales sería que, analizando las transformaciones que la democracia representativa ha admitido, por ejemplo con la representación política a través del sistema de partidos políticos, nos ha quedado claro que la teoría democrática liberal posee antecedentes y características para aprobar la representación política de grupos (la formación de partidos políticos pone de manifiesto que la voluntad colectiva sólo es posible a través de la organización de los individuos por medio de agrupaciones políticas estables). Con base en lo anterior, se abre la posibilidad de justificar que otros grupos tengan una base legítima para demandar representación política en tanto que grupos y formen nuevas asociaciones políticas.

Aceptando de manera preliminar que las minorías etnoculturales pudieran tener representación en los cuerpos deliberativos y de representación política —sin mencionar aún cuáles pueden ser los mecanismos fácticos de esta representación— es necesario tomar muy en cuenta el último de los argumentos referidos, ya que los medios institucionales de representación y de agregación de demandas en las democracias modernas son básicamente los partidos políticos y, por lo tanto, una medida de representación étnica especial también implica un amplio cuestionamiento a dicho sistema.

### *2-1. Las demandas no integrables por medio del sistema de partidos*

Como señala Bobbio, la doctrina democrática había ideado un Estado sin cuerpos intermedios, una sociedad política en la que entre los ciudadanos y sus representantes no existieran grupos o asociaciones particulares. Sin embargo,

cada vez más, los grupos de intereses se fueron convirtiendo en protagonistas y componentes esenciales de la democracia. En particular, los partidos políticos se convirtieron en los únicos grupos autorizados para fungir como mediadores entre las demandas sociales y las respuestas gubernamentales (Bobbio, 2001: 19) y, por supuesto, en los únicos grupos dotados de las condiciones para competir y acceder a los espacios de representación y deliberación.

Los partidos políticos se convirtieron en elementos indispensables de la democracia, ya que podían conciliar la identidad política de los electores con sus representantes, o dicho en otras palabras, podían conciliar el sufragio universal con una sociedad fragmentada por marcadas diferencias sociales.<sup>13</sup> Así, los partidos políticos nacieron como organizaciones cuya finalidad sería producir la voluntad colectiva, promoviendo identidades estables entre las masas a través de un programa político con intereses sociales determinados y ciertos principios ideológicos. Como sostiene Sartori, los partidos políticos llegaron a ser aceptados “al comprenderse que la diversidad y el disenso no son necesariamente incompatibles con, ni perturbadores de, el orden político” (Sartori, 1997: 33). Pero también cuando fue aceptado que los grupos, y no los individuos, poseen un papel central en la toma de decisiones públicas.

Sin embargo, ya los primeros estudios sobre los partidos políticos anunciaron de forma temprana algunas de las debilidades o contradicciones de estas organizaciones. Robert Michels llega a la conclusión de que la organización de los partidos políticos implica que las masas, o las bases sociales del partido, pierdan gradualmente el poder mientras que éste se concentra en manos de las elites expertas (Michels, 1969: 77), una oligarquía que poco a poco se independiza de las masas y queda fuera de su control.

Estas apreciaciones sobre los partidos políticos servirán posteriormente para hacer una crítica a la teoría clásica de la democracia, pues se advierte la preponderancia de los grupos organizados en la toma de decisiones y la reducida injerencia de los individuos como tales, en la discusión y decisión acerca de los

---

<sup>13</sup> Para Max Weber, los partidos políticos servirán como un mecanismo de contención ante “la rabia ciega de las masas” y las “tendencias insurreccionales sindicalistas” (Citado en Offe, 1988: 61).

asuntos públicos. Joseph Schumpeter (1942) será quién sistematice esta crítica y dirija sus esfuerzos hacia una reconceptualización de la democracia, un modelo “realista” denominado por Macpherson como democracia “elitista pluralista de equilibrio”. Pluralista, porque se asume la pluralidad de los grupos con intereses distintos y contingentes; elitista, porque la democracia se integra por grupos oligárquicos en competencia; y de equilibrio, porque este sistema mantiene equilibrio entre oferta y demanda de mercancías políticas. Para Macpherson, “la democracia de equilibrio es sencillamente un mecanismo de mercado: los votantes son los consumidores; los políticos son los empresarios” (Macpherson, 2003: 102-104). Para Joseph Schumpeter, la democracia representativa moderna es sólo un mecanismo, un procedimiento que consiste, exclusivamente, en grupos políticos (partidos) que se disputan los votos de los ciudadanos y crean estrategias de convencimiento similares a las estrategias de venta (Schumpeter, 1942).

Desde el punto de vista de Claus Offe, lo que se puso en evidencia en estos estudios fue que los imperativos de la competencia partidaria implican el quebranto de la voluntad popular, porque aquellos elementos que logran producir identidad entre las masas, con los partidos políticos son modificados por medio de tres procesos: la pérdida del radicalismo de la ideología y la consecuente reorientación del partido de acuerdo a los requerimientos de la competencia electoral; un distanciamiento del partido que se presenta para ganar elecciones del partido unido a sus bases sociales. La consecuencia de los dos procesos anteriores es la aparición de los *catch all parties*, partidos que se esfuerzan por atraer un mayor número de votantes robusteciendo la heterogeneidad estructural y cultural de quienes los apoyan (Offe, 1988: 62-64) a costa de la pérdida de recursos para integrar intereses determinados.

Adicionalmente, un cuarto proceso desencadenado por la competencia partidaria será, en términos de Offe, la generación de restricciones que surgen tanto en el contenido de la política —en la delimitación de los temas relevantes para ser incluidos en la agenda pública— como en los medios institucionales para resolver ciertos conflictos sociales. Dichas limitaciones provocan que ciertos

grupos sociales, o ciertas demandas, sean excluidos del proceso de toma de decisiones públicas.

Pese a estas deficiencias, la representación política a través de los partidos políticos no fue seriamente cuestionada sino hasta principios de la década de los ochenta, cuando los vínculos de mediación entre demandas sociales y respuestas institucionales tendieron a debilitarse y los partidos poco a poco dejaron de ser un reflejo de la diversidad social. Así es como, ya en las últimas décadas del siglo XX, la representación a través de los partidos políticos comienza una etapa de crisis, los partidos como “núcleos de identificación y expresión de los intereses políticamente representables” (Pizzorno, 1988: 317) se fueron debilitando y alejando del electorado y fueron perdiendo su función como núcleos integradores de lo diverso en una voluntad unificada, lo que produce como consecuencia el que, cuando esta capacidad de integración es puesta a prueba por la irrupción de demandas no integrables por los mecanismos establecidos de agregación, los partidos difícilmente pueden refugiarse en principios ideológicos o identidades diferenciadas para retener a sus votantes (Novaro, 2000: 27).

Para Offe, hay tres factores que han debilitado y subvertido el sistema de partidos y su función política. En primer lugar, la explosión de nuevos movimientos sociales<sup>14</sup> con demandas sociales más difusas y circunstanciales, pero también más difíciles de integrar a la lógica de la competencia partidaria. Demandas como las de los grupos feministas, los grupos étnicos y los grupos regionalistas, colectivos que basan su organización en una fuerte identidad grupal, en su postura de indefensión frente al Estado y en demandas de protección frente a este último (Offe, 1988: 67-68).

En segundo lugar, Offe señala lo que se ha dado como un proceso de desparlamentarización de la política pública, una substitución de las formas territoriales de representación por formas más funcionales como los acuerdos

---

<sup>14</sup> El término “nuevos movimientos sociales” es utilizado por Offe para distinguir la emergencia de nuevos grupos y demandas sociales, de los clásicos movimientos de luchas de clases en los que las reivindicaciones eran generalmente laborales.

informales, los arreglos corporativos y la gestión extraoficial de intereses entre partidos políticos y grupos sociales (Offe, 1988: 68-69).

Offe denomina al tercer factor “represión política”, que no es sino la exclusión de representación de aquellos grupos o individuos que no se atienen a la lógica partidaria, como los disidentes o los grupos que presentan alternativas al contenido programático de las políticas públicas. La represión política es el resultado de la monopolización de los suministros políticos por medio de los partidos políticos y del cierre del acceso al mercado competitivo de la contienda electoral (Offe, 1988: 70). Así, al mismo tiempo que los partidos políticos han monopolizado la representación política, han diluido la posibilidad de que otros grupos organizados aparezcan como base social legítima que merece representación política.

A estos tres factores se pueden agregar las transformaciones en el terreno político que ocurrieron en las últimas décadas del siglo XX, tales como la caída del socialismo real que contribuyó al debilitamiento ideológico de los partidos de izquierda y al aumento del pragmatismo de los mismos para asegurar su competitividad en la contienda electoral; el desvanecimiento de las fronteras del estado-nación que traslada algunas de las decisiones políticas más importantes hacia ámbitos externos de decisión; y la crisis del estado de Bienestar, un modelo de estado que lograba contener las demandas sociales populares, desplazando parte de las necesidades de la clase obrera fuera de conflicto, ya que podía satisfacerlas de forma colectiva, a la vez que tenía en sus manos la regulación económica del mercado (Offe, 1988: 75).

Las consecuencias de todos estos factores unidos pueden ser de distinta índole. Por un lado, la crisis del sistema de partidos ha provocado la volatilidad de los sufragios —una decreciente identificación entre los votantes y un partido político determinado— y el abstencionismo de una gran parte de la ciudadanía para participar en la elección de sus representantes. Por otro lado, la crisis de las instituciones tradicionales de representación tales como los partidos y las organizaciones de intereses han favorecido el surgimiento de nuevas formas de mediación más difusas y contingentes, ante el debilitamiento de las identidades

representables y de intereses sociales estables, dando lugar a nuevas agrupaciones políticas, movimientos sociales, el fortalecimiento de los medios de comunicación y las encuestas de opinión —como representantes de la opinión popular— y el nacimiento de líderes políticos y figuras populistas. Para Offe, estos sucesos difícilmente pueden ser encausados a través del viejo sistema de partidos, porque es esperable que los conflictos sociales sin mediación institucional sigan en aumento a la luz de la creciente complejidad social, de la elevación de las exigencias y de la incapacidad del Estado para contrarrestarlas por medio de políticas económicas o sociales.

Sin duda, fenómenos como la crisis de representación y el debilitamiento de las identidades representables —identidades que se agrupan en torno a intereses colectivos identificables— producen un campo fértil para la emergencia de nuevas formas de interpretar el lazo representativo. La reivindicación de la representación política específica de ciertos grupos, la representación especular o política de la nueva presencia política de grupos antaño invisibles se nutre de este contexto para presentarse como una opción para remediar esta crisis de intermediación política. En suma, la crisis de representación de los partidos políticos es un supuesto sociológico que, para el tema que nos ocupa, da opción a la propuesta normativa de un nuevo tipo de representación: la grupal-étnica.

Para Offe, la solución de las deficiencias del sistema de partidos puede ser, a simple vista, de dos tipos. La primera sería la aparición de nuevos partidos políticos que fueran capaces de enfrentar la lógica de la competencia partidaria y al poder constituido políticamente, fijando en la agenda pública las demandas sociales excluidas. El segundo consistiría en la “...desintegración del partido político como la forma dominante de representación democrática de las masas y su sustitución gradual por otras formas que posiblemente sean menos indicadas que la competencia entre partidos para usar consecuentemente el poder del Estado” (Offe, 1988: 66). Pero, para Offe, el correcto planteamiento del problema consistiría más bien en centrarse el análisis en las exigencias sociales no integrables para resolverlas, ya no de forma extraparlamentaria —por medio de la

gestión entre los grupos de interés en conflicto y el gobierno— sino por la vía institucional.

Por ejemplo, las demandas de los grupos feministas, regionalistas, minorías etnoculturales o las minorías religiosas, pueden ser defendibles no partiendo de la base de que son colectivos con una identidad histórica definida y subvalorada, o grupos fundamentados en una tradición particularista, sino a través de la denuncia conjunta de los impactos negativos que han recibido estos colectivos por parte del Estado, del capital y de la conmoción que éstos factores les han producido (Offe, 1988: 104). Lo anterior reformularía el punto de partida de las demandas de estos grupos, desde la “...constitución de la identidad por formas comunes de vida...”, a la “...constitución de la identidad por estar afectados en común” (Offe, 1988: 105). Lo anterior concuerda con aquello que hemos definido como situaciones estructurales de desventaja que impiden que ciertos individuos, por el hecho de pertenecer a ciertos grupos, encuentren reducidas sus posibilidades de participar en las decisiones del gobierno, así como de plasmar sus opiniones e intereses en la arena legislativa.

La propuesta de Offe parecería concordar con la formulación de Taylor sobre la situación de los grupos minoritarios que se encuentran en una situación de desventaja. Recordemos que para Taylor el reconocimiento define la identidad, y por tanto las desventajas permanentes a las que han estado sometidos ciertos grupos —considerados y mantenidos como subalternos por los grupos mayoritarios— han debilitado su identidad (Taylor, 1993: 97) y sus capacidades. Sin embargo, retomando el argumento de Offe, podemos decir que debido a los impactos negativos que ciertos grupos han recibido es necesario reconocer que instituciones como el Estado, los partidos políticos o el mercado deben resarcir estas desventajas tomando en cuenta las necesidades comunes de estos colectivos excluidos. Con lo anterior, no pretendo sugerir que la propuesta de Offe pueda ser clasificada como multiculturalista, pues para Offe la defensa de los grupos desaventajados histórica o contextualmente no es una defensa de su identidad y no pretende ser la defensa o protección de su cultura. Simplemente, me interesa dar cuenta de que su propuesta advierte, como varios

multiculturalistas lo hacen, la importancia de resarcir las carencias de ciertos colectivos y la necesidad de producir respuestas ante sus demandas.

Ahora, el paso siguiente a la reformulación de las demandas grupales propuesta por Offe consistiría en pensar la forma en que éstas pueden ser retomadas y encausadas a través de los medios institucionales de representación. Offe no descarta la posibilidad de que los partidos políticos sigan funcionando como correas de transmisión entre la heterogeneidad de las demandas sociales y las respuestas gubernamentales, pero su propuesta sería una redefinición de la representación democrática, la emergencia de un partido distinto que sirva como un instrumento que canalice las luchas extraparlamentarias, es decir, aquellas demandas que no son o no han sido integrables por medio de la usual competencia partidaria. La función de este partido sería, no la de maximizar sus propios votos, sino la de servir como un brazo parlamentario que patentizara el hecho "...de que los contenidos de la contienda entre partidos políticos se han separado casi irremisiblemente de los intereses vitales y de la identidad de los ciudadanos, que tienen articulación extraparlamentaria" (Offe, 1988: 109).

Desde mi punto de vista, debe considerarse que, dado que siempre van a existir demandas no integrables por medio del sistema de partidos, es probable que surjan nuevas respuestas frente a éste déficit de representación. Sin embargo, es necesario no perder de vista que ciertas instituciones que forman parte de este sistema de gobierno, como lo son los partidos políticos, se han vuelto necesarias e incluso imprescindibles en sociedades cada vez más complejas, pues la ausencia de estas organizaciones —más que conducirnos a una democracia ideal en la que todos los individuos participan sin la intermediación de grupos o elites— puede llevarnos a alternativas autoritarias de partido único, o a sistemas en los que la competencia electoral no esté claramente regulada.

Para el tema que nos ocupa, creemos que brindar los pasos proactivos para que todos los ciudadanos cuenten efectivamente con los derechos de participar en el proceso de toma de decisiones públicas representa un paso positivo para la integración de algunas demandas que han permanecido en la periferia del sistema

político. Lo es porque antes de pensar, por ejemplo, en la transformación del sistema de partidos, es necesario garantizar los derechos democráticos a toda la ciudadanía. Por ejemplo, para que los miembros de las minorías puedan decidir ejercer sus derechos de organización política, libre opinión, etcétera.

Si en el capítulo anterior nos concentramos en aquellas cuestiones de orden teórico-filosófico vinculadas al problema de la relación entre igualdad y diferencia, en este capítulo concentramos nuestra atención al problema de la relación entre el principio de la ciudadanía igualitaria y la existencia de situaciones de desventaja encarnadas en grupos etnoculturales específicos al interior de un contexto democrático-liberal. La pregunta que guió este capítulo, como ya lo señaláramos al inicio, tenía relación con los mecanismos posibles de utilizar para saldar la brecha entre el principio igualitario y la existencia fáctica de situaciones de desigualdad atribuibles a factores de tipo cultural.

Como quisimos dejar sentado a lo largo de este capítulo, el punto de partida para el tratamiento del problema señalado reside en el hecho de que los fundamentos de la democracia liberal moderna —gobierno representativo, centralidad del individuo, igualdad ciudadana, entre otros— se manifiestan en principio impotentes para la generación de políticas de igualación que persigan la integración de grupos homogéneos y en situación de desventaja al marco de la ciudadanía democrática. Sin embargo, una mirada más atenta a la tradición liberal nos plantea que esta sí ha sido una preocupación que ha estado presente desde las reflexiones de Mill y hasta nuestros días. Ello implica que, a diferencia de los cuestionamientos con que se impugna la capacidad de las democracias liberal-representativas para integrar grupos en desventaja y otorgarles una adecuada capacidad de representación política, parecieran existir mecanismos que la propia democracia representativa puede darse para responder, mediante mecanismos de representación política especial, al déficit de aquellos sectores desaventajados de la sociedad.

¿Cuáles son esos mecanismos? Si hay algo posible de deducir de los argumentos planteados en este capítulo es el hecho que, más allá del imperativo de hacerse cargo de situaciones de desventaja por parte de determinados grupos

sociales en cuanto a la adquisición de derechos políticos efectivos, lo cierto es que la operativización de dicho imperativo resulta mucho más compleja cuando se trata de mantener la primacía de los principios básicos sobre los cuales se funda la democracia liberal-representativa. En el siguiente capítulo analizaremos los distintos mecanismos fácticos que pueden ser implementados en los modernos estados democrático-liberales para la inclusión de las minorías en el proceso de toma de decisiones. Empero, las revisaremos desde la perspectiva de dos propuestas normativas distintas, a saber, las políticas de diferencia y las políticas de acción afirmativa, con el objeto de observar la forma en que ambas propuestas son capaces de sostener la primacía de los principios democrático-liberales.

**CAPITULO 3**  
**LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN FUNCIÓN DE GRUPO:**  
**LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA EN CONTEXTOS**  
**MULTICULTURALES**

## INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, en el seno de las naciones democrático liberales se han desarrollado distintos mecanismos para que grupos minoritarios (mujeres, indígenas y en particular minorías nacionales) sean parte del proceso de toma de decisiones en los Estados de los que forman parte.<sup>15</sup> Mecanismos como la reservación de escaños, la fijación de cuotas o la creación de distritos electorales cultural o étnicamente homogéneos tienen la finalidad de que los grupos minoritarios, tradicionalmente excluidos del proceso de toma de decisiones, puedan acceder al poder y tengan representación política en los distintos niveles de gobierno y, a la vez, que las distintas preferencias políticas, intereses, opiniones y perspectivas de estos grupos influyan en el proceso de discusión y definición de políticas públicas.

Como vimos en el segundo capítulo, la representación política de estas minorías en los órganos de deliberación y decisión políticas requeriría en la mayoría de los casos de una redefinición de los derechos políticos que, como hemos revisado también, se desprenden de una matriz normativa de corte individualista; ya que si bien es cierto que, en el marco de las democracias representativas estándar, los individuos pertenecientes a dichas minorías pueden votar y ser votados —en tanto que individuos—, también es cierto que, desde la perspectiva multicultural, estos derechos resultarían insuficientes para la representación política de un grupo en tanto que grupo, pues los derechos políticos, por sí solos, no asegurarían que las minorías tuvieran representantes políticos en los parlamentos y que sus demandas fueran incluidas y procesadas como temas de interés público.

