

## **Democracia intercultural**

Jesús Rodríguez Zepeda<sup>1</sup>

### *1. ¿Multiculturalismo o interculturalismo?*

En 1995, el pensador canadiense Will Kymlicka publicó un libro que pronto alcanzaría una desmesurada difusión para los estándares de la filosofía política: *Ciudadanía multicultural (Multicultural Citizenship)* (Kymlicka, 1995)<sup>2</sup>. En efecto, el libro de Kymlicka, si bien orientado a intervenir en una serie de debates académicos especializados, acreditó más allá de la filosofía e incluso fuera de la vida académica, un vocabulario básico para hacer referencia a los problemas de la diversidad etnocultural en el contexto de las democracias constitucionales contemporáneas. En particular, acuñó y difundió el concepto de derechos culturales, entendidos como derechos especiales de grupo orientados a garantizar política y jurídicamente el reconocimiento de las minorías étnicas. Estos derechos, según el autor, son el complemento adecuado de los derechos generales de un sistema democrático constitucional para responder con justicia a las exigencias de minorías étnicas que no hallan reconocimiento jurídico, protección institucional y sensibilidad social en los Estados de los que forman parte.

Los derechos culturales (o etnoculturales, para formularlos con más precisión)<sup>3</sup> de Kymlicka pronto se convirtieron en un argumento común, aunque siempre altamente polémico, en las teorías de la justicia, la teoría democrática, el debate jurídico e incluso en el diseño de los esquemas de representación política. Aunque autores como Michael Walzer han aconsejado no entenderlos como parte de una ontología o teoría del ser social ni como una hipótesis histórica, sino como una cuestión práctica o política<sup>4</sup>, el caso es que la capacidad de este postulado

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Investigador Nacional, nivel II, en el Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: [roj@xanum.uam.mx](mailto:roj@xanum.uam.mx)

<sup>2</sup> El libro de Kymlicka fue traducido al español en 1996 (Kymlicka, 1996) y, de modo similar a lo sucedido en el circuito académico anglosajón, pronto se convirtió en un referente del debate de los derechos etnoculturales y la democracia multicultural en el circuito académico y político de habla española.

<sup>3</sup> Este sentido preciso de los “derechos culturales” como derechos especiales de grupo no debe desatenderse. Por ello no debe confundirse con el concepto de “derechos culturales” que puede desprenderse de los artículos 22 y 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este último dice: “1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.” Este último alude a un derecho individual y a una idea de cultura bajo el modelo ciceroniano de “cultivo del espíritu”, mientras que la idea multicultural de los derechos culturales alude, por un lado, a derechos supuestos a los grupos y, por otro, a la cultura como experiencia histórica, lingüística y simbólica de un grupo humano específico.

<sup>4</sup> Dice Walzer: “¿Cuál es el sentido de los derechos culturales exigidos por muchas minorías religiosas y comunidades étnicas en el mundo moderno? (...) Sostengo que estos derechos son un problema práctico. No estoy interesado en el debate acerca de si tales derechos existen y si, de

para articular discursos políticos y jurídicos pronto se manifestó en la producción de piezas de legislación e instituciones políticas orientadas a “garantizarlos”. Por ello, en buena medida se ha dado por válida su existencia social e incluso su veracidad histórica. No obstante esta vertiginosa expansión, la formulación de estos derechos no ha estado nunca exenta de ambigüedades y confusiones. Dice Francisco Colom:

La ambigüedad del término (multiculturalismo) estriba (...) en que puede entenderse indistintamente como la descripción de un hecho social, de un modelo político o de una ideología. Estas tres 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)

Que el término multiculturalismo puede significar un abanico tan amplio de dimensiones puede apreciarse, por ejemplo, en la manera en que el propio Will Kymlicka define los derechos etnoculturales. Para Kymlicka, los "derechos minoritarios" abarcan "políticas públicas, derechos legales y exenciones, y provisiones constitucionales que van de las políticas multiculturales a los derechos lingüísticos y la protección constitucional de los tratados aborígenes". (Kymlicka: 2001, 18).

No obstante su multiplicidad de significados, o acaso debido a ella, en el plano internacional, a partir de la obra de autores como Will Kymlicka (Kymlicka, 1995 y Kymlicka, 2001), Charles Taylor (Taylor, 1994) o Michael Walzer (Walzer, 2004), el paradigma del multiculturalismo quedó relativamente asentado. En el plano nacional, esta conceptualización se reflejó, por ejemplo, en la obra de autores como Luis Villoro (Villoro, 1998 y Villoro, 2007), León Olivé (Olivé, 1999) o Ambrosio Velasco (Velasco, 2006), quienes trataron de construir un argumento multicultural respecto del acomodo de los grupos indígenas en la estructura del estado mexicano.<sup>5</sup>

El multiculturalismo se convirtió en una suerte de “corpus teórico” identificable y proporcionó un esquema de conceptos políticos altamente eficiente para las legislaciones y para la respuesta de algunos estados democráticos a las exigencias de derechos por parte de colectivos etnoculturales que buscaban revertir las condiciones de asimetría social en que se situaban. No obstante, una vez instalado, el multiculturalismo en poco tiempo fue impugnado dentro de la propia tradición que prohió, es decir, en la de la reivindicación de la diversidad etnocultural en las sociedades democráticas. Una de las vías de esta impugnación

---

existir, pueda ser dicho si son los grupos o los individuos quienes los poseen. Las exigencias son importantes sea o no sean reales tales derechos” (Walzer, 2005: 45).

<sup>5</sup> Desde luego, esta implantación en México no se dio sin agudos detractores. Véase la crítica de Rodolfo Vázquez a estos argumentos (Vázquez, 2001).

consistió en identificar en el término mismo “multiculturalismo” una falta de reconocimiento positivo de la propia diversidad cultural y una rigidez de fronteras entre los propios grupos culturales. Se le acusó, por ejemplo, de facilitar la fragmentación social, de permitir el atrincheramiento de las divisiones sociales o de distraer la atención respecto de las desigualdades socioeconómicas.<sup>6</sup> Esta impugnación, en todo caso, supuso que los rasgos objetables al multiculturalismo desaparecerían si, entre otras cosas, se cambiase el término para identificar la agenda de defensa de los derechos etnoculturales. De este modo, en diversos círculos académicos, y en particular en los dedicados al análisis de la diversidad cultural en el proceso educativo (Bennett, M. J., 1998 y Bennett, T. & Frow, 2008), se empezó a privilegiar el término “interculturalismo”, conforme al argumento de que el diálogo intercultural necesario para un adecuado encaje de las diferencias etnoculturales en los estados contemporáneos respondía de mejor manera al concepto de “interculturalismo” que al rígido término “multiculturalismo” (Kohls & Knight, 1994; Gundara, 2000). Empero, cuando se revisa la reivindicación del multiculturalismo hecha por Will Kymlicka, precisamente en términos de diálogo entre culturas y acomodo efectivo de la diversidad étnica en el marco de las sociedades democráticas, se puede advertir que el multiculturalismo se presenta, a fin de cuentas, como un término tan adecuado como el de interculturalismo para expresar el ideal de una sociedad democrática, marcada por derechos etnoculturales y sujeta a una poderosa comunicación entre las culturas que la componen (Kymlicka, 2003).

