

MULTICULTURALISMO Y CONSENSO: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL
LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

ANTONIO MIGUEL CAMARGO DÍAZ

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO
FACULTADES DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO Y DE RELACIONES
INTERNACIONALES

BOGOTÁ D.C

26 DE SEPTIEMBRE DE 2013

“Multiculturalismo y consenso: una aproximación desde el liberalismo político de John Rawls”

Tesis de Grado

Presentada como requisito para optar al título de

Magister en Estudios Políticos e Internacionales

Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por:

Antonio Miguel Camargo Díaz

Dirigida por:

Mery Castillo Cisneros

26 de Septiembre de 2013

A mi padre, por enseñarme a enfrentar los retos con decisión y gallardía

A mi madre, por su amor y comprensión

A Dios, por sus infinitas bendiciones

Agradecimientos

La presente investigación no hubiera podido llevarse a cabo sin el apoyo de mis padres, María Inés Díaz y Antonio Miguel Camargo, su colaboración en todo momento ha sido invaluable y este trabajo es el mejor tributo para ellos. Le agradezco también a la profesora Mery Castillo quien ha dirigido esta tesis con la mayor diligencia y rigor; las virtudes que pueda tener la investigación son en buena medida fruto de sus recomendaciones. También le agradezco a la profesora María del Rosario García quien dirigió el trabajo cuando apenas se estructuraba como proyecto de investigación, y a Nelson Buitrago quién revisó algunos aspectos formales del documento. Por último, y no menos importante, agradezco a Natalia Palacio por las reflexiones que compartimos sobre algunos temas y, en general, por su compañía tan importante en los momentos de incertidumbre.

Debo hacer una mención especial a la Universidad del Rosario como institución, por la beca que recibí durante mis estudios de pregrado en Ciencia Política y Gobierno y por el programa coterminar de la Maestría en Estudios Políticos e Internacionales. Sin este apoyo económico no hubiera podido culminar mis estudios, de manera que siempre estaré en deuda por haberme brindado esta oportunidad.

Contenido

Agradecimientos	4
Resumen.....	6
Introducción	8
Antecedentes filosóficos y antropológicos.....	10
El multiculturalismo como fenómeno social: la revolución de los Derechos Humanos y las migraciones	18
Desafíos del multiculturalismo.....	22
“Rawlsianismo metodológico”	29
El liberalismo político como respuesta a los desafíos del multiculturalismo	34
Capítulo 1: Multiculturalismo liberal y liberalismo político	38
El multiculturalismo liberal: características	38
Una aproximación preliminar al liberalismo político	39
El liberalismo político como marco teórico: preguntas fundamentales	42
Categorías centrales del liberalismo político: definiciones.....	43
Establecimiento de jerarquías.....	46
Determinación de relaciones entre categorías: una explicación sintética del liberalismo político	47
Esquema de categorías	52
Liberalismo político y minorías étnicas: la crítica de Monique Deveaux.....	53
Capítulo 2: El multiculturalismo en Francia.....	59
El caso francés: republicanismo vs multiculturalismo.....	60
El asunto del velo	66
Críticas al uso del velo	74
Capítulo 3: Liberalismo político y Multiculturalismo en Francia	83
Una concepción política de la justicia en Francia.....	84
Consenso traslapado y doctrinas comprensivas razonables	90
Argumentos razonables y directivas de indagación	94
Hacia un consenso traslapado	101
Conclusiones.....	104
Bibliografía	107

Resumen

La presente tesis gravita en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo puede ser el liberalismo político una alternativa frente a los desafíos del multiculturalismo? La respuesta se presenta a partir de tres capítulos: en el primero se especifica la estructura y contenido del liberalismo político; en el segundo se caracterizan los desafíos del multiculturalismo en Francia, a partir del asunto del velo islámico y las consideraciones de los actores involucrados; en el tercero se analizan los argumentos y opiniones sobre el asunto del velo en Francia, con base en las categorías específicas del liberalismo político, especialmente el consenso traslapado. Se concluye que las posibilidades de consenso dependen del apego que tengan los ciudadanos hacia ciertos valores propios de una concepción política de la justicia, de la capacidad para apartarse de su forma particular de ver el mundo (doctrina comprensiva) en las discusiones públicas, así como de la voluntad que tengan los individuos para ser razonables y respetar las directivas de indagación en las discusiones políticas.

Asbtract

This thesis revolves around the following question: how can be the political liberalism an alternative to the challenges of multiculturalism? The answer comes from three chapters: the first, specifies the structure and content of political liberalism; at the second, the challenges of multiculturalism in France are characterized, focusing on Islamic headscarf issue and

considerations of the actors involved; at last chapter, arguments and opinions on the affair of the veil are analyzed by specific categories of political liberalism, especially the overlapping consensus. All this to conclude that the chances of consensus depend on the attachment of citizens to certain values about the political conception of justice, and their ability to take away from their own particular way of seeing the world (comprehensive doctrine) in public discussions, as well as their will to be reasonable and respect the directives of inquiry in political discussions.

Introducción

Esta investigación se ocupa del multiculturalismo, un tema incardinado profundamente en el mundo de hoy, convirtiéndose, para utilizar una expresión de Ortega y Gasset (1958), en característica de la peculiar sensibilidad de nuestro tiempo. Cada época, siguiendo al filósofo español, alberga debates enconados que no podrían haberse presentado en otro momento histórico, de suerte que las generaciones se enfilan de inmediato en uno u otro bando. El multiculturalismo tiene todas las credenciales para considerarse un debate fundamental del siglo XXI, por su ubicuidad, por su intensidad, por su resonancia teórico-práctica, e incluso por el cariz militante que adquiere en algunos escenarios¹.