Como vimos en el capítulo anterior, la representación especial podría ser justificada en aquellos casos en que los grupos minoritarios hubieran permanecido

---

<sup>15</sup> Durante las últimas décadas la discusión y la práctica en torno a la combinación de formas de representación han estado en la mesa de debates de los regímenes democráticos. Incluso en algunos regímenes considerados no democráticos han sido discutidas y practicadas formas de inclusión electoral de minorías. Como ejemplos tenemos los países de Bután, Líbano y Singapur. Ver Freedom House (2003).

en una constante marginación política. Esta medida puede permitir la inclusión de demandas antes silenciadas y puede ser un medio para propiciar mejores resultados democráticos y mayor legitimidad de las decisiones públicas. También vimos que las minorías culturales pueden constituir intereses distintos a los de las mayorías que, como tales, pueden estar presentes y ser escuchadas en la arena legislativa, sobretudo en los casos en que los miembros de un grupo, por sus creencias, experiencias e identidades, han estado sujetos a desigualdades estructurales que les han impedido participar plenamente en el sistema político democrático.

Sin embargo, la inclusión de grupos minoritarios en el proceso de toma de decisiones implica distintas tensiones; entre ellas, el diseño de mecanismos diferenciados para dicha inclusión, la compatibilidad entre una representación especial y la representación política convencional y, derivada de la anterior, los resultados que la representación especial pueda generar en el proceso deliberativo. En suma, el problema que se presenta es demostrar la justificación normativa de una política diferenciada de representación en función de grupo y adecuar los mecanismos de esa representación especial a los mecanismos de la representación convencional.

Aquí es necesario puntualizar que algunos de los mecanismos usados para que los grupos minoritarios sean parte del proceso de toma de decisiones pueden ser acordes con los mecanismos comunes de participación política. Por ejemplo, hace casi dos décadas que en Estados Unidos se redefinieron distritos para que en algunos de ellos la mayoría poblacional sea afro-americana, con la finalidad última de que estos grupos tengan asegurada su representación política en el Congreso. Esta política es conocida como *gerrymandering*<sup>16</sup> afirmativo, la cual

---

<sup>16</sup> Se trata de un controvertido modo de redistribuir las circunscripciones electorales de un territorio para obtener ventaja política, en especial en los lugares en los que se utiliza el sistema electoral mayoritario (Reynoso, 2004: 83). El uso de esta medida electoral no es reciente, proviene del nombre del gobernador de Massachussets, Elbridge Gerry quién en 1812 redibujó los límites de los distritos electorales para favorecer a los candidatos del partido republicano jeffersoniano, y aún cuando se ha utilizado desde entonces con distintos fines políticos, a partir de 1990 se empleó para proteger la representación de minorías etnoculturales.

empíricamente se apega al modo de elección de los demás distritos electorales y no altera los principios democráticos-liberales pues, dado que un grupo minoritario —en este caso el afro americano— conforma una mayoría numérica en un distrito electoral, es más probable que para esa demarcación se elija como representante a un miembro de dicho grupo sin tener que modificar la regla democrática de la mayoría y que todos los votos cuenten como iguales. Sin embargo, lo anterior no quiere decir que ese representante defenderá de manera imperativa algo así como *la cultura afro americana*, ni mucho menos quiere decir que se justifique y acepte explícitamente la defensa de dicha cultura en el órgano legislativo.

Dicho lo anterior, entendemos por qué otro tipo de mecanismos especiales como la reservación de escaños o la fijación de cuotas son arreglos institucionales que requieren medidas especiales para su implementación, pues además de no ser compatibles con la representación convencional en términos empíricos, presentan mayores dificultades para su justificación.

Considerando estas cuestiones es que, en el presente capítulo, analizaremos algunos de los mecanismos fácticos de una representación especial, así como los problemas teóricos y normativos que cada uno de esos dispositivos presenta al modelo democrático liberal de representación política. El capítulo se divide en cuatro partes: en la primera discutiremos la justificación teórica de la representación especial retomando algunos de los argumentos esgrimidos en el capítulo precedente. En la segunda parte analizamos la representación especial como una medida de acción afirmativa. Utilizamos dicho enfoque ya que los mecanismos que promueven la inclusión de ciertos grupos en el proceso de toma de decisiones se basan en el principio de no discriminación, en tanto tratan de nivelar las oportunidades de los miembros de ciertas minorías que han padecido discriminación o exclusión política. En la tercera parte de este capítulo analizamos los contextos en los que los mecanismos de representación tienden a mantener un mayor equilibrio con el principio democrático de las mayorías y con el principio de igualdad ciudadana, a saber, los sistemas federales en contraposición con los

---

sistemas centralizados. Si bien es cierto que en estos contextos la representación especial no debería presentar mayores problemas para su implementación, no menos cierto es que en el caso de grupos que han logrado el reconocimiento de autogobierno en sus territorios la representación puede presentar otras tensiones que también serán discutidas.

Finalmente, en el último apartado nos referimos a otro tipo de medidas o mecanismos políticos que pueden propiciar que los intereses de los grupos minoritarios estén representados en el proceso de toma de decisiones, como por ejemplo los poderes especiales de veto, las consultas extraparlamentarias y la formación de partidos políticos etnoculturales.

### *1. LA REPRESENTACIÓN ESPECIAL*

La representación en función de grupo puede ser, en palabras de Kymlicka, un complemento de los derechos políticos individuales, siempre que estos últimos resulten insuficientes para la participación política de las minorías etnoculturales que han permanecido excluidas del proceso de toma de decisiones públicas (Kymlicka, 1996: 46-47). Para Iris Marion Young, debido a que en ocasiones la desigualdad sufrida en el ámbito económico y social por ciertos grupos también produce desigualdad política y una relativa exclusión de algunos miembros de la sociedad para tener influencia política en la toma de decisiones públicas, y a que los mecanismos de la democracia representativa estándar no pueden solucionar esta inequidad, una forma de aumentar la participación política de los miembros de la sociedad que han padecido de estas desventajas es incrementar su representación por medio de técnicas especiales como la representación proporcional, un sistema de cuotas, escaños reservados o la demarcación de contornos electorales que proporcionen mayor fuerza política al grupo en cuestión (Young, 1990: 141).

En efecto, por medio de estos mecanismos especiales las minorías pueden acceder a los espacios políticos eligiendo de entre sus miembros a sus propios

representantes; el problema es que, al hacerlo, se modifican los mecanismos de la democracia representativa convencional. Me explico.

Kymlicka y Young, defensores de esta política especial, señalan que es necesario que los grupos minoritarios estén representados por miembros de su mismo grupo étnico o cultural, con la finalidad de que los representantes electos tengan mayor receptividad a las demandas de los grupos a los que representan y para que en los órganos de decisión estén presentes todos los grupos culturales de la sociedad. Desde esta perspectiva, la implementación de la representación especial implica introducir una vertiente descriptiva, o empática, que transforma el mismo significado de la representación, pues los gobernantes deben ser el reflejo personificado de sus representados y deben fungir como sus delegados sujetos a un mandato imperativo y no, como en el modelo convencional de la representación, como fiduciarios de la voluntad general. Es decir, los representantes de un grupo minoritario son la voz de quienes los han elegido y deben cumplir con la voluntad de ese grupo promoviendo sus demandas en la arena pública.

Sin embargo, y tal como vimos en el capítulo anterior, la representación especial se contrapone a la representación convencional que, en principio, no concede especial prioridad a un sólo tipo de intereses –pues bajo el modelo de la democracia representativa estándar, todos los intereses se consideran igualmente importantes—, concede un amplio margen de autonomía a los representantes –pues no existe el mandato imperativo entre gobernados y gobernantes— y utiliza la regla de la mayoría para la toma de todas las decisiones públicas, lo que implica que la minoría sólo pueda emitir su disentimiento público (Colom, 1988: 140).

Dicho lo anterior es que podemos advertir algunos de los problemas que se presentan con la implementación de una representación especial, los cuales tienen relación, en lo fundamental, con la justificación de la necesidad de coexistencia de dos significados opuestos de la representación en un mismo sistema de gobierno y con la forma en que puede sostenerse el brindar una defensa sólida de porqué algunos ciudadanos y no todos deben poseer derechos especiales de representación.

Cómo el mismo Kymlicka señala, la representación descriptiva o especular puede padecer de distintas inconsistencias (Kymlicka, 1996: 192-194). A nivel normativo, la representación especular puede acabar con la idea misma de representación, pues con la noción de “espejo” nos aproximamos más al ideal de la exactitud perfecta y, como Pitkin señala, reflejar no es lo mismo que representar “actuar en lugar de”. Bajo esta concepción, el representante puede llegar a confundirse con el representado, vaciándose de contenido la idea misma de representación (Pitkin, 1985: 79).

En el nivel empírico, la representación especular puede propiciar que todo miembro de la sociedad llega a creer que sus intereses sólo pueden estar representados por alguien que refleje sus características étnicas o tenga sus mismos intereses y opiniones (Kymlicka, 1996: 192-194). Desde mi punto de vista, es necesario tener mucho cuidado con llevar al extremo la idea de una representación especular, pues creer que las personas, para entender ciertos problemas y necesidades, tienen necesariamente que sufrir esos mismos problemas y necesidades es pretender, por ejemplo, que alguien que no es indígena no pueda opinar sobre asuntos de los indígenas, o incluso que el análisis de los problemas que aquejan a ciertos grupos culturales competen exclusivamente a quienes forman parte de ellos. Si bien el multiculturalismo busca reconocer la igualdad entre culturas en un marco liberal, la creación de derechos especiales, en este caso de una representación diferenciada fundada en la cultura, puede causar una separación mayor entre los grupos al interior de los Estados. Lo anterior no significa que se deba estar del lado de una postura o de otra de una vez y para siempre; se trata más bien de que la defensa legítima de ciertas diferencias, “...del ascenso público de identidades periféricas hasta ahora silenciadas y subordinadas, no debe hacernos pasar por alto el problema del reverso” (Arditi; 2002).

Para Kymlicka, “...un cierto grado de representación especular puede estar justificado en algunos contextos, pero no como una teoría general de la representación” (Kymlicka, 1996: 193). Para el filósofo canadiense, la representación de grupo puede ser defendida como una medida contextual, o

como un mecanismo que puede ser aceptado en determinadas circunstancias y para ciertos grupos, específicamente en el caso de aquellos que han sufrido discriminación sistémica y en el caso de grupos que ejercen el autogobierno en sus territorios (Kymlicka, 1996: 201).

En el primer caso, Kymlicka se refiere a grupos que históricamente han permanecido al margen de las decisiones públicas, es decir, grupos que han sufrido exclusión económica, política y social. A este respecto, Young sostiene que en la medida en que estas minorías (oprimidas e históricamente excluidas) constituyen perspectivas distintas respecto del conjunto de relaciones sociales y políticas en la sociedad, estos grupos también pueden ser representados de acuerdo con distintos factores como las creencias, experiencias o identidades (Young; 1990: 136). Young no se equivoca, pues si retomamos el argumento de la representación proporcional ofrecido por un liberal clásico como Mill podemos llegar a la misma conclusión, a saber: que las minorías constituyen, o pueden constituir, intereses distintos que, como tales, tienen que estar presentes y ser escuchados y representados en la arena legislativa. Pero no es la identidad grupal, como Young también sostiene, el único factor que puede determinar que una minoría se convierta en una minoría política.

En el segundo caso, Kymlicka se refiere a minorías nacionales que conforman subunidades territoriales con poderes de autogobierno, comunidades que se encuentran supeditadas al gobierno central —como en el caso de los Estados organizados por medio del sistema federal— pero que conservan relativa autonomía política en sus territorios. En este caso, la representación política de estas minorías sería el corolario de su autogobierno y no una medida de representación especial, pues los habitantes de estas subunidades territoriales eligen a sus representantes de la misma forma que el resto de las regiones.

Como señalan Kymlicka y Young, las formas de incluir representantes de minorías en los cargos de elección popular pueden ser muy variadas, pero éstas deben ser acordes con la realidad nacional de cada Estado y de acuerdo a la composición étnica o cultural de la población. Así, los distintos mecanismos de representación especial pueden alejarse en menor o mayor medida del principio

democrático liberal de “una persona un voto” o “...todos los votos deben contarse como iguales” (Dahl; 1992: 48), de acuerdo con los mecanismos que se utilicen para proporcionar representación a los miembros de un determinado grupo. Dicho en otras palabras, los mecanismos para incluir a los miembros de una minoría en el proceso de toma de decisiones pueden acercarse más a la representación convencional, o bien pueden constituir una política diferenciada. Por ejemplo, no es lo mismo que los grupos minoritarios se encuentren dispersos en un determinado territorio, en cuyo caso habría que pensar en mecanismos especiales de representación como los sistemas de cuotas o escaños reservados, a que un grupo se ubique geográficamente en una zona compacta y pueda conformar una subunidad política al interior de un Estado con una organización federal. No quiero decir con ello que en un caso quede justificada la representación política centrada en la identidad o en la pertenencia cultural, y en el otro caso no, pues en ambos el problema es justificar desde la diferencia cultural o identitaria la concesión de una política diferenciada que conduce a que algunos miembros de la sociedad tengan representación especular, en tanto que la mayoría se atiene a los mecanismos convencionales para elegir a sus gobernantes. Lo que quiero decir es que, en los casos en que se pueden conformar subunidades territoriales, no son necesarias medidas adicionales para asegurar la participación política (estándar) de los ciudadanos asentados en dichos territorios, lo que permite que los individuos se organicen políticamente de la misma forma que todas las subunidades territoriales.

## *2. LA REPRESENTACIÓN COMO UNA POLÍTICA DE ACCIÓN AFIRMATIVA*

Las políticas de acción afirmativa surgieron en la sociedad norteamericana como un mecanismo que pretendía resarcir las desventajas históricas sufridas por los colectivos afro-americanos y las mujeres de dicha sociedad; nacen como medidas compensatorias y se basan en “un trato preferencial a favor de un grupo social específico que ha sufrido discriminación y limitación, tanto en sus derechos

fundamentales, como en el acceso a las oportunidades” (Rodríguez Zepeda, 2006: 71). La acción afirmativa tiene como finalidad,

“...satisfacer la demanda liberal igualitaria de que los individuos no deben tener menos recursos y oportunidades que otros cuando la desigualdad ha sido el producto de circunstancias en cuya generación ellos no tuvieron responsabilidad, sin embargo, el trato especial para los miembros de los grupos desfavorecidos sólo se justifica durante el tiempo en que persista la desigualdad.” (Barry, 2001: 12)

La acción afirmativa es por definición temporal, pues es una estrategia de compensación que “...no se contempla como un fin en sí misma, sino como un medio para alcanzar el objetivo deseable de la igualdad de trato y de oportunidades entre todos los miembros de la sociedad” (Rodríguez Zepeda, 2006: 54).

La acción afirmativa puede tomar dos significados: en su forma más general consiste en brindar los pasos proactivos necesarios para eliminar los perjuicios causados a un grupo. En un sentido más concreto, la acción afirmativa trata de medidas temporales de igualación de oportunidades –como pueden ser, la reserva de un cierto número de matrículas en las universidades, o un sistema de cuotas laborales— que tratan de nivelar las desventajas inmerecidas sufridas por ciertos sectores sociales y que al, evolucionar, permitirían un trato igualitario entre todos los miembros de la sociedad (Rodríguez Zepeda, 2005: 16).

En su segundo significado, las políticas de acción afirmativa como cuotas temporales, no sólo han sido aceptadas e implementadas, sino que también se han extendido como una forma de resarcir las desventajas inmerecidas que el género femenino ha sufrido tanto en el ámbito laboral como el académico. Lo más novedoso es su implementación en el ámbito político, tanto en los Estados Unidos, como en otros países de Occidente y América Latina. En efecto, la constatación de que las mujeres se encontraban subrepresentadas en el poder político fue el detonante para la implementación de medidas de acción afirmativa en este ámbito;

así, por medio de cuotas se ha garantizado un mínimo de representación para este importante sector de la sociedad.<sup>17</sup>

De forma similar, la representación especial en función de grupo, que el multiculturalismo defiende, comparte la misma justificación que las políticas de acción afirmativa, es decir, es ideada como una medida compensatoria para las minorías discriminadas sistémicamente, como es el caso de los grupos raciales y minorías etnoculturales. Sin embargo, se diferencia de las políticas de acción afirmativa en tanto no tiene como fin último lograr un trato igualitario u homogéneo entre todos los miembros de la sociedad, es decir, no es una medida temporal que intente una nivelación de oportunidades. Más bien, se trata de una medida permanente que enaltece el valor de la diferencia etnocultural y tiene como fin último defender y mantener dicho valor.

En efecto, desde una perspectiva multicultural como la de Kymlicka, la representación especial podría ser, también, una medida temporal que, una vez cumplida su función compensatoria, podría desaparecer. Sin embargo, desde una perspectiva como la de Taylor,<sup>18</sup> una medida de este tipo no sería una acción afirmativa temporal, sino que tendría que ser una política permanente que los miembros de un grupo obtendrían como mecanismo para conservar su integridad cultural.

Por ello, para Taylor, las políticas de acción afirmativa no serían la forma correcta de solventar el problema de la disparidad cultural, denomina *discriminación inversa* a las políticas de acción afirmativa, pues considera que la finalidad de estas acciones es nivelar las condiciones sociales de personas o grupos desaventajados mediante un trato desigual con respecto al resto de la sociedad. Para Taylor, lo que hacen estas políticas es discriminar positivamente a grupos desaventajados para nivelar sus capacidades y oportunidades, para que en un futuro cercano no se requieran de estas medidas y se proporcione un trato

---

<sup>17</sup> Países como Estados Unidos, Inglaterra, Italia, Francia, Bélgica, Argentina, Brasil, México, entre otros, han adoptado políticas de cuotas para la representación de género (Htun, 2004: 436).

<sup>18</sup> Si bien Taylor no nos habla específicamente de medidas de representación especial, sí nos deja claro que toda política emprendida para el reconocimiento de las diferencias culturales debe ser una política permanente que coadyuve al resguardo o protección de dicha cultura (Taylor, 1993).

igualitario y “ciego a las diferencias” a todos los miembros de una sociedad (Taylor, 1993: 63).

En efecto, y tal como acabamos de revisar, las políticas de acción afirmativa se basan en un trato diferenciado hacia un grupo con fines compensatorios, y tienen como última finalidad lograr un trato igualitario entre los miembros de la sociedad. Pero no se trata, como Taylor afirma, de una nueva forma de desigualdad, o sea, de un trato discriminatorio de forma inversa. Si bien es cierto que el tratamiento diferencial con fines compensatorios es tácitamente anti-igualatorio, no quiere decir que sea un trato discriminatorio, ni para el grupo al que se le aplica la política de acción afirmativa ni para el resto de los miembros de la sociedad. El problema de Taylor, sin embargo, es que identifica a las políticas de acción afirmativa no con medidas que nacen para resarcir la desigualdad sino con medidas a su vez discriminatorias que impiden justamente la igualdad.

Prolongando el argumento de Taylor, desde el punto de vista de Ferran Requejo, las políticas de discriminación positiva sólo serían adecuadas en el caso de reivindicaciones planteadas por grupos feministas o ciertas minorías sexuales, pues su temporalidad sería transitoria y se implementarían como medidas para la nivelación de oportunidades. Por otro lado, las reivindicaciones hechas por minorías nacionales, poblaciones indígenas o inmigrantes presentarían un carácter permanente, pues su finalidad sería mantener y resguardar ciertas características culturales que son consideradas valiosas en sí mismas (Requejo, 1996: 95). Aquí es necesario mencionar que las políticas de acción afirmativa para las minorías sexuales han resultado sumamente controversiales, pues su implementación durante la década de los noventa en los Estados Unidos no tuvo gran aceptación en la propia comunidad gay. El problema es que las minorías sexuales no deseaban políticas para garantizar su espacio en los centros laborales o educativos, pues estos espacios ya los tenían ganados. Más bien, su demanda se centraba en ciertas protecciones jurídicas que les permitieran poder hacer pública su orientación sexual (Rodríguez Zepeda, 2006: 89; Anderson, 2004: 221).