En todo caso, como ha sostenido Charles Taylor, la diferencia entre multiculturalismo e interculturalismo proviene, más que de una diferencia de contenidos teóricos o políticas específicas, de distintos acentos en el uso de los argumentos y, sobre todo, de los contextos políticos en que tales términos se han utilizado (Taylor, 2012).<sup>7</sup> Dicho de otra manera, la diferencia entre multiculturalismo e interculturalismo no es sustantiva por lo que a los contenidos se refiere, sino estipulativa o convencional conforme al ambiente teórico-político en que se utilizan y socializan esos vocablos.

En el debate académico y político mexicano, multiculturalismo e interculturalismo no son conceptos políticamente enfrentados o contradictorios, y

---

<sup>6</sup> Una buena relación de las objeciones al multiculturalismo como teoría y como enunciado, puede verse en (Meer & Modood, 2011).

<sup>7</sup> Taylor muestra el carácter local y contextual de la distinción al afirmar lo siguiente: “... las políticas orientadas a lidiar con la diversidad e integración son agrupadas en el Canadá inglés (el Canadá fuera de Quebec) bajo el rubro “multiculturalismo”, mientras que en Quebec estas políticas son referidas como “interculturalismo”. Cuando uno las detalla, estas políticas son en efecto muy similares; sin embargo, ha sido políticamente imperativo utilizar nombres diferentes. Parte de la explicación radica, entonces, en el más elemental tipo de retórica demagógica que se utiliza.” (Taylor, 2012: 413)

sus contextos de formulación en modo alguno sugieren siquiera una diferencia de contenidos sustantivos o de orientaciones políticas. Su uso por ello puede ser intercambiable. De hecho, en este artículo se utilizan de manera intercambiable ambos términos, aunque podrá notarse cierta preferencia subjetiva de uso en favor del adjetivo “multicultural”. En consonancia, respecto de la manera en que la democracia constitucional puede ser calificada o modificada conforme a las exigencias de reconocimiento etnocultural y de garantía de derechos especiales de grupo, puede hablarse indistintamente de los enunciados de democracia multicultural o democracia intercultural. Si se atiende, por ejemplo, a la exigencia del artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de que las comunidades indígenas pueda regular su vida política interna conforme a sus “normas, procedimientos y prácticas tradicionales” (CPEUM, 1917: art. 2º), puede sostenerse que no existe obstáculo para decir que la agenda democrático-constitucional de México es coherente con un modelo de democracia intercultural o multicultural.

Más que abundar en la justificación del uso de uno u otro término, lo que este texto se propone como objetivo es defender la idea de que una concepción multicultural de la democracia es ampliamente justificable si se deja a un lado la pretensión de convertir a los grupos en sujetos o titulares de derechos fundamentales y se opta por poner en primer plano el derecho humano a la no discriminación, aunque sobre la base del reconocimiento del carácter grupal de las experiencias de injusticia étnica, segregación grupal y discriminación etnocultural.

## 2. *Igualdad de trato ¿derecho fundamental o derecho colectivo de minorías?*

En *Ciudadanía multicultural*, Will Kymlicka sostuvo que el defecto fundamental de la concepción moderna y contemporánea del Estado democrático consiste en concebir a las unidades estatales como culturalmente homogéneas, sin atender a la variedad de culturas que en ellas se despliegan.<sup>8</sup> Esta diversidad cultural es la que, según el pensador canadiense, obligaría a una mirada alternativa acerca de

---

<sup>8</sup> Dice Kymlicka: “La mayoría de los teóricos políticos occidentales han operado con un modelo idealizado de la *polis* en el que los ciudadanos comparten ancestros, lenguaje y cultura comunes. Incluso cuando los teóricos mismos han vivido en imperios políglotas que gobernaban sobre numerosos grupos étnicos y lingüísticos, han escrito frecuentemente como si las culturalmente homogéneas ciudades-estado de la antigua Grecia proveyesen el modelo esencial o estandarizado de una comunidad política.” (Kymlicka, 1995: 2) Véase también (Kymlicka 1985, 1997 y 2001). Esta referencia teórica, sin embargo, no necesita echar raíces en la Antigüedad griega, pues en realidad es la figura del Estado unitario moderno, acaso ayudado por el nacionalismo del siglo XIX, el que hace de la unidad cultural del Estado la pauta exclusiva de su comprensión contemporánea.

los principios de justicia y el esquema de derechos adecuados para tales estados. El reclamo político del multiculturalismo consiste en la adecuación de los principios de justicia y los modelos institucionales de la democracia que han sido pensados en clave liberal-individualista a la evidencia de que los estados democráticos de nuestra época son o bien *pluriétnicos* o bien *multinacionales* (o bien cuentan con la presencia de ambos rasgos) y por ello están caracterizados por un irreductible pluralismo cultural.

Kymlicka, como haría buena parte del posterior *interculturalismo*, pretendió modelar la idea de diversidad grupal y social conforme al pluralismo etnocultural o de minorías étnicas, al grado de que si bien no diluyó en el concepto de cultura la condición de otros grupos sociales significativos como las mujeres, las personas con discapacidad o la diversidad sexual, sí asumió la existencia de una suerte de unidad común entre todos los grupos socialmente subordinados. Will Kymlicka y Charles Taylor, por ejemplo, suponen una unidad común de propósitos entre minorías étnicas y mujeres, personas con discapacidad y grupos homosexuales, siempre bajo la orientación *política* del pluralismo etnocultural, toda vez que tales grupos compartirían la falta de “reconocimiento” de su identidad genuina. En este tenor, la injusticia etnocultural establece la pauta o modelo para pensar las situaciones de subordinación de otros grupos sociales. Aunque no todos los grupos son culturas, la desventaja social se mediría, según la lógica de este argumento, conforme al parámetro de la asimetría cultural (Taylor, 1994: 25-26).