En realidad, los mecanismos de ambos tipos, tanto de la acción afirmativa – conceptualizada por Taylor como discriminación inversa— como de la política de diferencia —defendidas por la perspectiva multiculturalista— son propuestas que, operacionalmente, no divergen entre sí, pues unas y otras se basan en un trato diferencial hacia un cierto grupo de individuos con respecto al conjunto de las relaciones sociales, razón por lo cual se han llegado a relacionar. Sin embargo, la diferencia entre estas propuestas es que provienen de dos justificaciones normativas opuestas: la acción afirmativa se justifica como una medida transitoria que, una vez cumplida su función, desaparecerá para que efectivamente todos los miembros de una sociedad puedan ser tratados como iguales; en tanto que la política de la diferencia surge como una medida permanente que busca preservar ciertas diferencias entre los grupos culturalmente relevantes de una sociedad. Dicho en otras palabras, la acción afirmativa nos remite al ideal último de tratamiento igualitario, mientras que las políticas de diferencia apuntan, justamente, a la prioridad de las diferencias etnoculturales por sobre el tratamiento igualitario.

Por lo anterior, las políticas de acción afirmativa justificadas en nombre de la diferencia no sólo chocan con el principio liberal de la igualdad sino que, paradójicamente, pretenden desaparecer este principio en nombre de la igualdad de trato y del respeto a la diferencia cultural. Desde mi punto de vista, el camino recorrido por las políticas de la acción afirmativa justificadas por la inequidad de oportunidades es socavado por las políticas de acción afirmativa justificadas por la diferencia, pues estas últimas hacen de la diferencia cultural e identitaria la única causa para establecer un trato desigual, no entre las personas, sino entre las culturas.

Como veremos en las líneas siguientes, el enfoque de la política de acción afirmativa basada en la diferencia no sólo conlleva mayores dificultades para su propia justificación sino que también, como bien señala Brian Barry en su crítica, pueden hacernos perder de vista ciertas desventajas estructurales inmerecidas que han sido compartidas por amplios sectores sociales a lo largo de la historia. Cuestiones sociales como la pobreza y el desempleo son ocultadas o reducidas

en su importancia bajo el tamiz de las políticas de diferencia. Este no es un tema menor, pues la discusión sobre los derechos de las minorías socava la discusión e implementación sobre políticas redistributivas y sobre problemas relacionados con la justicia social. Desde el punto de vista de Barry, así, las políticas del multiculturalismo debilitan las políticas de redistribución porque distraen la atención de las desventajas compartidas y la centran en el reconocimiento de las diferencias culturales así como en políticas aplicadas en función de la identidad (Barry, 2001: 8), como si la defensa de las diferencias etnoculturales superara o estuviera al mismo nivel de importancia que los problemas de desigualdad estructural.

En el tema de la representación política, desde la perspectiva multicultural, debido a que los miembros de ciertas minorías etnoculturales han quedado excluidos del proceso de toma de decisiones, la política compensatoria consistiría en un trato diferenciado que permitiera que los miembros de dicho colectivo tuvieran iguales condiciones para ser escuchados y para poder discutir sus intereses, opiniones y perspectivas como temas de la agenda pública. Retomando la definición de Young, la representación de intereses y opiniones se vincula a la promoción de ciertos acuerdos o resultados en el proceso de toma de decisión; la representación de perspectivas más bien tiene que ver con la promoción de puntos de partida para la discusión, es decir, las perspectivas no siempre prefiguran conclusiones sobre los resultados (Young; 1990: 140). Por ejemplo, tener la perspectiva indígena en el Congreso puede producir que nuevos temas se integren en la mesa de debates, mas no implica que se llegue necesariamente a acuerdos en materia indígena. En cambio, los intereses u opiniones pueden dar paso a acuerdos o iniciativas en torno a lo que los representantes consideren importante para el desarrollo de los grupos y las posibles vías para conseguirlo.

Una política de la diferencia de esta índole requeriría, en principio, que los miembros de los grupos discriminados contaran con los derechos políticos universales de la democracia representativa tales como votar, ser votado y el derecho a organizarse políticamente. Pero, además, requeriría que el principio de “una persona un voto” o “todo miembro debe tener una igual oportunidad de votar,

y todos los votos deben contarse como iguales” (Dahl; 1992: 48) no ocultase la expresión de los grupos que numérica, política, social o territorialmente se encuentran en desventaja en comparación con la expresión de las mayorías y, en consecuencia, requeriría que los órganos de decisión quedaran compuestos de forma tal que reflejaran la pluralidad etnocultural de la sociedad. En tanto el principio “una persona un voto” no permite por sí mismo que las voces de las minorías sean escuchadas, esto nos lleva a cuestiones vinculadas, por un lado, con la organización territorial del Estado (Federal-unitario y el sistema electoral) y, por otro lado, con la estructura legislativa (unicameralismo-bicameralismo y principio de representación); es decir, nos hace pensar en arreglos institucionales que se desvíen del principio “una persona un voto”, ya sea por medio de la creación de subunidades territoriales o por medio de la ponderación de votos o sobrerepresentación con base en criterios lingüísticos, étnicos o raciales (Reynoso 2004: 32).

La implementación de las políticas de representación no es sencilla, principalmente porque constituyen una tensión constante para los principios de la tradición liberal, ya que un tratamiento diferencial con fines compensatorios implica un trato anti-igualitario entre los miembros de una sociedad, en tanto que el concepto de igualdad liberal —entendido como un tratamiento que no admite excepciones— forma parte de los principios y valores de los modernos Estados democrático-liberales y se traduce en las modernas constituciones como “el igual derecho de toda persona a gozar de las libertades fundamentales de una ciudadanía democrática y de las protecciones del Estado de derecho (Rodríguez Zepeda, 2006: 33-34). Sin embargo, como hemos visto, el trato anti-igualitario formulado desde la acción afirmativa, a diferencia de la formulación multicultural, queda justificado durante el tiempo en que persista la desigualdad, pues el objetivo último de un trato especial es “...hacer que la necesidad de dicho trato especial desaparezca lo más rápidamente posible” (Barry, 2001:13).

En los casos de grupos que sufren de carencias sistemáticas, las políticas de acción afirmativa pueden brindarles la oportunidad de encontrarse en mejores condiciones para aprovechar los beneficios que les puede ofrecer su sociedad, es

decir, pueden ofrecerles “una compensación que les permita equilibrar la situación de debilidad competitiva que han padecido a lo largo del tiempo” (Rodríguez Zepeda, 2006: 47).

Para Kymlicka, la justificación de un tratamiento anti-igualitario entre los miembros de una sociedad estaría dada porque en ciertos casos el trato igualitario bajo un criterio universalista ha generado discriminación y exclusión, es decir, que ciertos individuos o grupos (Kymlicka, 1996) carezcan de igualdad de oportunidades para aprovechar los derechos y libertades que la sociedad puede ofrecerles. Sin embargo, desde una perspectiva multicultural como la de Taylor, un tratamiento anti-igualitario sería justificado, no sólo por las desventajas inmerecidas por un grupo o minoría, sino también en nombre de las diferencias culturales que ciertos grupos poseen y que requieren ser defendidas porque se les juzga positivas en sí mismas y dignas de reconocimiento. En este sentido, un trato diferenciado o ciertas políticas de excepción servirían como mecanismos para que los miembros de dichos grupos defendieran y preservaran su cultura, respetándose así su derecho a la diferencia.

Como todas las políticas especiales, el establecimiento de un sistema de cuotas —ya sea asignando un porcentaje del total de los escaños a ocupar, o reservando un determinado número absoluto de lugares en el parlamento— para que un grupo obtenga representación parlamentaria, puede presentar distintas tensiones para su implementación en un sistema democrático liberal. Imaginemos ahora el dilema que se presenta al defender estas políticas en nombre de la diferencia.

La primera tensión que surge reside en determinar qué tipo de grupos tendrían derecho a demandar esta política de representación especial. En términos empíricos, tomando el caso de grupos etnoculturales que se encuentran concentrados territorialmente, la política de grupos sería más simple pues bastaría, como en el caso de Estados Unidos, con la demarcación de distritos electorales en donde votarían mayoritariamente los miembros de un grupo. Por ejemplo, distritos mayoritariamente conformados por afro-americanos, latinos o asiáticos. La ventaja de este tipo de mecanismos puede ser su congruencia

empírica con el principio liberal de las mayorías, pues todos los votos cuentan como iguales y no se recurre a medidas adicionales para que las minorías obtengan representación política en el Congreso. No obstante, no debemos pasar por alto los problemas que una medida de este tipo puede traer a nivel normativo, pues no deja de ser una alteración de la representación convencional el que se de un trato preferencial a estas minorías para asegurar su representación y que, sobre todo, se pueda justificar esta política en nombre de la defensa de las diferencias culturales.

El problema se presentaría con mayor fuerza en los casos de grupos etnoculturales que están dispersos geográficamente y que no tienen la posibilidad de reunirse para elegir a sus representantes, situación que es más probable que la de encontrar un grupo etnocultural asentado en un territorio geográficamente compacto. La pregunta, en ambos casos es ¿cuál sería la justificación para determinar qué grupos culturalmente relevantes podrían demandar una política de representación especial, es decir, qué culturas merecerían una política de este tipo para preservar su identidad diferenciada? Además ¿cómo se definiría una política de representación especial en el caso de contar con grupos en los que no fuera sencillo marcar contornos étnicos, o culturales, entre sus miembros? En estos casos, “¿cómo decidimos qué grupos, de haber alguno, deberían tener derecho a la representación basada en el grupo?” (Kymlicka, 1996: 201) ¿Sólo tendrían representantes quienes solicitaran este tipo de inclusión? o ¿sólo aquellos que probaran la relevancia cultural de su grupo? El dilema que se presenta aquí es lo que Gargarella denomina “marcar contornos precisos en torno de grupos diferentes”, es decir, resolver cuales serían las divisiones sociales relevantes para aplicar una política de representación especial sin caer en el absurdo de marcar divisiones artificiales o irrelevantes para que los representados se identificaran especularmente con sus representantes (Gargarella, 1999: 155). Este tipo de decisiones podrían ser muy arbitrarias ya que, como ya habíamos mencionado, Sen apunta que es necesario tener presente que la identidad de una persona puede ser plural, simultánea e incluso contingente, y que aún cuando puede haber ciertas identidades más determinantes que otras para un grupo de individuos,

éstas no fijan por completo sus elecciones (Sen, 2000). Para Gargarella, la multiplicidad que nos distingue —el que todos formemos parte de una multiplicidad de grupos al mismo tiempo— “constituye una permanente amenaza frente a la pretensión de separar a las personas drásticamente, en grupos diferentes unos de otros” (Gargarella, 1999: 155).

Si el problema se resolviera definiendo a los grupos relevantes con base en situaciones estructurales de desventaja, tomando en cuenta a todos los grupos oprimidos y discriminados históricamente, tendríamos también muchos y distintos grupos a los cuales habría que incluir: los indígenas, las mujeres, los homosexuales, las personas con discapacidad, etcétera. Para Young pueden existir cinco formas de opresión: explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural, violencia aleatoria y acoso motivado por aborrecimiento al grupo. Con esta clasificación, para Young queda claro qué grupos serían sujetos de las políticas de representación especial. Desde el punto de vista de Kymlicka dicha clasificación podría abarcar a cerca del 80% de la población norteamericana que entraría en el grupo de los oprimidos. ¿Todos estos grupos tendrían derechos especiales de representación?; ¿Cómo podríamos justificar que la representación especial de estos grupos es relevante? Parece ser que el criterio mediante la determinación de grupos sistemáticamente discriminados es muy complicado. Sin embargo, esta no es la única de las dificultades que una política de representación de grupos debe afrontar.

Un segundo problema sería determinar el número de representantes, o de escaños parlamentarios, que una minoría debería tener en los parlamentos. Supongamos que se determina que un grupo obtenga un número específico de representantes en el órgano legislativo: ¿qué resultados legislativos podrían obtener dichos representantes?; ¿Sería suficiente un cierto número de espacios en el parlamento para mejorar significativamente la representación de un grupo desaventajado?; ¿Cuántos representantes debería tener un grupo minoritario?

La representación en función de grupo puede ser proporcional, ya sea asignando un porcentaje de representación que sea equivalente a la población de la minoría, o bien designando un nivel mínimo o umbral de representación, es

decir, otorgando una representación suficiente que pudiera compensar la sub-representación o ponderar las diferencias, reduciendo de esta forma la probabilidad de imposición de decisiones por parte de las mayorías (Reynoso; 2004: 53-54).

Es importante tener en cuenta que quizás el criterio proporcional no necesariamente se desvíe del principio “una persona un voto”, en tanto las minorías se concentren territorialmente y el trazado de contornos electorales les permita acceder a un número de escaños en función de ello. No obstante, la proporcionalidad no siempre asegura la voz de las minorías, ya que puede resultar que el número de representantes así electos sea tan pequeño que sólo unos cuantos integrantes del grupo accedan a escaños, y la representación obtenida sea insuficiente para promover demandas y temas relativos a las prioridades del grupo. De otro modo, un umbral mínimo que exceda el número proporcional puede ser consecuente con la representación de los intereses del grupo, pues puede propiciar mayores probabilidades de que las demandas de la minoría sean escuchadas.

El criterio para determinar el número de escaños también puede estar relacionado con los arreglos institucionales que determinan el proceso de toma de decisiones; por ejemplo, dependiendo de si se vota por mayoría simple, por mayoría absoluta o por consensos, también se pueden otorgar poderes especiales de veto para la minoría, sobre todo en áreas que directamente afectan al grupo. Sin embargo, lo que no debemos perder de vista es que asignar un umbral mínimo de representación implica mayores concesiones hacia los grupos beneficiarios de la política de cuotas y, por lo tanto, mayores tensiones con el principio liberal de igualdad. Pues no sólo se modifica el significado de la representación, sino que también se altera el valor del voto ciudadano, ya que un grupo de ciudadanos obtienen más escaños parlamentarios con un número menor de sufragios.

Un tercer problema, derivado del anterior, tiene que ver con qué es lo que se puede esperar de una representación especial. En el caso de que un grupo obtuviera una representación especial en el parlamento, podría ocurrir que la discriminación hacia ese grupo se profundizara en los propios órganos de

decisión, es decir, que los representantes de las minorías se convirtieran en grupos discriminados o simplemente marginales en los cuerpos deliberativos y no tuvieran condiciones adecuadas para transmitir los intereses y necesidades del grupo al que representan. Por ejemplo, un estudio realizado por David Lublin sobre la representación en Estados Unidos muestra lo paradójal que ha resultado la inclusión de minorías (afro-americanas, latinas y asiáticas) en el Congreso, pues aún cuando ha aumentado el número de representantes de estos grupos, su capacidad de influir en la definición de leyes o políticas públicas es reducida o marginal en comparación con los representantes “blancos”. Lo que sucede es que las minorías, como tales, siguen siendo minorías al interior de los congresos, no sólo porque no poseen la fuerza política para que sus intereses sean prioridades en la agenda de los parlamentos, sino porque los representantes “mayoría” ya no consideran que deban de ocuparse de ciertos temas, que bien pueden ser defendidos por los representantes de las minorías (Lublin; 1997). De aquí la paradoja, pues en vez de lograr que los intereses de las minorías tengan mayor relevancia en los parlamentos, se ha reducido la relevancia que ya tenían.

El problema que analiza Lublin nos muestra que las políticas de representación especial centradas en la diferencia harían incluso necesaria una nueva política de la diferencia para que los representantes especiales tuvieran mayores prerrogativas para formular sus iniciativas. De este modo, una política que pretendía resolver una inequidad a través de la implementación de un trato diferenciado termina por ser insuficiente y por requerir de nuevos tratos diferenciados para cumplir su cometido. La razón de ello podría ser que, como mencionamos al inicio de este apartado, las medidas de acción afirmativa no fueron ideadas originalmente para compensar la subrepresentación política de un grupo, en tanto que grupo. De ahí que la torsión del objetivo de nivelación traiga consigo mayores dificultades para su implementación y permanencia. Lo anterior también nos muestra cómo las políticas de representación especial pueden convertirse en un círculo perverso que implique que una excepción a la regla no sea suficiente y se requieran constantemente nuevas excepciones.

Un cuarto problema sería cómo determinar la responsabilidad de los representantes de grupo. Tomando en cuenta que la representación de grupo, a diferencia de la representación convencional, tiene como característica el mandato imperativo de los representados, ¿cómo se aseguraría que los gobernantes cumplieran con ese mandato y rindieran cuentas a quienes los eligieron, aún cuando no existan mecanismos claros para tales efectos? Young reconoce que una crítica recurrente hacia las medidas de representación especial consiste en que, cuando se tienen asegurados ciertos espacios políticos, los representantes de las minorías que ganan dichos espacios olvidan que han sido electos para defender las necesidades de sus representados (Young, 1990: 150). Sin embargo, para Young, aun cuando no es fácil asegurar la responsabilidad de los representantes de las minorías, su presencia y participación en la discusión con los demás representantes puede asegurar que las opiniones, los intereses y las perspectivas del grupo se incluyan en las decisiones públicas. Pareciera que, sin embargo, en su argumento Young no toma en cuenta que el que se garantice un cierto número de escaños para una minoría no asegura que los intereses de dicho grupo estarán debidamente plasmados por los representantes, pues si tomamos en cuenta la heterogeneidad de intereses y perspectivas existentes en el interior de cada grupo, nos encontraremos con que siempre existirían inconformidades sobre la eficacia y eficiencia de este tipo de representación.

Sobre este punto, Brian Barry señala que la defensa de una representación especial tiende a omitir la heterogeneidad interna de los grupos porque se atiene a una concepción sesgada de la naturaleza de los colectivos, como si éstos estuvieran claramente unidos por unos intereses específicos bien definidos. Por cierto que Barry advierte en el argumento de Young una visión esencialista de la pureza racial de los grupos, codificada a través de las políticas del multiculturalismo para mantener las diferencias y proteger la integridad cultural (Barry, 2001: 12). Con esta crítica, Barry devela el problema que las políticas de la diferencia parecen ocultar, esto es, la negación intrínseca del pluralismo constitutivo de todo grupo social. En este sentido, la afirmación de que cada minoría étnica "...conforma una suerte de unidad social y cultural más o menos

homogénea, delimitada, cerrada en sí misma y demarcable de otras comunidades o grupos da lugar a la “falacia del consenso”, según la nombra Rodrigo Díaz (Díaz; 2003: 308).

La falacia en la que se incurre, desde este punto de vista, es la creencia en la existencia de un consenso colectivo que, como una conciencia grupal, puede determinar lo que es bueno o no para los miembros de ese grupo: los valores, tradiciones, creencias y prácticas que deben permanecer y ser defendidas sobre aquellas que no es necesario preservar. Esta visión sesgada de la vida grupal hipostasia el valor de la cultura y muestra la paradoja que presenta la defensa de la diferencia, pues “...la exaltación de lo diverso puede convertirse en una prohibición de esa diversidad, ya respecto a los individuos que componen al grupo que reclama su derecho a la diferencia, ya respecto a otros grupos” (Díaz, 2003: 316).<sup>19</sup>

Un quinto problema ocurriría en el caso de que la política de cuotas se estableciera a través de los partidos políticos. En lugar de garantizar ciertos escaños para las minorías, otra forma de inclusión sería que los partidos políticos impulsaran candidaturas de los miembros de grupos minoritarios. En términos formales, una política de este tipo no iría en contra de los mecanismos de representación convencional pues, como ocurre en la mayoría de las democracias modernas, los partidos políticos son los únicos grupos autorizados o con posibilidad, por vía práctica, para postular candidatos. En tal situación, los ciudadanos emitirían su voto por el partido que mejor representa sus intereses con la confianza de que los candidatos se apegarían a los valores y principios de dicho partido. Sobre este punto Kymlicka señala que una forma de incentivar a los partidos políticos para reservar espacios a las minorías sería ofrecerles algunos estímulos y subvenciones (Kymlicka, 1996: 186). El problema con esta medida sería que el hecho de que los partidos asignaran algunos espacios para ser

---

<sup>19</sup> Díaz advierte sobre lo que puede ocurrir bajo esta concepción sesgada de la comunidad: que al interior de un grupo, quienes no comparten, o dejan de compartir, eso que podemos llamar “conciencia grupal” pueden ser vistos como una anomalía que es necesario erradicar (Díaz, 2003: 316). Por ejemplo, en la comunidad Indígena Chamula en Chiapas, la creencia en la protección de los usos y costumbres, de lo que un grupo de hombres de dicho grupo llaman cultura Chamula, ha generado la expulsión de todas aquellas personas y familias que disienten de ella, ya sea en el ámbito religioso o político (Viqueira, 2002).

ocupados por miembros de ciertas minorías difícilmente haría una diferencia para una representación especular de los grupos desaventajados, pues los intereses de los partidos políticos serían los que dirigirían o determinarían los temas más relevantes para ser discutidos en los parlamentos.