Esta supuesta concordancia de propósitos entre grupos sociales induce el riesgo de ocultar una incompatibilidad de fondo que surge con frecuencia entre, por un lado, los reclamos de justicia de grupos como las mujeres, las personas con discapacidad y las minorías religiosas y sexuales y, por otro, los reclamos de justicia de las minorías etnoculturales. La creencia de que todos los grupos subordinados deben ser considerados conforme a categorías similares sólo por la subordinación padecida, no sólo no constituye un argumento normativo válido sino

que instala un genuino obstáculo epistemológico para la comprensión de la desigualdad y el dominio entre grupos en las democracias contemporáneas.<sup>9</sup>

El multiculturalismo de Kymkicka ofrece un gran aporte intelectual a la comprensión de los Estados democráticos al conceptualizar las exigencias de justicia de las minorías etnoculturales en términos de derechos; pero este aporte se torna problemático al orientar esas exigencias de justicia al terreno de los sujetos colectivos de derechos, es decir, al propiciar que tales derechos aludan a titularidades colectivas, a identidades grupales y al desdibujamiento del sujeto individual de derecho de la tradición constitucional. Los discursos que, por su parte, fincan estos reclamos de justicia en el lenguaje de origen romántico del reconocimiento de identidades étnicas históricamente desplegadas —Charles Taylor (Taylor, 1994), Axel Honneth (Honneth, 2009) —, se sitúan aún más lejos de la perspectiva constitucional de los derechos que proviene de la tradición liberal.

Para plantear de manera democráticamente más productiva la exigencia de reconocimiento y resarcimiento de la asimetría y desventaja que sufren las minorías étnicas, el discurso del multiculturalismo puede ser reformado de manera crucial por el discurso constitucionalista de la no discriminación. En efecto, la evidencia histórica muestra que, en el conjunto registrable de grupos sujetos a prácticas seculares de discriminación, las minorías etnoculturales ocupan un papel destacado. Una de las razones de la segregación, exclusión y desigualdad bajo la que estos grupos viven es la estigmatización discriminatoria que padecen y que condiciona en gran medida la conducta hacia ellos de quienes pertenecen al grupo etnocultural mayoritario. De tal manera, que no es exactamente la ausencia o la deformación del *reconocimiento* cultural de los grupos étnicos lo que genera su desventaja social (aunque tal falta de reconocimiento puede registrarse), sino la limitación de derechos fundamentales que sufren sobre la base de un trato discriminatorio.

---

<sup>9</sup> Véase al respecto de la incompatibilidad de las exigencias de derechos multiculturalistas con la igualdad de género, el magnífico argumento de (Okin, 1999).

No es extraño que en el debate contemporáneo sobre las rutas para corregir la desventaja de las minorías étnicas destaque el argumento de los “derechos especiales de grupo” de carácter etnocultural, es decir, la propuesta de derechos que sólo se reconocen o legislan para grupos determinados, en particular minorías etnoculturales, cuyo propósito, similar al de la acción afirmativa, sería compensarlas por las condiciones de desventaja histórica padecidas, sólo que en este caso a través de una *política del reconocimiento de su diferencia o de su identidad*. En contraste, la revisión de esta problemática, no en términos de derechos colectivos, sino bajo la perspectiva del derecho humano a la no discriminación puede plantearse como una vía fructífera y heurística.<sup>10</sup>

El reconocimiento de derechos a los miembros de minorías étnicas no está condenado a entenderse, ni teórica ni jurídicamente, como una prerrogativa de los grupos en tanto que grupos o como un estatuto promotor de la auto-segregación o *auto-apartheid* —*self-apartheid*, según el atinado concepto acuñado por Ernesto Laclau— (Laclau, 1995 y Laclau, 2000). Laclau ha argumentado que, cuando en el marco del conflicto democrático, los grupos extreman la exigencia de reconocimiento de su particularidad cultural o identitaria, se enajenan la posibilidad de recuperar una dimensión universal para su discurso político de emancipación. Esto es una falla no porque la universalidad sea en sí misma alcanzable —se trata, de hecho, de un concepto indefinible en sí y en perpetua construcción, de un *significante vacío*—, sino porque la universalidad se puede postular como referencia política para no abandonar los logros del igualitarismo y las posibilidades de construcción de demandas políticas comunes con otros grupos subordinados. Al encaminarse la política del multiculturalismo al particularismo grupal, corre el riesgo de negarse a sí misma la posibilidad de articular un discurso

---

<sup>10</sup> Una razón adicional para hacerlo deriva de que, en México, los principios constitucionales del derecho a la no discriminación y los derechos multiculturales son contextualmente coincidentes, tanto en el sentido de haberse formulado en el mismo momento histórico (principios del siglo XXI) como en el de haberse convertido en parte de la Constitución en el mismo proceso de reforma constitucional, que dio lugar a que en la Carta magna mexicana se instalaran simultáneamente, en el año 2001, el derecho fundamental a la no discriminación (vertido en el artículo 1º) y los derechos culturales de los grupos indígenas (vertidos, sobre todo, en el artículo 2º). (CPEUM, 1917)

de los derechos fundamentales que, incluyéndola, la trascienda y vincule con otras demandas críticas, emancipatorias, igualitarias y democráticas.

*Contrario sensu*, en los principales instrumentos internacionales contra la discriminación, junto con la exigencia del reconocimiento de protecciones y titularidades de derechos específicas para las minorías, la finalidad establecida es el acceso del grupo discriminado, a través del ejercicio pleno de sus derechos, a la corriente central de la vida colectiva y la eliminación de su subordinación y su marginalidad sociales. En el artículo 2º de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* de la ONU se puede leer que:

Los Estados partes tomarán, cuando las circunstancias lo aconsejen, medidas especiales y concretas, en las esferas social, económica, cultural y en otras esferas, para asegurar el adecuado desenvolvimiento y protección de ciertos grupos raciales o de personas pertenecientes a estos grupos, con el fin de *garantizar en condiciones de igualdad el pleno disfrute por dichas personas de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Esas medidas en ningún caso podrán tener como consecuencia el mantenimiento de derechos desiguales o separados para los diversos grupos raciales después de alcanzados los objetivos para los cuales se tomaron*<sup>11</sup>. (ONU, 1965-1969)

Existe un amplio acuerdo internacional (reflejado de manera muy clara en la Constitución mexicana) acerca de que el derecho a la no discriminación de las minorías etnoculturales es una forma de inclusión social y no una afirmación de rutas separadas que supongan que las minorías pueden superar sus condiciones de desventaja mediante la creación de guetos, reservaciones de trato diferenciado o espacios de legislación especial permanentes y sin revisión.