Como señala Offe, los partidos políticos configuran los intereses sociales de forma altamente selectiva, "...reformándolos, recortándolos y transformándolos hasta que resulten compatibles con las estructuras de producción y distribución dominantes y con los imperativos políticos consiguientes". Además, los partidos políticos también crean intereses incompatibles o marginales a las prioridades del Estado, es decir, los partidos políticos no sólo distorsionan y representan parcialmente los intereses ciudadanos, sino también tienen "la función de bloquear un potencial de necesidades y exigencias políticas no integrables (Offe, 1988: 92). Sentado lo anterior, podríamos afirmar que los partidos tienen mayor interés en promover políticas populares para la mayoría, pues esto se traduciría en más votos, que impulsar intereses que no se integran a la competencia partidaria, es decir, los supuestos intereses de las minorías etnoculturales. Finalmente estaría el problema de la disciplina partidaria. La alineación de los assembleístas a su bancada partidaria es una de las condiciones implícitas para la cohesión del partido en la toma de decisiones. Sin embargo, este hecho limita al representante/legislador la posibilidad del voto individual, justamente la libertad que el representante especular requiere para cumplir su mandato y reflejar en la mesa de debates los intereses del grupo que representa.

Un sexto problema al que habría que prestar atención sería determinar en qué ámbitos de decisión se tendría que implementar la política de cuotas. Si la justificación de este tipo de políticas es que los grupos desaventajados sean escuchados en espacios públicos que sean sensibles a sus intereses y necesidades, entonces ¿las minorías requerirían representantes también en los juzgados y en toda institución pública? Kymlicka señala que la representación grupal no puede reducirse a la composición del legislativo, pues también en otras instancias se pueden defender los intereses de las minorías. Del mismo modo Young sostiene que las legislaturas, al no ser los únicos órganos de decisión, no

son las únicas instancias en donde deben incluirse representantes grupales, pues contar con más espacios para la defensa de los intereses de grupos que han padecido desventajas inmerecidas puede coadyuvar a la conformación de un gobierno democrático mas representativo e incluyente (Young, 1990: 152). Sin embargo, con referencia al argumento de Kymlicka y Young casi huelga decir que los problemas de implementación de estas medidas adicionales de inclusión no sólo acarrearían todos los problemas que ya hemos expuesto, sino que también los complejizarían, pues se reforzaría la creencia de que las minorías deben mantener su integridad cultural, incluso procurando que sólo los miembros de dichos grupos juzguen y resuelvan los problemas y necesidades que los aquejan. Por ejemplo, un juez indígena debería juzgar sólo a los indígenas, un ciudadano indígena tendría que ser atendido sólo por funcionarios indígenas, y así hasta el absurdo. Lo anterior nos muestra que las políticas centradas sólo en la identidad, como puede ser la representación especial, también pueden desembocar en la proliferación de medidas de diferenciación en el interior de la sociedad.

Como hemos visto, las políticas de representación democrática especial pueden presentar distintos dilemas, pero situarlas como políticas justificadas en la diferencia no reduce el problema pues el camino recorrido por las políticas de acción afirmativa justificadas por la justa igualdad de oportunidades es socavado por políticas que se basan en el mantenimiento y salvaguarda de las diferencias identitarias o culturales. Algunos de los problemas que, cómo hemos visto, pueden presentarse bajo esta perspectiva son: que se mantengan al menos dos significados opuestos de la representación en un mismo sistema político; que se marquen contornos culturales para distinguir qué culturas deben tener o no representación especial; que se defina cuántos representantes han de tener los grupos para que sus demandas no se vean aplastadas por las decisiones de las mayorías; y que se justifique un sistema político democrático en el que ciertas demandas deben tener, de antemano, más peso político que otras.

### 3. LA REPRESENTACIÓN ESPECIAL COMO COROLARIO DEL AUTOGOBIERNO

Otro tipo de acuerdo mediante el que las minorías etnoculturales pueden compartir el poder político, o ser parte de las decisiones públicas, es el establecimiento de sub-unidades territoriales –en casos en que las minorías se encuentran concentradas en un territorio— dentro de un Estado, para que estos grupos ejerzan una relativa autonomía política.

Para autores como Kymlicka, Fossas y Requejo, el sistema federal puede ser un mecanismo adecuado para el acomodo de las diferencias etnoculturales al interior de un mismo Estado. Esta creencia proviene del carácter relativamente autónomo que posee cada una de las subunidades que conforman un sistema federal con relación al gobierno central. En términos formales, el federalismo es un sistema de organización política que se basa en el equilibrio entre un poder compartido, una autoridad central soberana y la autonomía política de unidades administrativas inferiores llamadas estados. Es un sistema que favorece la división de poderes entre los diferentes órganos de gobierno no sólo en su forma habitual –en poder ejecutivo, legislativo y judicial— sino en cada una de las subunidades territoriales.

Sin embargo, en un sistema federal el grado y alcance de la autonomía entre poderes y subunidades territoriales puede ser muy variada, y debido a ésta flexibilidad es que se ha considerado que, en los casos en los que las minorías se encuentran concentradas territorialmente, es posible la conformación de subunidades en las que dichos grupos puedan obtener derechos soberanos.

Sin embargo, como señala Kymlicka, no todo sistema federal ha sido diseñado para el acomodo de las diferencias etnoculturales. De hecho, el origen del federalismo en Estados Unidos no tuvo esta finalidad –los grupos de afroamericanos y los indígenas no constituían parte de la distribución territorial— sino la de “...garantizar la igualdad de derechos de los individuos en el interior de una comunidad nacional compartida...” evitando “...que una democracia liberal degenerase en una tiranía...”. El sistema federal contribuía a evitar que las

facciones "...impusieran su voluntad mediante la legislación y en detrimento de los derechos de otros ciudadanos, o de los permanentes y conjuntos intereses de la comunidad" (Kimlicka, 2003: 139-140).

El federalismo estadounidense nace como el modelo del federalismo territorial simétrico por antonomasia. Su finalidad es organizar la unidad política y dividir las competencias entre los distintos niveles de gobierno mediante unidades territoriales que poseen poderes, obligaciones y relaciones idénticas o muy semejantes a las de la autoridad central. La otra variante a que hemos aludido es el federalismo multinacional asimétrico, característico de países como Bélgica, Suiza y Canadá, basado en el reconocimiento constitucional de distintas naciones al interior de un mismo Estado. La finalidad del federalismo multinacional no es sólo establecer un cierto grado de unidad política y dividir las competencias, sino dar acomodo a las diferencias etnoculturales (Kymlicka, 2003: 139).

En el federalismo multinacional, los límites de las subunidades territoriales pueden trazarse de modo que las minorías conformen mayorías y posean mayor autonomía en sus gobiernos. Sin embargo, como señala Kymlicka, el federalismo no es la solución para toda clase de pluralismo etnocultural, sino que sólo lo es cuando convergen en un mismo Estado dos o más naciones o comunidades históricas que ocupan un territorio, pero que se diferencian por conservar una lengua y una cultura distintas; no lo es, entonces, en el caso de grupos de inmigrantes o de grupos étnicos aislados con una cultura poco agregada (Kymlicka, 1996b: 21-24).

Ahora bien, el que un Estado esté conformado por distintas naciones no asegura la conformación de un sistema federal multinacional, pues "...para que un sistema federal valga como genuinamente multinacional las decisiones sobre sus límites y poderes deben reflejar conscientemente las necesidades y aspiraciones de los grupos minoritarios" (Kymlicka, 34). Y exactamente ¿qué sería reflejar las necesidades de las minorías? Pues, como señala Kymlicka, "...es probable que las unidades basadas en la nacionalidad persigan la consecución de poderes diferentes y más amplios que las unidades basadas en la región" (Kymlicka, 2003:

144) y surjan conflictos para determinar las diferencias políticas y administrativas pertinentes entre cada sub-unidad.

Lo que puede ocurrir en un sistema federal en el que convergen unidades basadas en la territorialidad y unidades basadas en la nacionalidad es el surgimiento de un federalismo asimétrico, "...un sistema en el que algunas unidades federales tengan mayor poder de autogobierno que otras" (Kymlicka, 1996: 37).

Desde el punto de vista de Fossas, uno de los reclamos que puede hacerse en contra de la formación de sistemas federales asimétricos es que su implementación constituya una incompatibilidad de derechos y obligaciones entre los ciudadanos del Estado. Es decir, que "la distribución asimétrica de poderes entre entidades territoriales, o la representación asimétrica de aquellas en las instancias federales, comportaría la desigualdad entre los ciudadanos de distintas comunidades, lo que sería contrario al pretendido carácter universal de derechos civiles, políticos y sociales" (Fossas, 2002: 81). Sin embargo, para el mismo Fossas, esta crítica no es del todo justa pues, como sabemos, en la mayoría de los sistemas federales cada subunidad territorial posee un cierto rango de discrecionalidad para producir o modificar sus propias leyes.

En efecto, en los sistemas federales, a diferencia de los sistemas centralizados, cada nivel de gobierno en que se divide la federación posee poderes soberanos en ciertas áreas políticas y no está legalmente permitido que un nivel de gobierno interfiera en las decisiones de otro. Sin embargo, todas y cada una de las subunidades territoriales tiene las mismas prerrogativas y obligaciones constitucionales. De modo que la crítica que puede hacerse a los sistemas federales asimétricos, a saber, que se concedan mayores poderes soberanos a ciertas subunidades y que se concedan derechos diferenciados entre los ciudadanos de una federación es correcta, pues para mantener la igualdad es necesario que ninguna unidad posea libertad al grado de alterar los derechos fundamentales compartidos en el pacto federal que son, justamente, los que generan un estatuto de igualdad ciudadana.

Kymlicka insiste en que el federalismo asimétrico puede mantener el pacto federal y que la concesión de poderes distintos entre las subunidades basadas en la nacionalidad puede ser justificada como una forma de brindar igualdad moral entre las distintas identidades nacionales que conforma un mismo Estado. Ello, para que cada nación reciba el mismo respeto que la nación mayoritaria y que los individuos conserven su derecho a tener una nacionalidad (Kymlicka, 1996b: 37).

Así, desde el punto de vista del filósofo canadiense, el federalismo asimétrico puede poseer distintas características. Por ejemplo, puede brindar la posibilidad de que entre las subunidades existan organizaciones constitucionales distintas que difieran en la organización de sus instituciones políticas internas, el grado de poder o competencias de cada subunidad, el sistema de financiamiento, etc. El problema que se presenta bajo esta organización federal es, por un lado, justificar por qué algunas subunidades pueden gozar de mayores concesiones o prerrogativas que otras y, por otro lado, resolver de manera consensuada las cuestiones técnicas y legales de estas diferencias (Fossas, 2002: 77).

Lo anterior produce algunas consecuencias para el tema de la representación política, pues un sistema federal con estas características – unidades basadas en la región y unidades basadas en la nacionalidad— puede dificultar la negociación de la representación política de ambos tipos de unidades pues,

“...en la medida en que la jurisdicción del gobierno federal sobre una minoría nacional se reduce, comparándola con la que tiene respecto a las unidades basadas en la región, parece que nos encontremos ante la implicación de que el grupo minoritario debería reducir también su influencia (al menos en ciertas cuestiones) en el plano federal” (Kymlicka, 2003: 152).

Para Kymlicka, el problema que aquí se presenta es el de que, a una mayor autonomía en el gobierno de estas subunidades, debería corresponder una reducción de la representación nacional, lo cual implica que las minorías, al ganar mayor soberanía en sus territorios, pierden la oportunidad de influir en las decisiones federales. Dicho en otras palabras: debido a que el derecho de

autogobierno se ejerce en detrimento del gobierno federal, el ejercicio de la autoridad no se comparte. Por eso es que puede darse el caso de que al grupo que ha obtenido el autogobierno en su territorio en realidad no le interese tener representación a nivel federal, pues ello podría implicar que en el órgano legislativo se discutieran también asuntos de estas subunidades basadas en la nacionalidad. En este sentido, ¿cuál sería la adecuada asimetría en la representación correspondiente a la asimetría de poderes entre las distintas subunidades?, ¿sería necesario reducir la participación de los representantes de las unidades basadas en la nación limitándola sólo a ciertas materias indispensables?, ¿cuántos representantes debería tener cada subunidad? Estos son algunos de los dilemas que se presentan en la negociación de un modelo federal asimétrico, que como podemos ver, no es tan flexible como parece en primera instancia.

En el caso de que los grupos ejercieran el autogobierno en sus territorios, supuestamente no tendríamos que hablar de una política de representación especial, pues se partiría de la base de que a estos grupos se les han reconocido derechos de autogobierno. Por tanto, la representación política de estos grupos sería más bien una consecuencia lógica de ese derecho que han obtenido algunas minorías nacionales. En estos casos, la representación política ya no sería una política de acción afirmativa justificada por la inequidad, sería más bien un derecho que tendrían los miembros de esa territorialidad, el derecho a tener sus propios representantes por medio de los mecanismos formales del sistema democrático. Sin embargo, en los casos en que las minorías no quisieran participar de las decisiones del gobierno central y se redujera el número de representantes de estos grupos, nuevamente tendríamos un dilema, pues se estarían vulnerando los principios de la democracia representativa estándar —cada persona un voto, o todos los votos deben de contarse como iguales— pues los representantes de estas minorías fungirían también, como en la política de cuotas, como delegados de su territorio, y formarían parte de las legislaturas sólo con la pretensión de resguardar la autonomía que han adquirido y defender su cultura diferenciada.

Lo anterior nos lleva a considerar una de las mayores críticas que se han esgrimido en contra de la formación de sistemas federales asimétricos, a saber, que su implementación puede conducirnos a políticas implementadas en nombre de la diferencia que, justamente, se encarguen de mantener y profundizar las diferencias entre las culturas; a un mayor endurecimiento de las fronteras entre las culturas o, en este caso, a un aislamiento de las naciones periféricas con respecto a la nación mayoritaria; pero sobre todo, al aumento de la posibilidad de secesión entre las unidades que conforman una federación multinacional.

#### *4. OTRAS FORMAS DE INCLUIR A LAS MINORÍAS EN LOS PROCESOS DE DECISIÓN POLÍTICA.*

Como hemos visto, la política de cuotas suele tener varias dificultades de aplicación y la representación política como corolario del autogobierno no necesariamente produce mejores resultados. De este modo, los dilemas e imprecisiones sobre una política de representación especial se vuelven un campo fértil para las críticas hacia esta forma de inclusión. Sin embargo, como señala Gargarella, las objeciones que se esgrimen en contra de una política de representación especial tienen que ver más con problemas de coherencia. No obstante, es posible afirmar que "...como suele ocurrir en la práctica, en las sociedades multiculturales modernas existen algunas tensiones intergrupales muy profundas y divisorias, y muchas otras que no lo son tanto" (Gargarella, 1999: 158). En todo caso, lo más conveniente sería prestar atención a las tensiones más significativas y resolver los problemas de subrepresentación, ahí donde la discriminación y la falta de oportunidades ha silenciado las demandas y las necesidades de grupos desaventajados.

De otra forma, ¿qué alternativas tendríamos para resolver el problema de una representación insuficiente? o ¿qué medidas podrían ser adoptadas para que se incluyeran los intereses, opiniones y perspectivas de los grupos que han sufrido de situaciones estructurales de desventaja? Para Gargarella, una medida menos controversial podría ser procurar, no la representación permanente de un grupo,

sino el que la voz de las minorías fuera escuchada sobre todo en aquellos casos en que las decisiones pueden afectar directamente a sus miembros. Por ejemplo, cuando se deciden cuestiones sobre cultura o educación, lo correcto sería escuchar las opiniones de los miembros de estos grupos y tenerlas en cuenta para lograr decisiones que incluyeran sus opiniones e intereses. Además, sería importante que las minorías tuvieran poderes especiales de veto para cuestiones que se consideraran relevantes para la vida de estos grupos, así como apoyos especiales para que los grupos defendieran sus intereses (Gargarella, 1999: 159). La noción de veto podría ser formulada de distintas formas: como exigencia de participación de las minorías en la deliberación de los temas que directamente les atañen; como un veto no formal, o no establecido, que pueda ser relevante para una decisión legítima; o bien, como un veto con poder de bloquear una decisión.

Aquí es necesario puntualizar que la noción de veto no es trivial, pues el mismo John Rawls considera como una medida justa el que los miembros de la sociedad que se encuentran en las posiciones sociales más desaventajadas tengan un poder de veto para impedir cualquier acuerdo distributivo que no los beneficie. Rawls señala que:

La estructura básica debe admitir desigualdades organizativas y económicas en la medida en que favorezcan la situación de todos, incluyendo la de los menos aventajados, con la condición de que estas desigualdades sean consistentes con una libertad equitativa y una justa igualdad de oportunidades. Debido a que parten de porciones equitativas, aquellos que se benefician menos (tomando la distribución equitativa como punto de referencia) tienen, por así decirlo, un derecho de veto (Rawls, 1993: 282).

De este modo, un acuerdo justo sería aquel que los miembros más desaventajados aceptaran como el más favorable para su propia posición tomando en cuenta, claro está, que la distribución no será equitativa para todos los miembros de la sociedad. En la comprensión de Barry sobre el principio de diferencia de Rawls, subyace esta misma interpretación, pues asegura que este principio debe ser entendido según la pauta proporcionada por la prerrogativa de

los peor situados, quienes determinan el grado y alcance de las desigualdades más tolerables (Barry, 233).

Si bien es cierto que el principio de diferencia es aplicable para la consecución de un acuerdo distributivo justo, trasladándolo a nuestra noción de participación política podemos inferir que aquellos que fueran ocasionalmente perjudicados por un acuerdo, o aquellos a quienes directamente se afectaría en una decisión pública, tendrían al menos el derecho de opinar sobre el grado de afectación que podrían aceptar y de vetar política y legalmente los acuerdos inaceptables.

Una última opción para que las minorías formaran parte del proceso de toma de decisiones públicas podría ser que estos grupos lograsen formar partidos políticos electoralmente viables, es decir, partidos que contaran con el apoyo de un amplio sector de la sociedad. Esto concordaría con la propuesta referida por Offe, la emergencia de un partido distinto que sirviera como un instrumento que canalizara las luchas extraparlamentarias, es decir, las demandas que no son o no han sido integrables por medio de la usual competencia partidaria. Por ejemplo, las demandas de los grupos que han permanecido marginados por el sistema político.

Una ventaja de la formación de partidos etnoculturales podría ser que los grupos obtuvieran un mayor número de escaños que los que podrían obtener mediante un sistema de cuotas; es decir que estos grupos podrían aumentar su representación en términos cuantitativos, convertirse en una fuerza política relevante e incluso, podrían aumentar la participación política del grupo étnico en su conjunto.<sup>20</sup> Pero ello, claro está, siempre y cuando logran su objetivo, es decir, cuando funcionan como catalizadores de las demandas sociales no integradas. Sin embargo, una de las desventajas de la formación de este tipo de partidos podría ser que no existiera una relación entre la llegada de este partido a

---

<sup>20</sup> Tanto en Colombia como en Venezuela, los partidos políticos étnicos compitieron exitosamente por curules no asignadas. Incluso, en ambos países los partidos étnicos lograron obtener gubernaturas en aquellos estados donde tienen un porcentaje de población indígena alto (sin ser el grupo mayoritario). Ver Van Cott (2002).

la contienda política y el aumento de espacios con una representación efectiva de los intereses de una minoría; es decir, la competencia partidaria podría convertir a estos partidos políticos en partidos similares a los ya existentes, agrupaciones que para mantenerse electoralmente viables deben ampliar su oferta política para ganar elecciones y hacer preponderantes las demandas sociales más populares del momento.

Además, como Donna Lee Van Cott señala, la mayoría de los estudios sobre partidos étnicos sostienen que el elemento étnico puede exacerbar el conflicto entre grupos, “reforzando la influencia de elementos étnicamente chauvinistas dentro de cada grupo, mientras que hace más difícil convertir los reclamos de un grupo estrecho en demandas de interés público” (Van Cott; 2003: 49).