En el caso del programa multicultural, es decir, del acomodo democrático de las diferencias etnoculturales, las políticas de no discriminación pueden conducir a un adecuado equilibrio entre la afirmación etnicista de la diferencia y la pretensión homogeneizadora de las concepciones políticas ciegas a las

---

<sup>11</sup> Énfasis mío. Debe resaltarse que la Convención de discriminación racial de la ONU no sólo exige la garantía de la igualdad y el pleno disfrute de derechos humanos y libertades fundamentales, sino que asocia el trato diferenciado con medidas de Acción afirmativa y no con políticas permanentes de reconocimiento multicultural.

diferencias identitarias, es decir, ofrecerían una alternativa al debate actual entre la política de la identidad y la diferencia, que pretende la profundización del hecho diferencial, y las visiones liberales formalistas, que pretenden una afirmación de derechos individuales por encima de las diferencias etnoculturales, históricas, lingüísticas y de otro tipo. (Mulhall y Swift, 1997)

La necesidad de construir un equilibrio democrático entre los derechos fundamentales y el reconocimiento de la desventaja y asimetría de las minorías étnicas desaconseja, desde luego, entender al derecho a la no discriminación como una mera fórmula de titularidades colectivas de derechos, es decir, como mera derivación de la crítica al racismo o al colonialismo cultural desde el discurso de las identidades culturales; pero también desaconseja verlo como una extensión de la formulación abstracta de la igualdad liberal insensible a la evidencia social de que los procesos de discriminación tienen una dimensión grupal que es el resultado de los fenómenos sociales de estigmatización y construcción y reproducción histórica del prejuicio.<sup>12</sup>

Debido a que en un Estado democrático-constitucional existen derechos, libertades y oportunidades (un esquema de bienes primarios o básicos), cuya distribución inequitativa entre los grupos etnoculturales es la evidencia de la injusticia que allí predomina, es que se exige que la agenda antidiscriminatoria garantice la eliminación de las barreras de acceso a su disfrute. Así que el marco lógico del derecho a la no discriminación es el propio Estado nacional (o, puesto éste en el orden conceptual que nos interesa, el Estado social y democrático de derecho) la referencia espacio-institucional para enfocar el multiculturalismo bajo el discurso de la no discriminación. Esta constatación no implica desconocer que lo que está en duda en el debate del pluralismo cultural es que este Estado pueda ser concebido como homogéneo en composición étnica, en ideas de vida buena y felicidad y en doctrinas o creencias religiosas (Colom, 1998). No obstante, cabe

---

<sup>12</sup> Para un desarrollo amplio de la relación entre estigma, prejuicio y discriminación, véase mi libro *Iguales y diferentes. La discriminación y los retos de la democracia incluyente* (Rodríguez Zepeda, 2011). Véanse también los textos clásicos de G. W. Allport (Allport, 1954) e I. Goffman (Goffman, 1963).

sostener que la impugnación multicultural de la supuesta homogeneidad moral y cultural del Estado democrático puede hacerse también, y acaso con mejor rendimiento democrático, desde la exigencia de no discriminación.

El derecho a la no discriminación, si bien puede entenderse como un *nuevo derecho civil* —un derecho de protección de la persona frente al abuso de las mayorías y la acción arbitraria del Estado realizados sobre la base de prejuicios culturalmente asentados— posee una capacidad específica para perfeccionar u optimizar los derechos sociales y los derechos políticos. Una poderosa legislación antidiscriminatoria es capaz de inducir transformaciones importantes en el ejercicio de derechos sociales como la salud, la educación o el trabajo, pues o bien elimina barreras de acceso a esos derechos, o bien genera medidas especiales para que los integrantes de los grupos discriminados puedan adquirir la capacidad de apropiarse de esos derechos. En ese sentido, el derecho antidiscriminatorio forma parte de un proceso político que busca perfeccionar el acceso al bienestar. En la medida en que, en México, buena parte de la desventaja social de las minorías etnoculturales se produce como resultado de su limitado o inexistente acceso al bienestar material, una política antidiscriminatoria grupalmente orientada debe, en primera instancia, presentarse como un programa de eliminación de las barreras de acceso a los derechos de bienestar.

También el perfeccionamiento de los derechos políticos depende de la garantía grupalmente orientada del derecho fundamental a la no discriminación. Los derechos políticos, que son los derechos por antonomasia del sistema democrático, son con frecuencia limitados por las prácticas de discriminación y exclusión social. Por ello, la no discriminación es crucial para su ejercicio pleno. Retomemos el caso de las comunidades indígenas en México y el problema de su discriminación política. Aunque en México el acceso a los derechos políticos se ha regularizado para prácticamente toda la ciudadanía en el curso de las dos últimas década del siglo XX y la primera del XXI, subsiste el grave problema de que las minorías indígenas (aunque también las aún menos numerosas afrodescendientes) no encuentran en el uso convencional de estos derechos la

posibilidad de articular las decisiones colectivas que consideran relevantes. En efecto, el conflicto entre algunas prácticas tradicionales de toma de decisiones y las normas de la legalidad electoral nacional o local plantea algunos dilemas que deben alcanzar una solución política. En el caso de estas minorías étnicas, resulta claro que la discriminación limita el derecho democrático a la representación. Puede decirse que la representación democrática es coartada cuando se establece una norma abstracta de participación política que olvida las formas comunitarias de vida social en las que este derecho tiene que practicarse. Empero, por otra parte, en una democracia moderna el acceso a la representación política no puede sustituirse de manera mecánica y acrítica por las formas tradicionales de toma de decisiones generadas en el seno de los grupos etnoculturales, pues éstas frecuentemente son prácticas de dominio tradicional y autoritario. ¿Existe en este contexto alguna solución intermedia entre ambos extremos?

### *3. Democracia constitucional y prácticas culturales*

Una genuina democracia intercultural es, ante todo, un modelo de democracia constitucional que, a la vez que garantiza —en tanto que es una democracia constitucional— los principios de soberanía popular y protección de los derechos humanos o fundamentales, es por añadidura un esquema de representación política sensible a las diferencias culturales que caracterizan a un Estado moderno. Esta democracia es capaz de “acomodar” estas diferencias mediante el reconocimiento de atribuciones específicas relativas a grupos étnicos minoritarios. En este sentido, la democracia intercultural no supone la negación de los valores de las instituciones de representación política y de derechos humanos, sino su reformulación en un esquema más amplio en el que son consideradas y resaltadas las peculiaridades culturales.

La democracia intercultural así entendida supone la construcción de un esquema combinatorio de leyes e instituciones públicas que permite arraigar las normas generales de la representación política convencional en el marco de usos y prácticas considerados culturalmente valiosos por las poblaciones de los grupos

étnicos minoritarios. Jürgen Habermas, en *Facticidad y validez*, ha sostenido que, en el marco de una comunidad política pluralista, caracterizada por una variedad de tradiciones socio-culturales, es posible afirmar y defender los mismos principios políticos y los mismos derechos constitucionales sobre la base de las distintas experiencias de cada contexto cultural y de las representaciones colectivas que cada uno de estos genera (Habermas, 1998: 619-643). Esta idea implica que es posible sostener distintas interpretaciones de esos derechos y principios políticos sin desdibujar la estructura básica del propio orden democrático. Dicho de manera más llana, no existe una interpretación única y transcultural de los principios democráticos. Tal comprensión de los principios democráticos permite enriquecer la vida política interna de las comunidades etnoculturales, al no hacer imperativo el sacrificio o abandono de elementos de organización o instituciones comunitarias que no se avienen del todo con el cuño individualista de tal derecho.

Puede hacerse el intento de prefigurar teóricamente el acomodo entre democracia y prácticas culturales. Cada comunidad cultural, con su propia cultura étnica, puede en principio sostener los mismos fundamentos democráticos y el sistema de derechos fundamentales que otras comunidades sostienen, aunque bajo modalidades específicas de interpretación y apropiación. Los principios rectores de soberanía popular (expresado en general como principio de mayoría) y de derechos humanos (que suponen la autonomía e inviolabilidad de cada persona) admiten una sintaxis de variaciones que abre diversas posibilidades de arreglo político.

Esta sintaxis o esquema de variaciones no depende únicamente de las especializaciones culturales de cada grupo étnico (sus usos y costumbres) sino también de su propia historia y prácticas de deliberación interna, diálogo con el exterior, procesamiento de su propia conflictividad y hasta de la evolución de su lenguaje político. Así, las culturas cívicas y políticas de las minorías étnicas no se presentan como fijas ni estáticas, sino como el resultado de la interacción misma de las prácticas culturales tradicionales con los principios modernos de la democracia constitucional. Estos últimos sólo pueden funcionar comunitariamente

porque admiten una apropiación cultural por parte de las comunidades, mientras que las prácticas sociales tradicionales de las comunidades pueden hacerse democráticamente viables al pulirse y rectificarse conforme a los principios guía de la soberanía popular y los derechos fundamentales.

Las variaciones culturales sobre los mismos principios democráticos no equivalen, como puede deducirse del carácter interactivo y dinámico que se acaba de prefigurar, a emanaciones mecánicas de la tradición y la costumbre de los grupos étnicos, sino que son más bien el resultado de la interacción de las formas de vida comunitaria con los principios del Estado democrático constitucional. Las prácticas comunitarias no cambian solas, ajenas al entorno político del estado democrático, sino que cambian en consonancia con éste y, mediante el mismo, se dotan de contenidos aceptablemente democráticos. Acaso su dinamismo sea menos visible para el observador externo y su pluralismo esté más oculto que el de las zonas estatales no étnicamente organizadas, pero suponer que esto equivale a impermeabilidad al cambio cultural que la democracia incentiva en todo grupo humano es sociológicamente inconsistente.

La capacidad comunitaria de autorreflexividad no equivale a arbitrariedad respecto de los principios políticos que el grupo puede adoptar, sino a una configuración recíproca entre los principios recibidos del Estado exterior y los principios heredados de la tradición cultural. Esto perfila un límite objetivo para la variedad de hermenéuticas culturales del juego democrático, ya que éstas, si tienen la pretensión de ser justificadas como democráticas, no deben contrariar en un sentido fundamental el esquema democrático-garantista.

Lo anterior permite sostener que sólo serían democráticamente justificables las tradiciones comunitarias que son capaces de adecuarse a los principios de la democracia constitucional. Dicho de otra manera, la adecuación cultural de los principios del Estado democrático supone siempre una prioridad de esos principios, que no obstante su realización pragmatizada en el horizonte simbólico de cada estructura cultural, no pueden desfigurarse al grado de no poder ser reconocidos en el contexto general del Estado. Si se logra esta adecuación, el

sistema de derechos exigirá de estos grupos el respeto a las diferencias individuales y subgrupales en cuanto a cuestiones culturales de primer orden como la religión, la moral, la sexualidad y las relaciones de género.

Tal vez este modelo sea el adecuado para garantizar, en el marco de un Estado constitucional, el acceso real a los principios democráticos por parte de quienes integran los grupos etnoculturales. No debería olvidarse, por ejemplo, que la forma tradicional de discriminación política de los grupos etnoculturales en México consistió en fomentar, por parte del Estado autoritario, ciertas figuras que ya existían en su estructura cultural, como la del cacicazgo. En efecto, en la propia estructura cultural de estas comunidades existen elementos culturales que facilitan la coacción autoritaria y la persistencia de prácticas discriminatorias religiosas, de género, de edad, de discapacidad, etcétera, y frente a los cuales las reglas formales de la democracia representativa de matriz constitucional representan una alternativa superior. Si se acepta la falacia de que toda tradición es respetable y merecedora de protección sólo por su permanencia en el tiempo, se perderá la oportunidad de lograr esta combinatoria hermenéutica que se sustancia en la construcción de una nueva manera —democrática y garantista— de vivir la cultura tradicional.

La construcción de una democracia intercultural es una cuestión de equilibrios. Por un lado, se trata de garantizar que los usos legales e institucionales del Estado que se hacen obligatorios, como norma interna, en las comunidades etnoculturales no sean, en la medida de lo posible, disonantes con los lazos y prácticas culturales y simbólicos de estos grupos; y por otro, de evitar que las reglas políticas simplemente reflejen las tradiciones autoritarias que ya están presentes en las prácticas culturales largamente asentadas.

Sólo una visión *adánica* de las relaciones sociales en estos grupos supondría que las protecciones constitucionales del Estado moderno no son requeridas en estas comunidades tradicionales. Tal visión *adánica* supone la ausencia de dominio o conflicto en el interior de estos grupos y les adjudica una suerte de consenso espontáneo sobre todas las cuestiones vitales e identitarias de

primero orden. Lo que Rodrigo Díaz denomina "la falacia del consenso" (Díaz: 2001) ilustra con claridad este *adanismo*. La falacia del consenso consiste, precisamente, en suponer una suerte de acuerdo espontáneo sobre toda temática relevante en las comunidades etnoculturales y, por ende, desestimar la diversidad, el pluralismo ideológico y cultural y sobre todo la disidencia en las relaciones internas de los grupos. El dominio y el conflicto, por el contrario, están correlacionados con el pluralismo interno presente aun en los grupos demográficamente más reducidos, por lo que la idea de que el reclamo de no discriminación en el interior de los grupos es irrelevante se convierte, en los hechos, en un aval discursivo para prolongar las formas de dominio tradicional y no democrático en el interior de estos.