En efecto, éstas pueden ser otras dos opciones para que las minorías sean parte del proceso de toma de decisiones. No obstante, su implementación puede resultar, desde mi punto de vista, más problemática que las anteriores. Por un lado, en caso de concederse un derecho especial de veto para las minorías, sería necesario identificar, en cada decisión pública, a los grupos que pueden ser vulnerados con su implementación. Y, por supuesto, nos encontraríamos con el problema de que eventualmente toda decisión pública suele perjudicar a un sector de la sociedad.

Por otro lado, la opción de formar partidos políticos étnicos puede ser inútil, pues que cumplan su objetivo estas agrupaciones –defender los intereses particulares del grupo que representan— depende de la fuerza política que alcancen para mantenerse electoralmente viables. Pero para que esto suceda necesitan entrar a la competencia partidaria y desviar sus objetivos primarios hacia políticas más populares.

En cambio, las políticas de acción afirmativa justificadas por la justa igualdad de oportunidades pueden ofrecer soluciones para revertir la discriminación sufrida por amplios sectores de la sociedad que, por su pertenencia a un determinado grupo étnico o cultural, son marginados o excluidos de las oportunidades que la sociedad debe brindar a todos sus miembros.

Un sistema de cuotas puede ser implementado, siguiendo a Gargarella, prestando atención a las tensiones sociales más significativas, principalmente para brindar representación política a quienes, de manera señalada, la discriminación y la falta de oportunidades han dejado excluidos del sistema democrático.

En este caso, la representación especular puede ser necesaria, no para evidenciar las diferencias etnoculturales entre los representantes, ni para que éstos representantes defiendan en la arena legislativa algo así como las diferencias culturales de sus representados, sino para que las minorías etnoculturales tengan incentivos para participar en la vida democrática de la que han permanecido excluidos; para que la diversidad de opiniones intereses y perspectivas conformen legislaturas plurales; y para que los miembros de estos grupos puedan ser ciudadanos con plenos derechos políticos.

Concluamos este capítulo retomando brevemente la oposición entre liberalismo y multiculturalismo. Para Giovanni Sartori, uno de los más enérgicos críticos de la perspectiva multiculturalista, el hecho de que la crisis de la comprensión del Estado-nación como un espacio homogéneo desde el cual pensar la política democrática sea un hecho inobjetable no contiene la deducción “necesaria” de que la idea misma de estatalidad liberal se encuentre en crisis, como parecieran suponerlo algunos enfoques propios de la perspectiva multiculturalista. En sus palabras: “Si el Estado-nación está en crisis, de ahí no se deduce que el Estado en sí y por sí esté en crisis. Las dos cosas —Estado y nación— no sobreviven y caen juntas [...] El destino del “ciudadano igual” no depende de la naturaleza nacional o no del Estado, sino de la estructura liberal-constitucional o no del Estado” (Sartori, 2001: 99-100) Si la estructura liberal-constitucional de un Estado democrático se funda en el pluralismo (es decir, en el reconocimiento de su inscripción en un marco social con “pertenencias múltiples”), y si dicho pluralismo se encuentra lo suficientemente resguardado por un Estado neutral (que, a la vez, opera con una estructura que se funda en el principio de la naturaleza general de la ley), difícilmente será posible la existencia de identidades culturales que vean sus derechos de ciudadanía menoscabados frente a alguna “cultura dominante”. Un buen “estado liberal-democrático”, concluye Sartori, es

condición suficiente para la defensa de los derechos de cualquier minoría, sea esta política, socioeconómica o cultural, sin necesidad de un suplemento jurídico-político como el propuesto por la perspectiva multiculturalista. Y si esta condición se cumple o no dentro de un “espacio nacional”, es un tema totalmente secundario, irrelevante a juicio de este autor.

Como puede observarse, lo que subyace a esta aclaración planteada por Sartori es la tesis según la cual, contra lo que inicialmente pudiera suponerse como el principal aporte del multiculturalismo, este tipo de enfoques finalmente constituyen una negación del pluralismo propio de las democracias liberales, al proyectar la imagen de la sociedad ya no como un conjunto plural sino como un conglomerado de subgrupos cerrados y homogéneos sin vinculaciones entre sí. Las consecuencias políticas deducibles de la apuesta multicultural, en este sentido, no sólo se encontrarían lejos de ser compatibles con los principios de una democracia constitucional, sino que constituirían una amenaza para el correcto resguardo de los propios principios liberales que se intentan sostener. Tal y como lo señala Etienne Tassin en coincidencia con el argumento de Sartori: “el respeto de las pertenencias individuales es una condición de la vida pública, sin la cual el espacio público no tendría ya ningún sentido; pero la promoción de las identidades comunitarias a título de una política constituye por el contrario una amenaza para el espacio público, ya que viene a contradecir el principio mismo del vivir juntos” (Tassin, 1999: 64). Por lo demás, y como recalca Sartori, el “derecho a la diferencia” promovido por los multiculturalistas no aplicaría para las “diferencias” al interior mismo de los espacios culturales que se intentan defender, toda vez que éstos constituyen ...asociaciones involuntarias que... nos obligan dado que hemos nacido dentro de ellas y las llevamos pegadas a la espalda” (Sartori, 2001: 124).

En definitiva, el tenor de las críticas al multiculturalismo provenientes del propio liberalismo se dirige por la ruta de 1) negar el carácter genuinamente liberal de la propuesta multicultural y 2) alertar de los peligros que el incentivo a la diferencia multicultural tiene sobre la estabilidad de las democracias liberales. El reconocimiento de desigualdades que impiden el libre desarrollo de los derechos individuales y ciudadanos, así, no sería argumento para incentivar la consolidación

de identidades diferenciadas que en última instancia niegan el principio básico de la igualdad liberal y ponen en peligro la estabilidad de un orden constitucional fundado en la generalidad de la ley y en la imparcialidad en la aplicación de la justicia.

Pues bien, y como he querido dejar planteado en este capítulo, el reconocimiento de las diferencias grupales y de las desventajas que algunos grupos han de enfrentar en el contexto de las sociedades democráticas implica la necesidad, reconocida ya casi de manera universal, del establecimiento de mecanismos especiales dirigidos hacia la reducción de dichas desventajas. Sin embargo, y tal como puntualizan las críticas arriba reseñadas, dichos mecanismos pueden encontrarse dirigidos hacia la reafirmación de diferencias grupales o hacia la consolidación de una situación de igualdad política que refrende los principios básicos del ideario democrático. La distinción entre las acciones afirmativas y la política multiculturalista de la diferencia, en este sentido, reside en el hecho que, si bien ambas asumen una situación de desigualdad inicial, tal como puntualiza el mismo Sartori, “en el primer caso el tratamiento desigual persigue resultados iguales, mientras que en el caso del multiculturalismo los tratos desiguales se proponen crear resultados desiguales” (Sartori, 2001: 98).

En el último capítulo me concentraré justamente en los alcances de estas políticas de acción afirmativa, bajo el supuesto de que son éstas, y no las políticas de la diferencia, las que permitirían contribuir al fortalecimiento de la vida democrática en el contexto de sociedades crecientemente complejas.

**CAPITULO 4**  
**LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA ESPECIAL Y**  
**EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL**

## INTRODUCCIÓN

Las políticas de representación especial para las minorías etnoculturales pueden ser justificadas —como aquí se ha sostenido— en contextos de desigualdad estructural, cuando los miembros de estos grupos han visto negados sus derechos de participación política y requieren de mecanismos que promuevan su integración a los mecanismos instituidos de toma de decisiones públicas. Tomando en cuenta que los derechos de participación política son la base de la ciudadanía, podemos pensar que las políticas de representación especial pueden constituir, para los miembros de las minorías excluidas, la garantía de éste derecho y su acceso a la comunidad política.

Sin embargo una de las críticas más frecuentes a este tipo de medidas, como la reservación de escaños o un sistema de cuotas —que suelen esgrimirse tanto en contra de las políticas de acción afirmativa como en contra de las políticas centradas en la diferencia— tiene que ver con las posibles consecuencias negativas que pueden tener para la cohesión y la solidaridad social. Por ejemplo, es común el señalamiento de que la implementación de políticas que se basan en un trato diferenciado —ya sean permanentes, o no— puede reforzar la división de la sociedad en grupos encerrados en si mismos y provocar que se ahonden las diferencias entre los miembros de la sociedad que son “favorecidos” por una política especial y los que no lo son. Por ejemplo, Brian Barry señala, como ya lo indicáramos más arriba, que las políticas centradas en la diferencia debilitan las políticas de redistribución porque distraen la atención sobre las desventajas compartidas por amplios sectores sociales, pues sólo se concentran en el reconocimiento de ciertas particularidades culturales o étnicas (Barry, 2001: 8). Lo anterior no sólo provoca que se profundicen las diferencias etnoculturales entre grupos, también hace que se pierdan de vista problemas sociales de mayor amplitud.

Es por este tipo de señalamientos que medidas como la de representación especial en función de grupo deben implementarse sólo en ciertas circunstancias — en contextos de desigualdad estructural—, pero también deben proporcionarnos

respuestas sólidas frente a los temores de disgregación social, deterioro de los vínculos comunes entre los ciudadanos o la ruptura de los lazos que mantienen unidos a los grupos e individuos que componen una sociedad.

En el presente capítulo discutiremos cómo las políticas de representación especial, pensadas como medidas de acción afirmativa, pueden ser un mecanismo que, lejos de corroer los lazos sociales, fomenten la participación política de los ciudadanos que han permanecido excluidos de éste espacio y pueden conceder mayor legitimidad política a las decisiones públicas. Para arribar a ésta conclusión este capítulo se divide en tres apartados: en el primero se discuten cuáles pueden ser los elementos de cohesión social en el interior de una sociedad democrático-liberal; en el segundo apartado se analizan las repercusiones que una política centrada en la diferencia puede representar para la cohesión social; y finalmente, en el tercer apartado se consideran las repercusiones que una política de acción afirmativa constituyen para la cohesión y la solidaridad sociales.

## *1. COHESIÓN SOCIAL*

La cohesión social puede ser definida como el grado de consenso que existe entre los miembros de una sociedad en torno a determinados valores compartidos. Dichos valores definen los objetivos y fines comunes a los que una sociedad desea aspirar, a la vez que vinculan a los individuos con su propia comunidad.

En efecto, cada sociedad puede poseer y evaluar de forma distinta sus propios elementos de cohesión interna —como pueden ser ciertas tradiciones, la cultura, la lengua o un pasado común—, pero cada individuo puede tener también una forma distinta de valorar y entender dichos elementos. Entonces, ¿cómo se establece un consenso en torno a determinados valores y no a otros?, ¿quiénes determinan los elementos de cohesión interna en una sociedad? En sociedades complejas como las que albergan hoy los modernos Estados democrático-liberales ¿cuáles pueden ser esos elementos de cohesión social?

Desde el punto de vista de dos liberales como Rawls y Habermas, los valores compartidos en una sociedad, objeto de consenso o acuerdo, deben ser esencialmente valores políticos. Rawls sostiene que, en una sociedad liberal, los valores políticos son fundamentales y tienen primacía sobre todos los demás, pues "...gobiernan el armazón básico de la vida social –el verdadero basamento de nuestra existencia— y determinan los términos fundamentales de la cooperación política y social". En la teoría rawlsiana, "La justicia como equidad", los valores más importantes, los valores de la justicia, son expresados mediante los principios de justicia, a saber, "...igual libertad política y civil; la igualdad equitativa de oportunidades; los valores de reciprocidad económica; las bases sociales del autorrespeto entre ciudadanos" (Rawls, 1993:139).

La supremacía de esos valores radica en que son independientes de cualquier otro tipo de valores, pues en una democracia liberal "se deja a los ciudadanos, tomados individualmente...., que determinen el modo en que esos valores del ámbito de lo político se relacionan con otros valores de sus respectivas doctrinas comprensivas (Rawls, 1993: 139-140). Lo que Rawls sostiene es que los valores políticos son preponderantes sobre todos los demás porque no determinan la forma de vivir de los individuos en el ámbito no público ; sólo, y éste "sólo" es importante, constituyen la base de la participación y la cooperación social. De ahí que los valores políticos sean compatibles, desde el punto de vista de Rawls, con las distintas doctrinas comprensivas que son abrazadas por los individuos que componen una sociedad.

En efecto, la intención de Rawls, al otorgar supremacía a los valores políticos, es buscar un espacio donde puedan confluir las distintas doctrinas comprensivas que podemos encontrar en una sociedad; su finalidad última es señalar cuál es la clave de la estabilidad en sociedades marcadas por el hecho del pluralismo.

Para Rawls, la unidad social se establece mediante un consenso en torno a una cultura política, y "...la estabilidad es posible cuando las doctrinas partícipes

en el consenso<sup>21</sup> son abrazadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad y las exigencias de la justicia no entran en un conflicto excesivo con los intereses esenciales de los ciudadanos, intereses formados y estimulados por sus organizaciones sociales.” (Rawls, 1993: 1134). Los principales valores serían, para Rawls, los derechos y libertades fundamentales, que confieren a los individuos el status de ciudadanos, así como las garantías materiales para la titularidad individual de los mismos.

Desde el punto de vista de Habermas, el conjunto de los derechos ciudadanos, o mejor dicho, la praxis de la ciudadanía, es el valor fundamental de toda sociedad, pues el estatus de ciudadano otorga a los individuos los derechos democráticos “...de los que el individuo puede hacer reflexivamente uso para cambiar su situación, posición o condición jurídica material.” (Habermas, 1998: 626). Para Habermas, los derechos políticos son los derechos más importantes, pues señala que mientras los derechos civiles y los derechos sociales pueden ser otorgados paternalistamente por parte del Estado, los derechos políticos se ejercen de forma deliberada y son los únicos de los que el individuo se sirve para participar en la vida pública de la sociedad de la que forman parte (Habermas, 1998: 632). A este punto me referiré más adelante en este capítulo.

Habermas advierte que, en la perspectiva de la filosofía del derecho, existen dos formas de valorar el status de ciudadano: la tradición liberal y la tradición republicana. Desde la tradición liberal, ligada con Locke, existe una comprensión de la ciudadanía individualista-instrumental, según la cual los individuos forman parte del Estado contribuyendo, por ejemplo, pagando sus impuestos y emitiendo votos, en tanto que el Estado les confiere protección y servicios públicos. Desde la tradición republicana inspirada por Aristóteles, existe una comprensión de la ciudadanía comunitarista-ética, según la cual los individuos se integran a la comunidad política como las partes de un todo, y “...la ciudadanía sólo se actualiza en la práctica de la autodeterminación colectiva” (Habermas, 1998: 626)

---

<sup>21</sup> Como vimos en el primer capítulo, el liberalismo político rawlsiano parte del supuesto de que existen varias doctrinas comprensivas razonables y contrapuestas, cada una con su propia concepción del bien.

Habermas rescata de la tradición republicana que la praxis ciudadana se considere intersubjetivamente compartida y que surja de la participación conjunta de todos los que forman una comunidad política. Sin embargo, subraya que la praxis de la ciudadanía no ha de lograrse obligando a todos los miembros de una comunidad a participar de la vida pública —como puede ocurrir en el modelo republicano de una ciudadanía total—, sino dejando a los ciudadanos en libertad para decidir su participación, y el grado de ésta, en el interior de la comunidad política.

El filósofo alemán señala que en el modelo republicano, como él lo interpreta, los derechos democráticos tienden a relacionarse con una especie de conciencia comunitaria que se filtra a través de la cultura y las tradiciones compartidas entre los miembros de una determinada sociedad. El problema es que la concepción ética-comunitaria de la ciudadanía que Habermas defiende surge de una estrecha relación entre el *ethnos* y el *demos* que determina la identidad nacional, y desde su punto de vista la ciudadanía sólo exige que los individuos, con sus respectivas culturas y formas de vida, se ajusten a una cultura política común y no a rasgos étnicos o culturales comunes. Es necesario resaltar que para el republicanismo moderno, como el de Rousseau, la comunidad no es total, sino sólo una comunidad política, pues las personas privadas que la componen son independientes de ella: "...el poder soberano (del pueblo), con todo y ser absoluto, sagrado e inviolable no traspasa ni puede traspasar los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que le ha sido dejado de sus bienes y de su libertad por ellas; de suerte que el soberano no está jamás en el derecho de recargar a un súbdito más que a otro, porque entonces la cuestión conviértese en particular y cesa de hecho la competencia del poder." (Rousseau, libro primero, 69).

A diferencia de esta interpretación, para el comunitarismo la comunidad es una comunidad total, en la que los individuos se integran a ella como las partes de un todo y lo privado es también un asunto común.

Habermas, a diferencia de ambas concepciones, defiende un modelo de ciudadanía liberal, señalando que:

“...una cultura política liberal sólo constituye el denominador común de (o el medio cívico-político compartido en que se sostiene) un patriotismo de la Constitución, que simultáneamente agudiza el sentido para la pluralidad e integridad de las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural” ...la ciudadanía democrática no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común (Habermas, 1998: 628).

Desde el punto de vista de Habermas el liberalismo, o una cultura política liberal, constituye el andamiaje en el que puede desarrollarse una especie de nacionalismo cívico para la convivencia de distintas culturas y formas de vida. De ahí que para Habermas, el origen étnico, la cultura o la lengua, no sean valores determinantes para la praxis de la ciudadanía, como sí lo serían los derechos de participación política.

Charles Taylor ha criticado el modelo de ciudadanía liberal defendido por Rawls y Habermas argumentando que los valores del liberalismo, supuestamente neutrales, en realidad sólo son el reflejo de una cultura particular. El filósofo canadiense señala que aquellos que suponen que los derechos individuales son preponderantes frente a otro tipo de valores colectivos, sólo hablan desde la perspectiva liberal (Taylor, 1993: 84), y desde el punto de vista de Taylor, el liberalismo “...no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros.” (Taylor, 1993: 92).

De acuerdo con la lectura comunitarista que revisamos en el primer capítulo, la cohesión social se cimentaría en ciertas tradiciones: la cultura, la lengua o un pasado común, en aquellos elementos que determinan la identidad de los individuos por su pertenencia a una determinada comunidad. De acuerdo con

ello, la ruptura de la cohesión social sería más bien una consecuencia del individualismo normativo que ha sido defendido por la doctrina liberal. Para comunitaristas como Michael Sandel y Charles Taylor, el liberalismo ha defendido un tipo de persona desarraigada de todo vínculo social y ha promovido un individualismo asocial, una falsa idea sobre la relación que existe entre el individuo y su comunidad y, dado que la identidad de los individuos está marcada por su pertenencia a determinados grupos, depende de las relaciones con los demás y de sus propias concepciones del bien (Taylor, 1993: 55), la ruptura de la cohesión social estaría dada precisamente por el desarraigo a esa cultura.

En sociedades caracterizadas por el hecho del pluralismo, la cohesión social se solventaría, desde el punto de vista de Taylor, mediante el igual reconocimiento de todas las culturas y el respeto de las distintas metas colectivas que se consideran valiosas en cada sociedad. Para el filósofo canadiense, la cohesión social podría surgir del reconocimiento recíproco de las diferencias entre los individuos y no, como lo sugiere el liberalismo igualitario, de valores políticos compartidos.

El argumento de Taylor, como ya lo hemos analizado, hace de la cultura el valor fundamental de todo grupo social, anteponiendo las metas colectivas a las preferencias y metas individuales de cada integrante de una sociedad. En “La política de la diferencia” (1993), Taylor otorga a la etnicidad y a la cultura una dimensión política para brindar legitimidad al reconocimiento de las diferencias culturales, pero para ello hace de la cultura el valor fundamental de todo orden social. El problema es que, con ello, se corre el riesgo de hacer de la pertenencia cultural el factor determinante de la identidad y la autonomía moral de las personas (Colom, 1998: 116).