#### 4. *Hacia un multiculturalismo constitucionalista.*

Sólo la política democrático-constitucional es capaz de construir estos puntos de equilibrio. Si se abandona la idea de que toda tradición comunitaria es valiosa sólo por ser tradición, pero si, a la vez, se reconoce que los principios y derechos democráticos deben poseer un sentido y arraigo culturales que los haga significativos para grupos étnicos en los que tales principios y derechos, al menos parcialmente, han estado ausentes desde siempre, entonces podrán encontrarse las soluciones de compromiso.

La mencionada idea de Habermas supone, sin embargo, que el arraigo cultural de los principios democráticos no deriva de su relación con la tradición moral o religiosa, la comunidad lingüística o la experiencia de un pasado común de la comunidad, sino de la posibilidad del grupo de hacer suya, o de reconocerse en, una cultura política común, de orientación cívica y que tiene como referentes los valores de un sistema constitucional. Se trata de esa suerte de *contradictio in adiecto* que Habermas denominó *patriotismo de la Constitución* y que conlleva una defensa de la nación cívica frente a la nación étnica (Habermas, 1998: 628). Este modelo de identidad política es el único lógicamente compatible con la vigencia de

una democracia constitucional intercultural, porque es el único que garantiza la protección y expresión de la diversidad social, moral y religiosa en el espacio intragrupal, permitiendo revertir las formas de dominio construidas sobre ésta.

Pocas novedades pueden reportarse en esta materia. El argumento formulado por Will Kymlicka en 1995 respecto del necesario equilibrio entre los derechos fundamentales de corte universalista y las demandas particulares de las minorías etnoculturales sigue siendo, pese a su esquematismo, de enorme relieve. Puede serlo precisamente porque tal esquema trata de preservar los principios de corte constitucional, es decir, individualista-liberales en el contexto de la crítica a la asimetría cultural entre grupos étnicos. En *Ciudadanía Multicultural* Kymlicka destacó la necesidad de alcanzar un equilibrio entre lo que denominó las *protecciones externas* y las *restricciones internas* para los grupos minoritarios etnoculturales (Kymlicka, 1995: 35-44). Las primeras son acciones del Estado, demandadas por los grupos, que buscan proteger la integridad y continuidad de los grupos etnoculturales. Estas *protecciones externas* consisten, por ejemplo, en prerrogativas especiales de grupo como los que permiten la práctica protegida de determinadas tradiciones religiosas o una representación especial en los parlamentos para los grupos indígenas. Se trata, en este caso, de que el Estado proteja con una ley adecuada la forma de vida de las comunidades y que les reconozca atribuciones sociales, religiosas o políticas distintas a las de la mayoría, mismas que habrán de ayudarle a sobrevivir como grupo. Acaso el exceso de Kymlicka consista en denominar *derechos* a estas atribuciones colectivas (lo que abre el riesgo ya señalado aquí de ontologizar al sujeto colectivo de derechos fundamentales) y no dejarlas en el estatuto de prerrogativas de acción pública. Empero, la posibilidad de ejercer estas atribuciones especiales por las minorías étnicas abre una vía práctica (jurídica y política) para revertir las condiciones de desventaja sociopolítica y de discriminación sufridas por esas minorías.

Estas protecciones externas están condicionadas, sin embargo, a la *prohibición de las restricciones internas*. Las restricciones internas son violaciones a los derechos constitucionales que el grupo etnocultural puede cometer contra

sus propios integrantes. Esta prohibición tiene como propósito la protección de los derechos fundamentales de los individuos contra la mayoría grupal que puede ser, como toda mayoría, asfixiante, persecutoria y autoritaria. Entre estos derechos fundamentales destaca, desde luego, el derecho a la no discriminación; lo que implica que las normas y prácticas políticas o culturales protegidas de un grupo etnocultural no deben, a riesgo de ser juzgadas antidemocráticas, tornarse discriminatorias respecto de los integrantes o minorías del propio grupo. Por ejemplo, si bien un Estado democrático debería garantizar que las minorías puedan realizar con seguridad y libertad sus rituales religiosos, éstas a su vez no pueden en ningún caso violar el derecho de libertad de conciencia de sus integrantes y perseguir a los disidentes religiosos o sexuales.

El argumento de Kymlicka se orienta a determinar un punto de equilibrio entre protecciones externas y restricciones internas, es decir, trata de combinar las prerrogativas políticas de los grupos a preservar su estructura cultural y el derecho de los individuos a preservar su integridad jurídica y moral. La categoría de *tiranía de la mayoría*, razón de ser de la prevención de las protecciones constitucionales respecto de la soberanía popular en las democracias de nuestra época, también es adecuada para prohibir las restricciones internas de los grupos contra sus propios miembros (contra las “minorías dentro de las minorías”) y que serían la fuente de prácticas discriminatorias. En efecto, ya Alexis de Tocqueville desde el siglo XIX había prevenido contra los riesgos de lo que denominó “tiranía de la mayoría”, haciendo la siguiente interrogación: “¿Qué es entonces una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y a menudo intereses contrarios a otro individuo llamado minoría? Ahora bien, si admitimos que un hombre revestido de omnipotencia puede abusar de ella con sus adversarios ¿por qué no admitir lo mismo respecto a la mayoría?” (Tocqueville [1835] 1984: 253)

### 5. *La dimensión grupal de la discriminación etnocultural*

Las prácticas discriminatorias, entendidas como prácticas regulares que sobre la base de prejuicios sistemáticamente orientados contra ciertos grupos limitan derechos y oportunidades, son sufridas de manera regular por personas que pertenecen a grupos determinados y en general sólo por ellas. Así, la pregunta que se impone es si esta condición de vulnerabilidad grupal a la discriminación no debiera ser la base de un derecho predicable para esos grupos en cuanto tales y no para cada uno de sus miembros. Dicho de otra manera: si la discriminación sólo existe como fenómeno relativo a las interacciones entre grupos ¿por qué no habría de plantearse, como quiere buena parte del multiculturalismo y el interculturalismo, su contrafigura normativa, el derecho a la no discriminación, como una titularidad del grupo en vez de serlo de cada individuo?

El razonamiento que ampara esta duda no debe ser desatendido. Si las evidencias de la historia, la antropología, la sociología y la psicología social muestran que no toda persona es susceptible de padecer discriminación, sino sólo aquellas que se encuadran en grupos contra los que existe prejuicio y estigmatización socialmente contruidos, ¿entonces por qué no habría de ser posible un modelo normativo de matriz grupal, y no individualista, para formular las exigencias de democracia y justicia en el marco del Estado democrático y constitucional de derecho?<sup>13</sup>

Aun si, siguiendo el consejo de Walzer, se reduce el tema de los derechos de grupo a una formulación estrictamente política, queda subsistente la pregunta de si los modelos normativos que construimos para el derecho a la no discriminación no estarían obligados a mantener coherencia conceptual cuando han entrado en el argumento referencias o peticiones de principio acerca de la “existencia” de derechos grupales. Es decir, es razonable interrogarnos si pueden

---

<sup>13</sup> Por ejemplo, Iris Marion Young sostiene que junto con la crítica de una idea de justicia determinada sólo en términos de bienes económicos o materiales, tendría que ponerse de relieve el papel de los conflictos entre grupos y las diferencias específicas entre ellos, que tienen que ver con relaciones de dominio, representaciones simbólicas diferentes y diversidad de narrativas sociales, ninguna de las cuales se podría reducir a una matriz normativa individualista. (Young: 1990)

seguirse invocando derechos históricos colectivos al margen del registro histórico del constitucionalismo, de su eventual coherencia con el dominante derecho internacional de los derechos humanos y de las exigencias teóricas de validez (Habermas, 1998) o razonabilidad (Rawls, 1993) que desembocan en la aceptabilidad racional y normativa del individualismo.

Cuando se introduce en el debate sobre la democracia intercultural el lenguaje de los derechos culturales de titularidad colectiva se afirma el valor absoluto de las diferencias grupales. Por el contrario, cuando prevalece en este debate el lenguaje de los derechos individuales de corte constitucional-liberal, las diferencias grupales mantienen su sentido sociológico (como fuente ineludible de información y orientación para la legislación y la acción pública) pero no adquieren un estatus normativo que conduzca a reconstruir a los grupos, en el plano jurídico, como sujetos de derechos.

El reconocimiento de los derechos de las minorías etnoculturales es, o más bien, debería ser, un problema de acomodo político, es decir, un problema de integración política, legal e institucional de comunidades etnoculturales cuya identidad, expresada en su excepcionalidad cultural, exige algún tipo de protección, exención o provisión especial por parte del derecho. El problema en este caso es el de la determinación de las condiciones normativas mínimas que justifiquen la aceptación de esos derechos especiales por parte de la corriente liberal dominante en las democracias contemporáneas.

Para responder a esta cuestión, el propio multiculturalismo se ha dividido en al menos dos posiciones. La primera, claramente identificable en las obras de Charles Taylor y Will Kymlicka, y que puede ser denominado "multiculturalismo liberal", sostiene la existencia de una suerte de cláusula de compromiso liberal-democrático por parte de los grupos o comunidades etnoculturales que pretendan el reconocimiento de estos derechos grupales especiales. Taylor ha enunciado esta cláusula como un agregado que hace condicional la presunción de que "... todas las culturas humanas que han dado vida a sociedades completas durante un largo tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos" (Taylor:

1994, 66). La condición consiste en que tal presunción se ha de demostrar concretamente en el estudio real de la cultura para la que se postule (Taylor: 1994, 67). Kymlicka, como se indicó antes, ha planteado la cuestión como la necesidad de complementar nuestra visión tradicional de los derechos humanos con una teoría de los derechos de las minorías (Kymlicka: 1995, 5). A la base del multiculturalismo liberal lo que encontramos es una exigencia de un mutuo reconocimiento entre liberalismo constitucionalista y pluralismo cultural en cuanto a la justicia de sus respectivos reclamos.

La segunda posición multiculturalista estaría ejemplificada por las ideas de Bhikhu Parekh y se sustentaría en la negación de la exigencia del mutuo reconocimiento. Esta versión multicultural plantea la demanda de que la cultura y derechos de los grupos etnoculturales sean protegidos con exenciones y protecciones en su relación con un más amplio grupo social al interior de una nación, así como la de que el orden internacional mismo permita la convivencia de una pluralidad cultural sin exigencias de vertebración liberal, así fuera ésta mínima. (Parekh: 1997, 303-320; y Parekh: 1999, 69-75). En este sentido, se rechazaría la legitimidad de la distinción rawlsiana entre doctrinas comprensivas razonables y no razonables válida para la política doméstica de las naciones democráticas y la distinción entre pueblos decentes y pueblos proscritos para el caso de las relaciones internacionales (Rawls: 1993, 13; y Rawls: 1999, 4-5).

Es sobre todo contra esta última posición, la del multiculturalismo no hospitalario a los principios liberales, contra los que se dirigen las críticas del liberalismo rawlsiano, del cosmopolitismo, de algunas versiones del feminismo (respectivamente, Kukathas: 1997, 228-256; Waldron: 1997, 93-119; Okin: 1999, 9-24) e incluso del propio multiculturalismo liberal (Kymlicka: 2001, 17-65). Por sólo dar cuenta de un punto de vista, Susan Moller Okin ha señalado que la opinión apresurada de que el multiculturalismo y el feminismo "son dos cosas buenas fácilmente reconciliables" (Okin: 1999, 10) debiera ser desechada a la vista de cómo se empieza a generalizar la apelación al derecho a la diferencia cultural para mantener la sujeción de las mujeres a las posiciones que numerosos

grupos etnoculturales minoritarios les imponen. Es justamente de cara a la cada vez más extendida versión del multiculturalismo no hospitalario al constitucionalismo que se revela la incomensurabilidad de la democracia moderna y el discurso de los derechos colectivos de los grupos etnoculturales.

A estas críticas subyace un par de supuestos que habría que explicitar: primero, que resulta dudoso que algunos movimientos claramente democráticos como la lucha por la igualdad entre mujeres y hombres o el derecho a la libre preferencia sexual puedan ser espontáneamente compatibles con los reclamos de las minorías etnoculturales tradicionales o preliberales; y, segundo, que la pertenencia —incluso estatalmente protegida— a una minoría etnocultural no exime a sus integrantes de los compromisos con los derechos humanos fundamentales que se entienden como un logro civilizatorio de la democracia moderna y no sólo como un modelo legal e institucional eurocéntrico o colonialista.

Tomar a la democracia constitucional, alimentada por el discurso de los derechos humanos, como un estándar de legitimidad de la organización social no elimina ni resta importancia a la evidencia sociológica de que la adscripción de las personas a grupos estigmatizados las pone en mayor riesgo de sufrir discriminación que quienes poseen otra adscripción. Lo que hace es prevenir acerca del riesgo político y jurídico de convertir a los grupos en sujetos de derechos y de abrir con ello un debate entrampado de antemano acerca de la titularidad de tales prerrogativas.