Para dar sustento a su argumento, Taylor hace uso de los supuestos del liberalismo igualitario promoviendo el valor de la igualdad, ahora entre las diferencias culturales (Taylor, 1993: 95), sin negar la relevancia de los derechos individuales. Es decir, al mismo tiempo que critica los valores universales que el liberalismo defiende —como valores irrenunciables— articula a ellos el reconocimiento cultural. Como hemos dicho antes, Taylor no pretende situarse

fuera del modelo político liberal, ni restar importancia a los derechos universales. Lo que hace es una distinción entre dos tipos de liberalismo, el primero de los cuales se encontraría caracterizado por el principio de la igual dignidad y la preponderancia de los derechos individuales sobre cualquier meta colectiva, lo cual lo convertiría en una doctrina “ciega a las diferencias”; el segundo, por su parte, consideraría valiosas las metas colectivas conservando la protección de los derechos individuales.

Esta distinción le permite a Taylor defender su modelo sin desprenderse de los valores que el liberalismo defiende pues, partiendo del segundo tipo de liberalismo, defiende el igual valor de toda cultura (Taylor, 1993). El problema es que la cultura no puede constituir el valor fundamental de una sociedad liberal porque, por un lado, el cuerpo normativo del liberalismo no permite hacer de estas diferencias la base para un tratamiento diferencial en el ámbito público pero, por otro lado, porque es innecesario defender el igual reconocimiento del valor cultural cuando los supuestos del liberalismo amparan a los individuos para pertenecer a diferentes grupos y para que se les respeten sus intereses y metas individuales.

Como respuesta a señalamientos como el de Taylor y Sandel, el propio Rawls ha señalado que el liberalismo político no trata de un individualismo ontológico o epistemológico sino normativo, que no entra en contradicción con la idea de una identidad cívica compartida sino que, como señalábamos más arriba, incluso la supone. En la teoría liberal rawlsiana, los individuos no se encuentran desarraigados de todo vínculo social, pues cada individuo pertenece y puede pertenecer a distintos grupos y poseer distintas concepciones del bien; sin embargo, la unidad social se basa en un consenso en torno a la cultura política, no en torno a valores asociacionales o personales. Para Rawls, en una sociedad liberal todos los miembros de la sociedad comparten los principios de justicia —los valores políticos esenciales: derechos y libertades individuales— y desde su punto de vista deben compartir un objetivo común, el de la justicia como concepción política (Rawls, 1993: 146, np 13).<sup>22</sup> En el *“Liberalismo político”* de Rawls, los

---

<sup>22</sup> El consenso entrecruzado que Rawls introduce en *“El liberalismo político”*, tiene por objetivo mostrar que aún en un contexto de pluralismo social (razonable) es posible acordar una concepción de la justicia. Rawls sostiene que es posible superar los desacuerdos razonables e

ciudadanos comparten la concepción de la justicia como equidad, junto con el deseo de realizar el ideal político de una ciudadanía. Lo hacen como ciudadanos racionales y razonables en la medida que han sido formados en ese ideal político de una cultura política pública y porque poseen una psicología moral, un desarrollo cultural propio de la justicia (Rawls, 1993: 86). La psicología moral de las personas se deriva de la concepción política de la justicia como equidad y brinda el sustento para expresar y sostener un ideal de ciudadanía.

Desde coordenadas similares a las de Rawls, Habermas considera que una cultura política liberal no necesita estar respaldada por la etnicidad, la lengua, la tradición o una cultura particular, para constituir la base de la praxis de la ciudadanía democrática. Habermas defiende la neutralidad cultural del Estado democrático, pues, como lo interpreta Juan Carlos Velasco,

“...no es un cometido propio del Estado la *reproducción cultural* de la sociedad, sino tan sólo la *reproducción política*. La identidad de una sociedad democrática depende de “los principios constitucionales anclados en la cultura política” y no de las *orientaciones étnicas básicas de una forma de vida cultural predominante en el país*”. Una cultura política basada, no en la identificación de los ciudadanos con los códigos específicos de una determinada tradición cultural, sino con los principios y procedimientos que aseguren la convivencia en igualdad de derechos entre personas y grupos con diferentes formas de vida, constituye la condición necesaria para el reconocimiento público de los diversos particularismos culturales presentes en una sociedad” (Velasco, 2001: 135).

Retomando el tema de la cohesión social, dos liberales como Rawls y Habermas concordarían en que los valores compartidos más importantes en una sociedad no deben estar relacionados con una determinada concepción del bien ni

---

identificar las bases mínimas para lograr un consenso moral lo suficientemente amplio —como para abarcar los principios de justicia— y profundo —como para incluir las concepciones normativas de la persona y de la sociedad. En este contexto, aún cuando los ciudadanos de una sociedad bien ordenada puedan tener visiones de mundo contrapuestas, pueden defender una concepción política de la justicia desde el interior de sus propias doctrinas comprensivas. (Rawls, 1993: 133—168).

deben relacionarse con ciertos rasgos étnicos, históricos o culturales, sino que deben ser valores esencialmente políticos. Como Velasco afirma, “el liberalismo dejaría de ser una empresa liberal en el momento en que sustituyera la protección de la autonomía cívica y moral de los ciudadanos por el cultivo de la identidad nacional basada en elementos esencialistas” (Velasco, 2001: 136). De ahí que defienda, desde su concepción neutral, un Estado alejado de ideales perfeccionistas.

Tanto en el “consenso traslapado” de Rawls como en el “patriotismo de la constitución” de Habermas se limitan los elementos de cohesión social únicamente a valores políticos. Los derechos y libertades individuales, en el caso de Rawls, y los derechos ciudadanos, en el caso de Habermas, funcionan como el cemento de la sociedad, la base para la convivencia y la estabilidad en todo Estado democrático-liberal. La razón de ello es que, como señalábamos arriba, los valores políticos son independientes de cualquier otro tipo de valores, pero también, que éstos pueden ser compatibles con distintas culturas y formas de vida.

Aquí es necesario aclarar que, aún cuando Rawls y Habermas parecen llegar a conclusiones similares al señalar la preponderancia de los valores políticos, no parten de los mismos supuestos, pues mientras que para Rawls los valores políticos se sitúan en la cultura política de una sociedad democrática —es decir la cultura política es anterior a la justificación de estos valores—<sup>23</sup>, para Habermas los valores políticos, los derechos de participación política, son el medio para el surgimiento de una cultura política compartida. Esta diferencia de interpretación es nodal, pues en la primera interpretación tendríamos una cultura política que no está sujeta a discusión y que, por tanto no admite transformaciones mayores en su interior. En cambio, en la segunda, tenemos una cultura contingente y porosa que puede permanecer en constante negociación. Comparto la interpretación de Habermas: la cultura política no es un hecho dado, ni un concepto cerrado; por el contrario, la cultura política es el reflejo del cambio social, de la praxis ciudadana que permiten los derechos políticos. La interpretación de

---

<sup>23</sup> Esta lectura podemos encontrarla en *La política del consenso. Una lectura crítica de El Liberalismo político de John Rawls* de Jesús Rodríguez (2003), específicamente en “La concepción política de la justicia y la cultura política”, pp. 57—71.

Habermas es más adecuada para resolver normativamente el hecho del pluralismo, pues permite a las sociedades modernas renovar y adaptar una cultura política compartida.

Ahora, comparto con Rawls la idea de que los individuos adquieren la calidad de ciudadanos sólo cuando cuentan y se les proporcionan las condiciones materiales necesarias para participar de la vida pública. De acuerdo a esto, es necesario que las sociedades provean a sus miembros de ciertas condiciones mínimas de bienestar, que garanticen sus derechos y la igualdad de oportunidades.

Para Rawls,

“...por debajo de un determinado nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, la gente ni siquiera puede participar en la sociedad en calidad de ciudadanos y mucho menos en calidad de ciudadanos iguales. Lo que determina el nivel de bienestar y de educación que permite eso no es una cuestión que deba dirimir una concepción política. Hay que observar a la sociedad en cuestión. Pero eso no significa que el elemento constitucional no esté meridianamente claro: es lo que se requiere para dar un peso debido a la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, y para no considerar todo ello, en la práctica sino en el discurso, como mera retórica (Rawls, 1993: 166-167).

Desde el punto de vista de Habermas, tanto las libertades fundamentales como “...la seguridad que aportan al individuo los derechos sociales pueden ser fundamentales para una efectiva práctica de la ciudadanía...”, sin embargo, para el filósofo alemán, ésta es una conexión empírica, y no una conexión conceptualmente necesaria (Habermas, 1998: 633). Sin embargo, debemos decir que cuando nos referimos a sociedades divididas que conservan desigualdades estructurales entre sus miembros, la conexión empírica es sumamente importante, pues si de lo que se trata es que todos los individuos que integran una sociedad participen en la vida pública de ésta, entonces se requiere que todos tengan posibilidades reales para hacerlo.

Rawls y Habermas concuerdan en que los valores políticos más importantes son plasmados en la Constitución de cada Estado. Desde el punto de vista de Habermas, “en una sociedad plural la Constitución expresa un consenso formal. Los ciudadanos requieren regular su convivencia conforme a principios que, por ser en interés de todos por igual, pueden encontrar el asentimiento fundado de todos”. De acuerdo con Rawls, “La constitución satisface ciertos principios liberales de la justicia política...., aún cuando “...el consenso constitucional, no es profundo, ni tampoco es amplio: es de corto alcance, pues no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos políticos de un gobierno democrático” (Rawls, 1993: 159). Dicho consenso puede ser estable, en tanto que “...fija de una vez por todas el contenido de determinados derechos y libertades básicos y les confiere una primacía especial (Rawls, 1993: 160).<sup>24</sup> En efecto, en los modernos Estados democrático—liberales, la constitución representa un acuerdo mínimo en torno a los valores políticos más importantes de cada sociedad, un consenso necesario para asegurar la convivencia y la estabilidad sociales.

Retomando nuestra definición de cohesión social, y con base en la explicación anterior, podemos decir que en una sociedad liberal la cohesión social puede ser definida como el grado de consenso que existe entre los miembros de una sociedad en torno a determinados valores políticos compartidos; dichos valores políticos, plasmados en la constitución de cada Estado, definen los objetivos y fines comunes a los que una sociedad aspira a la vez que vinculan a los individuos con su propia comunidad política. Sin embargo, ese consenso político puede ser más o menos estable gracias a la eficacia de los mecanismos instituidos de inclusión social —mecanismos que aseguran la titularidad de los derechos, es decir, las condiciones materiales necesarias para participar en la vida pública— y a la valoración que los sujetos hagan de los mismos. Algunos mecanismos de inclusión serían, por ejemplo, el empleo, los sistemas

---

<sup>24</sup> Para Rawls no es suficiente con un consenso constitucional, es necesario un consenso entrecruzado para lograr la justicia como equidad. En un consenso entrecruzado cada una de las doctrinas comprensivas que se hallan en una sociedad terminan aceptando la justicia como equidad a su propio modo, es decir, el liberalismo político deja que cada doctrina decida el modo como esa concepción política de la justicia se relaciona con su propia concepción del bien.

educacionales, las políticas de fomento de la equidad, el bienestar y la protección social; en tanto que los comportamientos y valoraciones de los sujetos abarcarían ámbitos variados como la confianza en las instituciones, el sentido de pertenencia o solidaridad, la aceptación de normas de convivencia así como la disposición a participar en la deliberación de los asuntos públicos.

Como decíamos en la introducción de este capítulo, las políticas de acción afirmativa o la concesión de derechos especiales para ciertas minorías generan el temor de que dichas medidas debiliten, justamente, los valores políticos compartidos por todos los miembros de una sociedad. El problema es que la implementación de una política diferenciada es una disposición tácitamente anti-igualatoria –una ruptura con el consenso establecido en los principios constitucionales liberales (iguales derechos y deberes ciudadanos)— que puede producir sentimientos adversos por parte de los miembros de la sociedad no favorecidos, que se representan a sí mismos ahora como si se hallaran en desventaja con respecto a los miembros “aventajados” por un trato especial.

La concesión de derechos especiales de representación, en este caso, implicaría al menos un elemento de avance hacia una suerte de ciudadanía diferenciada que permitiría que ciertos ciudadanos eligieran a sus representantes de forma distinta de como los representantes comunes son elegidos por el resto de la sociedad. No obstante, es necesario diferenciar las posibles consecuencias negativas que implica una política centrada en la diferencia de las posibles consecuencias negativas que implica una política de acción afirmativa en torno al tema de la cohesión social. Recordemos que, en el primer caso, dado que estaríamos hablando de medidas permanentes, centradas en la diferencia, se trataría de políticas destinadas a mantener un trato anti-igualatorio entre los miembros de una misma sociedad, en tanto que en el segundo caso estaríamos hablando de medidas destinadas a que todos los ciudadanos tengan, en un futuro relativamente cercano, un trato igualitario.

## 2. LAS POLÍTICAS DE DIFERENCIA Y EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL

Como señalábamos en el capítulo precedente, las políticas centradas en las diferencias etnoculturales tienen como finalidad última defender y mantener, justamente, las diferencias que existen al interior de una sociedad. Se trata de medidas que buscan reconocer el valor cultural de grupos que han sufrido de exclusión y discriminación en la sociedad que los contiene y otorgar derechos especiales o concesiones para que dichos grupos conserven sus rasgos culturales, étnicos o identitarios.

Algunos de los críticos de las políticas de diferencia, como Brian Barry y Kymball, señalan que estas medidas representan una nueva forma de individualismo racial que niega el universalismo y debilita la solidaridad social entre ciudadanos. Para Brian Barry, la autoafirmación étnica sólo exalta lo que separa a las personas a costa de lo que las une (Barry, 2001:3), pues las políticas centradas en la diferencia son corrosivas de los lazos sociales al intensificar los antagonismos y resentimientos grupales. Desde el punto de vista de Barry, conceder un valor especial a las diferencias culturales contribuye a desvanecer las metas colectivas sustantivas de una sociedad. Por ejemplo, cuestiones de justicia social —desventajas estructurales inmerecidas compartidas por amplios sectores de la sociedad—, o la garantía de los derechos universales pueden perderse de vista en nombre del reconocimiento etnocultural.

Jeffrey Alexander, refiriéndose a la crítica de Kimball, señala que el culto a la etnicidad puede romper “...los vínculos de cohesión —ideales comunes, instituciones políticas comunes, lenguaje común, cultura común, destino común— que mantiene unida a la república” y nos pueden enfrentar a “...la destrucción de las premisas fundamentales que son el sustento de una organización política, democrática y liberal” (Alexander, 2000: 132).

Estoy de acuerdo con Barry. Las políticas centradas en la diferencia pueden contribuir a una diferenciación mayor entre los miembros de una sociedad, pues acentúan las diferencias étnicas o culturales consustanciales a toda sociedad

multicultural. Difiero sin embargo del punto de vista de Kimball, pues como señalábamos anteriormente, la cohesión social en una sociedad liberal no se fundamenta en elementos culturales, de modo que las políticas centradas en la diferencia no representan una ruptura con “los rasgos culturales de una sociedad”,<sup>25</sup> sino la disolución de los valores que el liberalismo igualitario defiende. Las políticas centradas en la diferencia hacen de la pertenencia cultural el elemento determinante de toda vida buena y al defender una ciudadanía diferenciada en torno a esa pertenencia grupal diluyen el consenso en torno a los valores políticos.

En el último capítulo de su “Ciudadanía Multicultural”, Kymlicka reconoce que es necesario no sólo demostrar que los derechos de las minorías son compatibles con los principios liberales de libertad y justicia, sino también que pueden ser compatibles con los requerimientos de toda democracia liberal estable, es decir, la necesidad de una identidad cívica compartida (Kymlicka, 1996: 239). Para Kymlicka, ciertos valores políticos y una historia común son elementos que pueden contribuir a conservar la solidaridad en el interior de un Estado multinacional, pero no son elementos suficientes. Desde su punto de vista, la cohesión social requiere de una identidad compartida, que las personas de una sociedad se identifiquen unas con otras y mantengan un sentimiento de solidaridad.

Kymlicka señala que, en los Estados-nación, la identidad compartida surge de la historia, las tradiciones, la lengua y una cultura común. Sin embargo, advierte de la construcción de una identidad común puede tener mayores dificultades en países divididos en comunidades que se consideran a sí mismas como naciones autogobernadas. Pero, desde su punto de vista, “un compromiso con el valor de la diversidad cultural” y “un sentimiento de solidaridad razonablemente fuerte” pueden ser elementos que mantengan una identidad compartida. El problema aparecería cuando estos elementos no se encontraran en un estado multinacional, y los grupos simplemente no desearan vivir juntos.

---

<sup>25</sup> Tomando en cuenta que en una sociedad conviven distintas culturas y, como señala Rawls, diferentes doctrinas comprensivas.

Para Kymlicka, dado que las reivindicaciones poliétnicas, como la representación en función de grupo, son reivindicaciones a favor de la inclusión o una cuestión de acomodo de las diferencias, su concesión no constituiría un problema para la cohesión social sino que sería simplemente la promoción del valor de la diversidad cultural y, sobre todo, una cuestión de justicia social. Por el contrario, negar la concesión de este tipo de medidas no haría sino agravar las divisiones sociales internas y debilitar el sentimiento de solidaridad en el interior de una sociedad multicultural (Kymlicka, 1996: 257-262).

Iris Marion Young también considera que las reivindicaciones en función de grupo no sólo serían una cuestión de acomodo, sino una razón de justicia vinculada con la expresión de la particularidad y la diferencia. De acuerdo con ello, las instituciones políticas deberían también reproducir y respetar esas diferencias. Desde el punto de vista de Young, una esfera política que no expresara las diferencias sólo ocultaría que los intereses de los grupos dominantes son los que generalmente tienden a prevalecer en estos espacios.

La demanda de Young, a diferencia de la de Kymlicka, es más profunda, pues no sólo exige la integración de las minorías en los diferentes espacios sociales sino también el reconocimiento de las diferencias y la negación de un modelo político supuestamente imparcial que ha ocultado las diferentes identidades con sus opiniones y perspectivas distintas a las de los grupos dominantes. Para Young, la imparcialidad cívica que el liberalismo defiende requiere que los individuos se separen de su identidad y de sus valores culturales en el ámbito público, por lo que la defensa de la diferencia puede constituir la reivindicación de la identidad individual y/o grupal. De acuerdo con ello, las políticas de diferencia no serían corrosivas del orden y la cohesión social, sino una cuestión de justicia en ese mismo espacio y un elemento de estabilidad. Para Young, dado que el discurso universal ha justificado estructuras jerárquicas de toma de decisiones que excluyen y humillan a los miembros de los grupos minoritarios, el reconocimiento de las diferencias y el mantenimiento de las mismas pueden proporcionar a los oprimidos una voz política independiente.

Kymlicka, quién muestra una postura menos radical que la de Young, sostiene que la mayoría de las reivindicaciones en función de grupo tienen la finalidad de integrar a los miembros de las minorías al conjunto de la sociedad (Kymlicka, 1996: 243). Por ejemplo, la representación especial en función de grupo sería, para el canadiense, eminentemente una reivindicación a favor de la inclusión, es decir, una medida para que los grupos que han permanecido excluidos del proceso de toma de decisiones políticas participen en ellas incluyendo sus propios intereses y opiniones; una medida para que las minorías no sean ignoradas por las mayorías. Por ello, para Kymlicka, una política de este tipo no tendría por qué representar una amenaza para la unidad nacional. Al contrario, desde su punto de vista, la representación especial de grupo fomentaría "...la participación cívica y la legitimidad política" (Kymlicka, 1996: 243).

El problema con el argumento de Kymlicka es que sólo nos dice que es mejor otorgar derechos especiales de representación que no otorgarlos. No obstante, la validez empírica de su tesis puede ser muy débil pues, como vimos en el capítulo anterior, un sistema de cuotas que se justifica a partir de la relevancia cultural de los grupos parecería afirmar y alentar la división de la sociedad en minorías diferentes y separadas entre sí, ya que más que favorecer la mejor integración de todos los grupos sociales haría más compleja la toma de decisiones públicas, sobre todo en los casos de sociedades profundamente divididas por diferencias etnoculturales, o sociedades profundamente excluyentes que no tolerarían un trato preferencial hacia ciertos grupos.