Amartya Sen ha construido un punto de vista teórico que puede ser muy útil en la tarea de resolver el supuesto dilema entre el carácter grupal o individual de los derechos que deben prevalecer en una sociedad democrática. Aceptando el carácter estructural y grupal de las relaciones de desigualdad, puede aceptarse también que: “De hecho, los análisis generales de la desigualdad deben, en muchos casos, proceder en términos de grupos más que en términos de individuos específicos. Al realizar análisis de grupo, tenemos que escoger y optar entre diferentes formas de clasificar a la gente, y las clasificaciones mismas seleccionan algunos tipos particulares de diversidades en vez de otras.” (Sen:

1992, 117-118) Esta aceptación, empero, puede convivir con el supuesto fundamental tanto de la teoría de las capacidades de Sen como de la teoría de la discriminación que sostiene la irreductible variedad de los seres humanos, llevada ésta incluso al nivel de su talla, su físico o su propensión a las enfermedades (Sen, 1992: 10-11). El modelo normativo que puede construirse a la luz de estas dos evidencias es uno en el que las políticas de desarrollo de capacidades básicas orientadas por los Estados sólo tienen sentido cuando redundan en los funcionamientos esenciales de cada persona en su respectivo contexto.

La comprensión de la discriminación etnocultural supone una percepción adecuada de las relaciones de subordinación entre grupos sobre la base de los procesos de estigmatización y la clasificación de las interacciones humanas conforme a prejuicios. Esta comprensión debe reflejarse en la definición de las normas de protección hacia los grupos discriminados según la frecuencia relativa con que sus integrantes sufren y sufrirán actos discriminatorios. De igual manera, esta orientación grupal ha de estar presente en las medidas de tratamiento preferencial, incluso en la acción afirmativa, con el propósito de compensar y equilibrar las relaciones entre los grupos entre los que se efectúa la relación discriminatoria. Este enfoque grupal, empero, es el que está al servicio del enfoque normativo del derecho a la no discriminación como un derecho fundamental de cada persona. De ser atacadas y reducidas las relaciones de dominio discriminatorio entre grupos, es esperable que cada persona puede ejercer a plenitud su titularidad del derecho a la igualdad de trato o no discriminación. El enfoque grupal supone la dimensión sociológica y de políticas públicas de la lucha antidiscriminatoria; el enfoque de los derechos, sin contradicción con lo anterior, supone la dimensión normativa —jurídica y filosófico-política— de la afirmación de la no discriminación como un derecho a la vez individual y universal. Sobre esta base, la reformulación del multiculturalismo como una exigencia de no discriminación por razones etnoculturales lo hace apto para dotar de contenido a una democracia intercultural.

La formulación del derecho fundamental a la no discriminación en el marco sociológico de las interacciones de trato entre grupos bien puede seguir la ruta de este argumento de Amartya Sen. En esta ruta, el aparente conflicto entre la desventaja grupal de las minorías etnoculturales y el derecho individual de cada uno de sus miembros a acceder a todos los derechos humanos puede disolverse bajo una orientación claramente democrática.

## BIBLIOGRAFÍA

ALLPORT, G. W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Cambridge, Mass., Addison-Wesley Publishing Company.

Bennett, M. J., ed. (1998), *Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*, Yarmouth, ME, Intercultural Press.

Bennett, T., and J. Frow (2008), *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*, London, UK: Sage, 2008.

COLOM, F. (1998), *Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.

GOFFMAN, I. (1963) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood, N.J, Prentice Hall.

GUNDARA, J.S., (2000). *Interculturalism, education and inclusion*. London: Paul Chapman.

HABERMAS, J. (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.

HONNETH, A. (2009), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-UAM.

KOHLIS, L.R. & KNIGHT, J.M., (1994). *Developing intercultural awareness*. Boston, MA: Intercultural Press.

KUKATHAS, C. (1997), "Are There Any Cultural Rights?" en KYMLICKA, W (comp.) (1997), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.

KYMLICKA, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.

——— (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press.

——— (1996), *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.

——— (comp.) (1997), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.

——— (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.

——— (2003). "Multicultural states and intercultural citizens" en *Theory and research in education*, 1, 147-169.

LACLAU, E. (1995), "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm 5, Barcelona, UAM-UNED, Anthropos.

——— (2000), "Sujeto de la política, política del sujeto" en ARDITTI, B. (2000), *El reverso de la diferencia*, Venezuela, Nueva Sociedad.

Meer, N. & Modood, T. (2012) "How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?", *Journal of Intercultural Studies*, 33:2,175-196, <http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2011.618266>

MULHALL, S. y SWIFT, J. (1997), *Liberals and Communitarians*, Gran Bretaña, Blackwell.

OKIN, S. M. (1999), "Is Multiculturalism Bad for Women" en Susan Moller Okin (comp.) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

OLIVÉ, L., (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós.

PAREKH, B. (1997), "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy" en KYMLICKA, W. (comp.) (1997), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.

——— (1999), "A Varied Moral World" en OKIN, S. M. (comp.) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

RAWLS, J (1993) *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

——— (1999), "The Idea of Public Reason Revisited" en RAWLS, J. (1999), *The Law of Peoples with The idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass. and London, England, Harvard University Press.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (2011) *Iguales y diferentes. La discriminación y los retos de la democracia incluyente*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

SARTORI, G. (1987), *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza Universidad.

SEN, A. (1992), *Inequality Reexamined*, New York, Harvard University Press.

TAYLOR, C. (1994), "The Politics of Recognition" en GUTMANN, A. (Ed.), *Multiculturalism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

——— (2012), "Interculturalism or multiculturalism?", en *Philosophy Social Criticism*, 38: 413. <http://psc.sagepub.com/content/38/4-5/413>

TOCQUEVILLE, A. [1835] (1984), *La democracia en América*, en dos volúmenes, Madrid, Sarpe.

VÁZQUEZ, R. (2001), *Liberalismo, Estado de derecho y minorías*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México.

VELASCO Gómez, A., (2006), *Republicanism y multiculturalismo*, México, Sigo XXI editores.

VILLORO, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós.

——— (2007), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE.

WALDRON, J. (1997), "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative" en KYMLICKA, W. (comp.) (1997), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.

WALZER, M. (1984), "Liberalism and the Art of Separation" en *Political Theory*, 12, mayo de 1984.

———. (2004), *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven & London, Yale University Press.

YOUNG, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

## Documentos

CPEUM (1917) *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/> Consultada el 2 de abril de 2012.

OIT (1989) *Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. [http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio\\_169\\_07.pdf](http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf) Consultado el 2 de abril de 2012.

ONU (1948) *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.  
<http://www.un.org/es/documents/udhr/> Consultada el 2 de abril de 2012.

ONU (1965) *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm> Consultada el 2 de abril de 2012.