Además, una política de representación especial podría alentar la aparición de nuevos problemas para las minorías. Por ejemplo, puede propiciar que los representantes de las minorías permanezcan como minorías en la toma de decisiones públicas, que sus opiniones e intereses sean marginales a las opiniones e intereses de la mayoría. Es decir, la presencia de unos cuantos representantes de una minoría no implicaría que se tomaran decisiones a favor de ese grupo, ni siquiera implicaría que esos representantes tendrían la oportunidad de plantear sus intereses y perspectivas. La presencia de estos representantes especiales no necesariamente repercutiría en mejores condiciones para el grupo

que representan, a menos que se concedieran más políticas especiales, ahora para la toma de decisiones públicas.

Además, la política de representación especial centrada en la diferencia parece dar lugar al incremento de las rivalidades y prejuicios entre grupos (entre los miembros de las mayorías que pierden poder y las minorías que lo obtienen), pues las mayorías pueden argumentar que las minorías que ganan espacios políticos lo hacen por medio de privilegios que les brinda el poder público desviándose, por ejemplo, del principio “una persona, un voto”.

Pero eso no es todo: la política de cuotas podría incrementar las diferencias y el resentimiento de otros grupos sociales, los que se considerarían culturalmente relevantes para también obtener una política de cuotas. En este sentido, una política de representación especial podría alentar la proliferación de grupos que demandarían obtener una política de representación especial transformando, a la postre, el paradigma de la representación política, pues se tendería a favorecer la separación más que la integración o la convivencia armónica entre grupos.

Una política centrada en la diferencia nos remitiría a una concepción del sistema político dividido en grupos que terminaría por disolver toda visibilidad de conjunto, ya que cada representante tendría incentivos para pensar exclusivamente en los intereses del grupo al que representa, dejando en segundo plano los intereses sociales compartidos.

Desde el punto de vista de Alexander, los multiculturalistas pueden tener razón cuando señalan que las sociedades civiles que hoy existen “...siguen siendo comunidades fragmentadas y fracturadas, esferas solitarias que excluyen a toda clase de grupos sociales de sus núcleos centrales, aún cuando proclaman la libertad y justicia para todos” (Alexander, 2000: 136). De acuerdo con ello, Kymlicka y Young tienen razón al subrayar que en el interior de las sociedades democrático-liberales existen grupos que, por su pertenencia étnica o cultural, padecen de discriminación y exclusión, pero sin duda se equivocan al señalar que es eliminando la imparcialidad cívica en la esfera pública como se pueden resarcir esas disparidades sociales. Entiendo, aunque no comparto, la preocupación de multiculturalistas como Taylor y Young, para quienes es importante el

reconocimiento de las diferencias, pues en sociedades profundamente divididas en donde los miembros de ciertas minorías etnoculturales son permanentemente discriminados, el reconocimiento igualitario de sus culturas puede parecer la solución correcta. Para estos defensores de la diferencia, el problema de la cohesión social se presentaría, más bien, en sociedades individualistas que desvinculan a los individuos de sus grupos sociales de pertenencia, sociedades que encubren en el universalismo liberal una cultura dominante.

Sin embargo, desde mi punto de vista, no es apelando a un modelo de ciudadanía diferenciada como las desventajas grupales inmerecidas pueden ser resarcidas, pues se corre el riesgo de diluir el andamiaje cívico-político —iguales derechos de participación política— de forma permanente; de diluir los valores políticos que mantienen unida a una sociedad democrático-liberal. Además, resulta contradictorio buscar una política de representación especial y buscar una suerte de ciudadanía diferenciada apelando, justamente, a los valores de la democracia. Esto condena a las políticas de la diferencia “...a una ambigua relación periférica con las instituciones existentes que sólo puede tener efectos políticos paralizantes” (Laclau, 1995: 50). Por ejemplo, una política de representación especial puede constituirse en la exclusión de los representantes de las minorías en el interior de los cuerpos deliberativos. El problema es que buscar la defensa de derechos diferenciados para proteger elementos culturales grupales refuerza una diferenciación mayor o un endurecimiento de fronteras entre grupos, obstaculiza “la permeabilidad y la contaminación mutua y facilitan el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos” (Arditi; 2002).

En suma, la implementación de políticas centradas en la diferencia, puede producir, justamente, que prevalezcan las diferencias identitarias y que los grupos enfatizen los elementos que los hacen diferentes étnica y culturalmente del resto de la sociedad, pues una ciudadanía diferenciada es corrosiva de una identidad cívica compartida porque lleva implícita la negación de la neutralidad estatal frente a las diferentes concepciones del bien, y la negación de la creencia en la igualdad plena y explícita de derechos ciudadanos. Las políticas centradas en la diferencia serían un elemento de ruptura para la cohesión social, pues implican el

debilitamiento del andamiaje cívico político –una ciudadanía democrática— igualitaria— en que se sostiene la cooperación social y pueden representar un obstáculo para el surgimiento de una cultura política compartida.

Ahora, podemos afirmar que la defensa del particularismo no puede ser la solución de los problemas a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas, pues nos puede conducir a la disolución de los lazos sociales. Incluso resulta totalmente innecesaria pues la condición de posibilidad de todo particularismo es situarse, justamente, inmerso en un contexto universal. Como señala Ernesto Laclau, no se puede “afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto y, en el proceso de hacer esta distinción, estoy al mismo tiempo afirmando el contexto” (Laclau, 1995: 45), es decir, resulta infructuoso forzar una distinción, o la defensa, de los particularismos que se hallan implícitos en un contexto universal. Desde el punto de vista de Laclau, afirmar la diferencia, como mera diferencia, únicamente conduce a los grupos a la lógica del *self-apartheid*, a la noción de “desarrollos separados”, en la que las identidades se encuentran encerradas en sí mismas. El problema de ello es que, dado que las relaciones entre grupos están constituidas por relaciones de poder (subordinación, discriminación, etc), la lógica del *self-apartheid* sólo enfatiza el aspecto diferencial entre grupos convalidando un *status quo* de desigualdad sistémica.

Ahora ¿qué pasaría si la representación especial es concebida como una medida de acción afirmativa?, ¿si los mecanismos como la reservación de escaños o un sistema de cuotas se concibieran no como medidas centradas en las diferencia para conservar y defender los rasgos etnoculturales de una minoría, sino como mecanismos temporales de igualación de oportunidades para grupos socialmente excluidos y discriminados de la esfera política?

### 3. LA ACCIÓN AFIRMATIVA Y EL PROBLEMA DE LA COHESIÓN SOCIAL

Como ya lo hemos analizado, la acción afirmativa trata de un modelo político estratégico nacido en la sociedad estadounidense para revertir los efectos históricos de discriminación sufridos por colectivos desaventajados, como los

afroamericanos y las mujeres. La acción afirmativa admite un tratamiento preferencial “a favor de un grupo social específico que ha sufrido discriminación y limitación de sus derechos fundamentales”. Su justificación se puede demostrar de la siguiente manera: debido a que la discriminación hacia ciertos grupos ha producido una serie de desventajas inmerecidas para sus miembros —en la garantía de sus derechos fundamentales y en la igualdad de oportunidades— es necesaria la implementación de medidas compensatorias impulsadas desde el Estado para resarcir estas disparidades y para hacer del valor de la igualdad una realidad entre todos los miembros de la sociedad (Rodríguez Zepeda, 2006: 52).

Aún cuando la acción afirmativa se basa en la idea de que todos los seres humanos deben tener las mismas oportunidades y busca resarcir situaciones grupales de discriminación, la aplicación de este tipo de modelo no ha estado exenta de críticas, pues suele ser debatido por requerir de la concesión de ventajas grupales, por vulnerar el principio de igualdad individual y por diluir los lazos sociales al aplicar un trato diferenciado entre los miembros de una misma sociedad. Sin embargo, es necesario recordar que las medidas de acción afirmativa no sólo son temporales y que su finalidad no es defender y preservar la relevancia cultural de un grupo, sino la de brindar los pasos positivos para que todos los miembros de la sociedad tengan los mismos derechos y oportunidades de desarrollo. Se trata de medidas transitorias que tienen como última finalidad un trato igualitario entre todos los miembros de una sociedad.

Respecto al tema de la cohesión social, la representación especial, como una política de acción afirmativa, puede ser tan debatida como una política centrada en la diferencia, pues aún cuando ambos tipos de medidas provienen de modelos normativos opuestos son similares en su implementación: requieren de un tratamiento diferenciado hacia un determinado grupo social. Sin embargo, las políticas de cuotas como medidas compensatorias ¿pueden provocar que se ahonden las diferencias entre los miembros de la sociedad que son “favorecidos” por una política especial y los que no lo son? En efecto, las políticas de acción afirmativa también pueden producir que se generen sentimientos adversos hacia los miembros favorecidos por la política de cuotas; que los representantes de las

minorías favorecidos permanezcan como minorías al interior de los congresos; que las políticas de cuotas produzcan la proliferación de demandas de otros grupos excluidos o discriminados que quieran demandar la reserva de escaños propios. Sin embargo, las políticas de acción afirmativa, a diferencia de las políticas centradas en la diferencia, pueden ser justificadas en tanto que buscan, en un futuro relativamente cercano, resarcir las disparidades sociales y no defender o ahondar las diferencias etnoculturales. Las políticas de acción afirmativa, a diferencia de las políticas de diferencia tienen una finalidad distinta y, por lo mismo, requieren un planteamiento distinto para su implementación.

La representación especial como una política de acción afirmativa no busca transformar el paradigma de la representación política ni avanzar hacia un tipo de ciudadanía diferenciada. La política de cuotas de representación especial no tiene como finalidad que el grupo como tal obtenga ciertos beneficios, o adquiera mayor preferencia hacia sus demandas, sino que todos los individuos tengan las mismas oportunidades para participar de las decisiones públicas y tengan también los incentivos necesarios para ser parte de la cultura cívica. Dicho en otras palabras, las políticas de cuotas, como medidas de acción afirmativa, no buscan el *empowerment* político del grupo como tal, sino que cada individuo en su particularidad decida participar y ser parte de la cultura cívica y en este caso, en el proceso de toma de decisiones políticas. De ahí que la justificación de este tipo de medidas pueda ser aceptada por los principios que el liberalismo igualitario defiende.

Siguiendo con la defensa de la representación especial y aceptando que la cohesión social es la suma de la eficacia de los mecanismos instituidos de inclusión social —el empleo, los sistemas educacionales, la titularidad de los derechos y las políticas de fomento de la equidad, el bienestar y la protección social— con los comportamientos y valoraciones de los sujetos que forman parte de la sociedad, pensemos ¿qué tan comprometidos con la cohesión social, o con los valores cívicos, pueden estar los miembros de ciertos grupos sociales que no tienen iguales oportunidades de acceder, justamente, a los mecanismos instituidos de inclusión social y carecen, por ello, de una valoración positiva de las

instituciones, desconfían de la solidaridad y son relegados de la participación en la vida pública de la sociedad que los contiene? Dicho de otro modo, ¿qué ocurre con la cohesión social en sociedades profundamente divididas por prejuicios y estigmas sociales que excluyen y discriminan a algunos de sus miembros de la vida social a la que supuestamente todo ciudadano debiera acceder? Por ejemplo, ¿qué tan cohesionadas pueden estar sociedades como las latinoamericanas, en las que el desprecio hacia los grupos indígenas es una realidad que durante siglos ha permeado las relaciones sociales y que ha generado la “minorización” de estos grupos y la segregación social de sus miembros, que va desde la formación de prejuicios y estereotipos sobre la cultura, la discriminación étnica, hasta la discriminación económica y política que produce un acceso diferencial de oportunidades de desarrollo para los miembros de estas comunidades (París Pombo, 1997: 24). Se trata de sociedades en las que la discriminación se asocia a la pertenencia étnica y corresponde a las jerarquías socioeconómicas desarrollando conductas segregacionistas (París Pombo, 1997: 24).

Seguramente, en este tipo de sociedades no es posible hablar de un “nosotros” que abarque al todo social, pues si no se garantiza la titularidad de los derechos individuales, si se mantienen prácticas institucionalizadas o prácticas cotidianas de discriminación hacia ciertos grupos y se perpetúan brechas sociales vinculadas a diferencias de etnia, género, edad o creencias, es probable que no todos los miembros de la sociedad se sientan y, sobre todo, actúen como ciudadanos con plenos derechos.

Si, como hemos establecido, la cohesión social se obtiene de la dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión y la percepción social frente a dichos mecanismos, podemos inferir que los miembros socialmente excluidos de dichos mecanismos no se perciben como miembros activos –con iguales derechos y oportunidades— de la sociedad que los contiene, pues no cuentan con los elementos necesarios para hacer suyos los valores socialmente compartidos. En estas circunstancias particulares, en las que los individuos no tienen asegurados sus derechos políticos, es necesaria la revisión de los mecanismos de inclusión y

la adecuación de los mismos, para fomentar tanto la equidad entre los individuos como su sentimiento de pertenencia respecto de los valores cívicos.

En este sentido, medidas de acción afirmativa, tales como las políticas de cuotas, pueden alentar a los miembros desaventajados de una sociedad a reforzar sus sentimientos de pertenencia y su identidad cívica, pues pueden proporcionarles los pasos proactivos para formar parte del proceso de toma de decisiones públicas y de la cultura política compartida.

Desde mi perspectiva, la representación especial como una política de acción afirmativa busca expandir los valores de la democracia poniendo de manifiesto, primero, y luego resarcido las desigualdades estructurales a las que han estado sometidos ciertos sectores de la sociedad. Es por ello que incentivar la participación política de dichos sectores puede conducirnos a una mayor cohesión social y a la aparición de una cultura política compartida. Como señala Laclau, la democracia es posible porque descansa en principios universales y "...lo universal no tiene un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario, distintos grupos compiten entre ellos para dar temporalmente a sus particularismos una función de representación universal." (Laclau, 1998: 51-52). De acuerdo con ello, brindar los pasos proactivos para que los miembros excluidos de una sociedad participen políticamente les otorga las mismas oportunidades para ser parte del proceso de toma de decisiones públicas.

Las políticas de representación especial pueden ser indispensables para resarcir desigualdades estructurales y para fortalecer la cohesión social en sociedades profundamente divididas, pues pueden constituirse en la ruta para garantizar los derechos democráticos de participación política y un elemento de avance para transformar situaciones de discriminación y exclusión hacia los miembros de ciertos grupos. La garantía de los derechos políticos es fundamental principalmente porque, como ya hemos mencionado, los derechos de participación y deliberación políticas constituyen el núcleo de la ciudadanía, y ésta a su vez se constituye en la garantía de pertenencia a una comunidad política (Habermas, 1998: 625-626). Desde el punto de vista de Habermas, los derechos políticos ciudadanos, mecanismos instituidos de participación y de la libre formación de la

opinión y la voluntad pública, tendrían la facultad de proporcionar a los individuos un instrumento indispensable para producir un modelo de política deliberativa, un modelo en el que todos los ciudadanos pueden participar a través de la circulación informal de la opinión pública en la toma de decisiones políticas.

No es mi intención entrar en detalles sobre el modelo habermasiano de democracia deliberativa, aunque considero que para alcanzar este tipo de democracia primero es necesario que todos los sujetos tengan el hábito de la praxis de la ciudadanía democrática, y que exista una fuerte cultura cívica compartida al interior de una sociedad. Sin embargo, puesto que mi interés se halla en la antesala de lo que podría constituir la base para un modelo de democracia deliberativa, la inclusión de todos los individuos en el *demos*, es fundamental aquí la justificación de la prioridad habermasiana de los derechos políticos.

Tomando en cuenta que la praxis ciudadana en los modernos Estados democrático-liberales sólo es posible por medio de los procedimientos jurídicamente institucionalizados —la elección de representantes a través del sufragio— y por medio de ciertas prácticas informales que los mismos derechos políticos posibilitan —por ejemplo, libre asociación y opinión—, entonces es justificada la estimulación política de aquellos ciudadanos que por circunstancias adversas no han podido poner en práctica sus derechos políticos. En mi opinión, las políticas de acción afirmativa pueden contribuir al fortalecimiento de una cultura cívica en la que todos los miembros de la sociedad tienen las mismas oportunidades y comparten los mismos valores políticos.

En este sentido, una política de representación especial puede ser justificada si su finalidad es que todo ciudadano, independientemente de su pertenencia cultural o racial, pueda participar en las decisiones políticas. Dicho en otras palabras, para fortalecer la cohesión social en sociedades profundamente excluyentes o divididas, para que las minorías etnoculturales hagan suyos los valores cívicos compartidos, se vuelve necesario ofrecer a sus miembros las condiciones necesarias para fomentar su participación e integración en las estructuras políticas existentes. Con ello podemos afirmar que las políticas de acción afirmativa, a diferencia de las políticas centradas en la diferencia, no tratan

de eliminar los principios del liberalismo igualitario; más bien, tratan de generar una mayor cohesión social, revisando y corrigiendo los mecanismos instituidos de inclusión social —las condiciones materiales necesarias para que todos los individuos participen en la vida pública de la sociedad que los contiene— para que los individuos los valoren positivamente. Además, aún cuando la acción afirmativa supone un trato diferenciado, lo hace apelando justamente a un modelo de ciudadanía igualitaria, no como las políticas centradas en la diferencia, que apelan a elementos de una ciudadanía diferenciada a la larga incompatibles con los supuestos normativos de la democracia representativa.

Como sostiene Velasco, “...el objetivo último de la *res publica* democrática es la integración de todas las personas que viven en una sociedad bajo la égida de la noción de ciudadanía...”, y para alcanzar semejante fin el status jurídico de ciudadano implica la participación de todos los miembros de una sociedad en los asuntos del gobierno (Velasco, 2001: 136). Es decir que “Un espacio público deliberativo, con un variado entramado asociativo y participativo, accesible a todos los sujetos, sería un ámbito de juego común en donde conciliar el antagonismo entre universalidad y particularidad” (Velasco, 2001: 144).

Si como Habermas señala, “...sólo los derechos de participación política fundan esa posición jurídica reflexiva, autorreferencial, que representa el papel de ciudadano” (Habermas, 1998: 632), entonces una política de representación especial, como una medida temporal compensatoria, puede coadyuvar a una mayor participación de los miembros de las minorías en una cultura democrática compartida. A su vez, dicha inclusión puede proporcionar una mayor legitimidad de las decisiones públicas —en la medida en que todos los miembros de la sociedad creen en las instituciones y las valoran positivamente— al mismo tiempo que en los órganos de decisión se procesan los distintos intereses sociales. Dado que los derechos de participación política son los que permiten el papel activo del ciudadano, éstos derechos han de asegurarse en toda comunidad política.

Rafael del Águila señala que la participación política crea ámbitos interactivos y esferas de deliberación pública, da mayor estabilidad y gobernabilidad democrática y finalmente tiende, igualmente, a crear una sociedad

civil con fuertes y arraigados lazos comunitarios creadores de identidad colectiva. De modo que generar la inclusión política de las minorías en los espacios de deliberación puede ser una medida que, más que generar la disolución de los lazos sociales, contribuya a la cohesión e identidad cívica (Del Águila, 1995).

Si aceptamos, con Habermas, que existe una conexión interna entre participación, democracia y soberanía popular, por un lado, y derechos, individualismo y representación, por otro, y que estos últimos constituyen las condiciones legal-institucionales bajo las cuales las variadas formas de participación y deliberación política conjunta pueden hacerse efectivas (Habermas, 1998: 633), entonces podemos afirmar que la inclusión política de las minorías debe comenzar por su inserción formal-institucional al interior de los organismos deliberativos para generar una cultura cívica compartida.

En definitiva, y tal como he querido exponer a lo largo de este capítulo, las políticas de representación especial constituyen un imperativo no sólo para el objetivo de superar los problemas de distorsión de la representación política, sino sobre todo para dar respuesta al objetivo central de producir cohesión social. Las democracias modernas, a diferencia de las democracias del siglo XIX, constituyen espacios políticos complejos en donde la heterogeneidad, la diferencia y el pluralismo constituyen realidades en perpetua reconfiguración, por lo que la producción de mecanismos de representación que no atiendan a dichas realidades se encuentra condenada a la generación de problemas políticos y sociales de inesperado alcance.

Pues bien, el cumplimiento de dichos objetivos no implica la necesidad de sacrificar los principios fundamentales sobre los cuales se fundan las democracias contemporáneas. Más allá de que toda política de representación especial acarrea innegables problemas y situaciones complejas, lo cierto es que, si la entendemos en la forma de medidas transitorias tendientes a la producción de una situación de igualdad política efectiva, dichas políticas bien pueden ocupar un lugar central en el objetivo de desarrollo democrático, de integración de las diferencias y de materialización del horizonte de una ciudadanía fundada en el principio de la igualdad, la diversidad y la tolerancia.



## CONCLUSIONES

En estas conclusiones presento los hallazgos más importantes de cada capítulo y formulo una conclusión general de lo que, considero, es una defensa de las políticas de representación especial como medidas temporales de acción afirmativa para los miembros de las minorías que se encuentran en situaciones de desigualdad estructural, que han visto limitados sus derechos de participación política al no ser partícipes efectivos de la comunidad política que los contiene.

En el primer capítulo concluimos con dos argumentos. El primero, que las diferencias culturales, o identitarias, no pueden constituir la base para la consecución de derechos diferenciados en función de grupo bajo los supuestos normativos del liberalismo político y, por tanto, en el marco constitucional de los Estados modernos. Aún cuando algunos de los representantes del multiculturalismo, como Will Kymlicka e Iris Marion Young, sostienen que los derechos de las minorías pueden ser un complemento de los derechos que el liberalismo defiende, su justificación parte de conferir a la cultura una naturaleza trascendental, en la que la defensa de la identidad cultural se convierte en la condición de posibilidad para el orden social. Lo que los multiculturalistas no señalan, o no parecen advertir, es que la naturaleza de toda cultura es estar en permanente transformación e interacción con otras culturas. Tampoco advierten la natural pluralidad que constituye a todo grupo social y defienden una idea esencialista de la integridad cultural, en la que los grupos mantienen algo así como una conciencia colectiva que determina cuáles son los elementos que se deben mantener y salvaguardar.

En efecto, el esquema liberal no resuelve el problema de la discriminación y exclusión de ciertos individuos o grupos del derecho a tener derechos. Existen disparidades sociales y políticas entre los miembros de una misma sociedad que se pueden asociar a la pertenencia cultural: existen grupos oprimidos, discriminados y grupos que históricamente han estado dominados y aislados de los beneficios políticos y sociales que el Estado de derecho tendría que garantizar. Sin embargo, sostengo que no es eliminando la igualdad de derechos como estas

disparidades pueden ser resarcidas; no es reivindicando el derecho absoluto a la diferencia como se puede aspirar a una sociedad más equitativa.

Sostengo que un trato diferenciado para los miembros de ciertas minorías puede ser defendible si se le redefine bajo “el criterio de equidad frente a situaciones estructurales de desventaja”, en tanto que la capacidad de acción social y política de los miembros de un determinado grupo se ha visto sesgada por su pertenencia a dichos grupos (Colom, 1998: 158). Este trato no necesariamente tiene que entrar en contradicción con los principios que el liberalismo defiende, pues de lo que se trata es de brindar las posibilidades para que en un futuro cercano todos los miembros de la sociedad, con independencia de su identidad cultural, cuenten con los mismos derechos y oportunidades. Se trata de medidas de acción afirmativa que pueden contribuir a la igualdad social o política por medio de concesiones temporales.

Puesto que nuestro interés se halla en la nivelación de oportunidades en el terreno político, en el segundo capítulo hemos analizado los supuestos normativos de la democracia representativa y la forma en que los multiculturalistas han defendido un derecho de representación especial grupal en dicho espacio. Encontramos que la concepción liberal hace impensable, al menos en términos normativos, la representación política de grupos en tanto que grupos, porque concibe a la sociedad política constituida por individuos libres e iguales, despojados de sus características, diferencias culturales, sociales o económicas y como poseedores de un status indiferenciado frente a la ley. Bajo una concepción estándar de la democracia es inaceptable una representación especial de grupo en tanto que, en este sistema de gobierno, la función de los gobernantes es representar la voluntad general y tomar decisiones en el mejor interés de los ciudadanos como un todo, no la de representar intereses particulares y tomar decisiones que sólo beneficien a cierto grupo de individuos.

Si bien la democracia liberal considera valiosa la pluralidad política — diversidad de opiniones, creencias e intereses sociales—, la vincula con la participación igualitaria de todos los ciudadanos en la elección de sus

representantes. Lo que la democracia liberal no puede admitir es hacer de las diferencias culturales la base de la representación política.

Sin embargo, encontramos que la teoría democrática liberal, desde los enfoques clásicos como el de Stuart Mill, se planteó la necesidad de que las minorías tuvieran una representación proporcional. En efecto, la explicación de Mill es una defensa en contra de la tiranía de una mayoría proletaria, pero su argumento parte del supuesto de que las minorías constituyen, o pueden constituir, intereses distintos a los de la mayoría electoral que, como tales, tienen que estar presentes y ser escuchados en la arena legislativa.

No obstante, aceptando lo anterior, la representación especial para minorías etnoculturales presenta distintos dilemas, porque no sólo se plantea la presencia de la pluralidad al interior de las instituciones deliberativas, sino una transformación del paradigma democrático de la representación, por cierto muy alejado de la representación especular. Por ejemplo, nos lleva a determinar las características que el representante debe tener para que un grupo se sienta efectivamente representado por él; a determinar cuales grupos serían relevantes para concederles una representación especial; a establecer cuál sería la función de estos representantes especiales y, también, determinar mecanismos especiales para su elección.

Con todo, mi argumento es que la representación política especial es necesaria y puede ser justificada sobre todo en los casos en los que pertenecer a un determinado grupo etnocultural es una condición *sine qua non* de marginación, o una situación estructural de desventaja, que se asocia no sólo al ámbito político sino también al ámbito social y económico. Por ejemplo, cuando la pertenencia a una minoría implica desventajas sociales y políticas mayores, sobre todo cuando los miembros de estos grupos no pueden ejercer sus derechos políticos a causa de esa discriminación, lo correcto es brindarles los pasos proactivos para ser parte de la comunidad política que los contiene.

En el capítulo tercero analizamos la representación especial como una política de identidad y como una medida de acción afirmativa. Si bien es cierto que en ambos enfoques los mecanismos que promueven la inclusión de ciertos grupos

en el proceso de toma de decisiones implican la desviación del principio liberal de igualdad universal, en tanto que requieren dar un trato preferencial a ciertos grupos o individuos para garantizar su representación, el primero se basa en el fortalecimiento de las diferencias entre grupos, en tanto que el segundo se basa en el principio de no discriminación y trata de nivelar las oportunidades de los miembros de ciertas minorías que han padecido discriminación o exclusión política. La política de la diferencia surge como una medida permanente que busca preservar las diferencias entre los grupos culturalmente relevantes de una sociedad, en tanto que la acción afirmativa se justifica como una medida transitoria que, una vez cumplida su función, desaparecerá para que efectivamente todos los miembros de una sociedad puedan ser tratados como iguales. Dicho en otras palabras, las políticas de la diferencia apuntan, justamente, a la prioridad de las diferencias etnoculturales por sobre el tratamiento igualitario, en tanto que la acción afirmativa nos remite al ideal último de tratamiento igualitario.

Esta diferencia es crucial para nuestro argumento, pues consideramos que la representación especial es justificable como una medida de acción afirmativa, aunque no como una medida centrada en la diferencia. La primera permite que los miembros de la sociedad que no han tenido las mismas oportunidades para participar en las decisiones públicas las tengan a través de estos mecanismos, no por su diferencia cultural, sino por las desventajas inmerecidas a las que han estado sometidos.

En el último capítulo sostengo que la representación especial puede ser justificada, no como los representantes de la política de la diferencia la defienden haciendo de las diferencias culturales e identitarias las únicas causas para establecer un trato desigual, sino en los casos en que encontramos desigualdades, en sociedades altamente discriminatorias que requieren resarcir las desventajas sufridas por algunos de sus miembros. La representación especial puede ser aceptada para que las minorías etnoculturales tengan incentivos para participar en la vida democrática de la que han permanecido excluidos; para que la diversidad de opiniones, intereses y perspectivas conformen legislaturas plurales;

y para que los miembros de estos grupos puedan ser ciudadanos con plenos derechos políticos.

¿A qué me refiero? Uno de los temores que conlleva la implementación de políticas de acción afirmativa o la concesión de derechos especiales para ciertas minorías es que dichas medidas pueden debilitar ese sentimiento de identidad cívica, o los elementos de cohesión social, que son compartidos por todos los miembros de una sociedad. Sin embargo, como señalo, no es lo mismo conceder un trato diferenciado para preservar y continuar las diferencias que un trato diferenciado para alcanzar la igualdad.

En el caso de la representación especial, como una medida de acción afirmativa, estaríamos hablando de una medida que nivelaría las oportunidades de participación política de los miembros desaventajados de la sociedad. De ciudadanos que aún contando con sus derechos políticos no tienen iguales oportunidades de acceder, justamente, a los mecanismos instituidos de inclusión social y carecen, por ello, de una valoración positiva de las instituciones, desconfían de la solidaridad y son relegados de participar de la vida pública de la sociedad que los contiene. En estas circunstancias las políticas de acción afirmativa, en este caso los mecanismos de representación especial, pueden constituirse en elementos de cohesión social.

La representación especial como una política de acción afirmativa no busca transformar el paradigma de la representación política, ni avanzar hacia un tipo de ciudadanía diferenciada. La política de cuotas de representación especial no tiene como finalidad que el grupo como tal obtenga ciertos beneficios o adquiera mayor preferencia hacia sus demandas, sino que todos los individuos tengan las mismas oportunidades para participar de las decisiones públicas y tengan también los incentivos necesarios para ser parte de la cultura cívica.

La representación especial como una política de acción afirmativa busca expandir los valores de la democracia poniendo de manifiesto y resarcido las desigualdades estructurales a las que han estado sometidos ciertos sectores de la sociedad. Es por ello que, incentivando la participación política de dichos sectores,

puede conducirnos a una mayor cohesión social y a la aparición de una cultura política compartida.

Las políticas de representación especial pueden ser indispensables para resarcir desigualdades estructurales y para fortalecer la cohesión social en sociedades profundamente divididas; pueden constituirse en la ruta para garantizar los derechos democráticos de participación política y un elemento de avance para transformar situaciones de discriminación y exclusión hacia los miembros de ciertos grupos.

## Bibliografía

- Alexander, Jeffrey, 2000, "Las sociedades civiles entre la diferencia y la solidaridad: reflexiones sobre la integración en la fragmentada esfera pública", en *Demócratas, liberales y republicanos*, El Colegio de México.
- Arditi, Benjamín, 2002, "El reverso de la diferencia", en *Nueva Época*, vol. 1, núm. 2, noviembre.
- Aristóteles, 1978, *La política*, (Traducción de Patricio de Acárata), Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid.
- Barry, Brian, 2001, *Cultura and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.
- Bobbio, Norberto, 2001 [1984], *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cobo, Rosa, 1999, "Multiculturalismo, democracia partidaria y participación política", en: *Política y Sociedad*, Nº 32, Madrid.
- Colom, Francisco, 1998, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Átropos Editorial, Barcelona, España.
- , 2001, "El nacionalismo y la quimera de la homogeneidad", en: Francisco Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Átropos, Universidad Autónoma Metropolitana, España.
- Dahl, Robert, 1992, *La Democracia y sus críticos*, Paidós, México.
- del Águila, Rafael, "La participación política como generadora de educación cívica y gobernabilidad", *Revista Iberoamericana de Educación*, Número 12, Educación y Gobernabilidad Democrática.
- Diamond, 2006 [1963], "El Federalista", en Strauss Leo y Cropsey Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Díaz, Rodrigo, 2003, "Anomalías y arrogancias de las identidades colectivas", en *Política, identidad y narración*, Biblioteca de Signos, UNAM, CONACYT y Miguel Ángel Porrúa, México.

- Fosas, Eric, 2002, "Igualdad y pluralismo nacional" en: *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Ciencia Política, Barcelona.
- FreedomHouse; *Electoral Democracies*.  
<http://www.freedomhouse.org/research/freeword/2003/democracies.pdf>
- Gargarella Roberto, 1999, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Ed. Paidós, Impreso en España.
- Habermas, Jürgen, 1994, *Facticidad y Validez*, Trotta, España.
- Hamilton, Madison y Jay, 1787 [1780], *El federalista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, Georg, 1975, *Filosofía del derecho*, Serie Nuestros Clásicos, UNAM, México.
- Held, David, 1997, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Estado y Sociedad.
- Htun, Mala, 2004, "Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups" in *Articles Perspectives on Politics*, Vol. 2, No. 3, September.
- Kant, Immanuel, 1986, *Teoría y Práctica, en torno al tópico "Talvez eso sea correcto para la teoría, pero no sirve para la práctica"*, Técnos, Madrid.
- Keating, Michael, 2002, "Naciones sin estado. Nacionalismo minoritario en la era global", en: Ferran Requejo (coord), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Ciencia Política, Madrid.
- Kelsen, Hans, 2005 [1920], *Esencia y valor de la democracia*, Colofón, México.
- Koselleck, Reinhart, 2007, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid.
- Kymlicka, Will, 1989, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós.
- \_\_\_\_\_, 1996, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", en *Revista Internacional de filosofía política*, num. 7, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós.

- \_\_\_\_\_, 2002, “El nuevo debate sobre los derechos de las minorías”, en: *Democracia y Pluralismo Nacional*, España, Ariel Ciencia Política.
- \_\_\_\_\_, 2003, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Estado y Sociedad, Barcelona, España.
- Laclau, Ernesto, 1995, “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, num. 5, Madrid.
- Locke, John, 1998 [1662], *Ensayo sobre el gobierno civil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lublin, David, 1997, *The paradox of representation: racional gerrymandering and minority interest in Congress*, Princeton University Press, USA.
- MacIntyre, Alasdair, 1984, *After virtue*. Indiana, University of Notre Dame, USA.
- Macpherson, Crawford Brough, 2003 [1977], *La democracia liberal y su época*, Ciencia Política, Alianza Editorial, Madrid, España.
- Manin, Bernard, 1992, “Metamorfosis de la representación”, en: Mario R. dos Santos (comp.), *¿Qué queda de la representación política?*, Editorial Nueva Sociedad, CLACSO Argentina, Venezuela.
- Marshall, T.H, 1965, “Ciudadanía y clase social”, en: T.H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid.
- Michels, Robert, 1969, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Mill, Stuart, 1991 [1860], *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Gernika, México.
- Moller Okin, Susan, 1999, “Is Multiculturalism bad for women”, en Susan Moller Okin, comp. *Is Multiculturalism bad for women?*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Mulhall Stephen y Swift Adam, 1996, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Colección Ensayo, España.

- Novaro, Marcos, 2000, *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*, Homo Sapiens ediciones, Rosario, Argentina.
- Offe, Claus, 1988, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Editorial Sistema, Madrid.
- Olive, León, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México.
- París Pombo, Dolores, 2001, *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*, UAM, México.
- Pereyra, Guillermo, 2003, *Universalismo, política y exclusión. Aproximación crítica al liberalismo político de John Rawls*, Tesis de Licenciatura, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Villa María (Argentina).
- Phillips, Anne, 1996, *The politics of presence: Issues in democracy and group representation*, Oxford University Press.
- Pitkin, Hanna, 1985 [1967], *El Concepto de Representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Rawls, John, 1979, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1993, *Political Liberalism*, Columbia, University Press.
- , 1999, “Unidad social y bienes primarios” en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos.
- , 2001, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós.
- , 2002, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Requejo, Ferran y Zapata, Ricard, 2002, “Multiculturalidad y democracia” en *Las ideas políticas del siglo XXI*, Ariel Ciencia Política.
- Requejo, Ferran, 2000, “El liberalismo político en estados plurinacionales: Rawls, Habermas y la legitimidad del federalismo plural”, en *Demócratas, liberales y republicanos*, El Colegio de México.
- , 2002, *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel Ciencia Política, Barcelona.
- Reynoso, Diego, 2004, *Votos ponderados, sistemas electorales y sobrepresentación distrital*; FLACSO, Cámara de Diputados, México.

- Rodríguez Armenta, Miriam, 2006, *Dilemas de la representación política indígena*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales, México.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, 1993, "Democracia y sistema de partidos", en *Argumentos*, no. 18, abril de 1993, UAM-X, México.
- , 2001, "Identidades, demandas de igualdad y Estado de derecho", en: Francisco Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Átropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, España.
- , 2004, "Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 23, julio de 2004, Universidad Nacional de Educación a Distancia y Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, Madrid-México.
- , 2004, "El complemento de la representación: el dilema de los partidos emergentes", en: Rosa Ma. Mirón y Ricardo Espinoza (coord.) *Partidos Políticos. Nuevos liderazgos y relaciones internas de autoridad*, UNAM, UAM y Asociación Mexicana de Estudios Parlamentarios, México.
- , 2005, "Affirmative Action In Mexico", revista: *Voices of México*, no. 71, Abril-Junio, CISAN- UNAM.
- , 2006, *Un marco teórico para la discriminación*, Colección Estudios 2, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.
- Van Cott, Donna Lee, 2002, "Movimientos indígenas y transformación Constitucional en los Andes. Venezuela en perspectiva comparada", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 8, no. 3, septiembre-diciembre.
- , 2003, "Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica", en *Análisis político*, no. 48, Bogotá, enero-abril.
- Romilly, Jacqueline, 1977, *Los fundamentos de la Democracia*. Ed. Cupsa, Madrid.
- Rosanvallon, Pierre, 2004 [1998] *El pueblo inalcanzable, historia de la representación democrática en Francia*, Colección Itinerarios, Instituto Mora.

- Rousseau, J.J. 1992 [1762], *El contrato social*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- Sabine, George, 2003 [1937], *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sandel, Michael, 2000 [1982], *El Liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa.
- Santiago, Mario, 2007, *Igualdad y acciones afirmativas*, Instituto de investigaciones jurídicas UNAM / Instituto Mora, México.
- Sartori, Giovanni, 1997 [1980], *Partidos y sistemas de partidos*, Alianza Universidad, Madrid.
- Schmitt, Carl, 1996 [1923], *Sobre el parlamentarismo. Situación histórico-intelectual del parlamentarismo hoy*, Tecnos, Madrid.
- Schumpeter, Joseph, 1983 [1942], *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Ediciones Orbis, Barcelona.
- Sen, Amartya, 2000, "La razón antes que la identidad", en *Letras Libres*, Noviembre de 2000.
- Stavenhagen, Rodolfo, 2001, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México.
- Taylor, Charles, 1993, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, FCE, México.
- , 1994, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- , 1996, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós Básica, Barcelona, España.
- Terry, Anderson, 2004, *The Pursuit of Fairness. A History of Affirmative Action*, Oxford University Press.
- Van Cott, Donna Lee, 2002, "Movimientos indígenas y transformación Constitucional en los Andes. Venezuela en perspectiva comparada", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 8, no. 3, septiembre-diciembre.
- Velasco, Juan Carlos, 2001, "Liberalismo y derechos de las minorías: una relación conflictiva", en: Francisco Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Átropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, España.

Viqueira, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Colegio de México, TusQuetes, México.

Walzer, Michael, 1993, "Comentario", en Charles Taylor, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, FCE, México.

—————, 2001, *Las esferas de la justicia. Una defensa al pluralismo y la igualdad*, FCE, México.

Young, Iris Marion, 1990, *Inclusion and Democracy*, Oxford Political Theory, University Press.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00045

Matricula: 207180528

REPRESENTACION Y ETNICIDAD:  
DILEMAS DE LA REPRESENTACION  
POLITICA DE MINORIAS  
ETNOCULTURALES EN EL SENO DE  
LAS NACIONES  
DEMOCRATICO-LIBERALES

En México, D.F., se presentaron a las 13:00 horas del día 19 del mes de marzo del año 2010 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA  
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ  
DR. ALEJANDRO SAHUI MALDONADO  
DRA. NORA DELIA RABOTNIKOF MASKIVKER

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaría la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: MIRIAM RODRIGUEZ ARMENTA

Y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

## APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

VOCAL

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

VOCAL

DR. ALEJANDRO SAHUI MALDONADO

SECRETARIA

DRA. NORA DELIA RABOTNIKOF  
MASKIVKER