Es, no obstante, un término ambiguo y de difícil aprehensión, en parte porque usualmente ha sido perfilado desde dos aproximaciones equívocas. La primera de ellas sugiere entender al multiculturalismo como diversidad cultural, aunque el concepto en realidad deslinda la mera convivencia de diferentes culturas. La diversidad siempre ha existido, y se sabe que desde la época de las tribus nómadas hasta nuestros días se inició un proceso inexorable de diferenciación que permitió el surgimiento de innumerables culturas. El multiculturalismo, en cambio, apunta a una disposición particular frente a la diversidad, a una preocupación por su tratamiento desde una perspectiva resolutiva que enarbola el reconocimiento y respeto de la diferencia.

¹ Francisco Colom explica el multiculturalismo como característica del momento en virtud de los conflictos nacionalistas tras el fin de la guerra fría, los conflictos étnicos acaecidos en Ruanda, Burundi o Tanzania, así como por tensiones con minorías aborígenes, inmigrantes, refugiados o exiliados en casi todas las latitudes. (Colom,2001,p.38-39)

La segunda aproximación asume el multiculturalismo como una suerte de relativismo cultural exacerbado, o una postura de “todo vale” en nombre de la cultura. Aunque esta concepción puede aludir a algunas aproximaciones conservadoras que instrumentalizan el multiculturalismo para defender determinadas prácticas, ciertamente en el mundo académico pocos serían capaces de suscribir tales ideas con seriedad. Aún pensadores comunitarios como Michael Walzer o Charles Taylor, tienen clara la necesidad de unos límites para las reivindicaciones afincadas en la cultura o la etnicidad.

No situar con claridad el multiculturalismo en términos geográficos y teóricos puede suscitar una fuente adicional de confusión. Cuando David Cameron, primer ministro británico, afirma que “el multiculturalismo ha fracasado en el Reino Unido” entiende por multiculturalismo una serie de políticas tendientes a gestionar la diversidad cultural otorgando mayor autonomía a las minorías étnicas. Por tanto, se colige que el multiculturalismo existe allí donde se utilizan mecanismos políticos para resolver los conflictos interculturales, respetando el derecho a existir de los grupos involucrados. El multiculturalismo está imposibilitado para surgir donde se considera no hay lugar para la diversidad cultural. Las tribus, los Estados confesionales o las unidades políticas regidas por pautas totalitarias, son buenos ejemplos de modelos organizativos en donde no existe la preocupación por preservar la diversidad cultural, sino más bien al contrario.

A la luz de los equívocos presentes en el tratamiento del multiculturalismo, se considera más ilustrativo que una definición prematura, delinear el proceso por el cual ha surgido un término de esta naturaleza. Tanto las conceptualizaciones provenientes del campo de la antropología o la filosofía, como algunos hechos históricos relevantes, constituyen las fuentes básicas que desembocaron en la actual discusión sobre la gestión de la diversidad y las políticas pertinentes

para ello. El multiculturalismo actual emana de la conjunción entre las corrientes de pensamiento filosófico pluralista de los siglos XVII y XVIII, los aportes de la antropología cultural de Franz Boas, la revolución de los Derechos Humanos y las discusiones sobre los inmigrantes en Canadá, Estados Unidos y Australia en los 60s y 70s.

Bien sea desde una perspectiva filosófica, antropológica o desde los fenómenos políticos y sociales que le dieron origen, el multiculturalismo se vincula estrechamente con la civilización occidental. La preeminencia del Estado Nación como unidad política característica del mundo moderno, mantuvo latente desde un principio la inquietud por las relaciones entre la cultura nacional y las minorías étnicas indígenas o inmigrantes. El modelo de Estado Nación concebido en el siglo XVII, con su respectivo acento en una cultura dominante por Estado, tan solo ocultó la existencia de la diversidad cultural, y postergó la discusión sobre los derechos de las minorías étnicas hasta la segunda mitad del siglo XX.

Antecedentes filosóficos y antropológicos

Los pensadores que abrieron el camino para la discusión multiculturalista se caracterizaron por acentuar la importancia de las particularidades del mundo social, relacionadas con las tradiciones, las normas o las lenguas propias de cada grupo. Giambattista Vico, Montesquieu y Johann Gottfried Herder fungen como los autores seminales del pluralismo cultural, tal como lo conceptualiza Bhikhu Parekh. Cada uno de ellos recalcó el carácter específico de las culturas, bien sea por las condiciones materiales en las que se desarrolla, o por la forma única de aprehender el mundo que poseen en virtud de una lengua y unas categorías propias.

Parekh caracteriza estos antecedentes filosóficos desde una dicotomía entre pluralismo y monismo moral. Según él, el monismo sugiere que “sólo hay un modo de vida plenamente humano o auténtico, y todos los demás presentan defectos, muestran carencias”, a esta corriente se adscriben autores como John Locke y J.S Mill (Parekh,2005:p.87). El pluralismo cultural, en cambio, surge con autores como Vico y Montesquieu para llegar a su máximo desarrollo con Herder, todos ellos pensadores afines a la idea de la diversidad cultural. Hoy en día la influencia de Herder se deja sentir en autores como Charles Taylor, así como la influencia de Vico y Montesquieu ha calado profundamente en Isaiah Berlin (Parekh,2005).

Vico, abogado y filósofo italiano de la primera mitad del siglo XVIII, tuvo como mayor aporte al pluralismo cultural el historicismo, es decir la propensión a analizar los seres humanos en el marco de sus condiciones propias de subsistencia y desarrollo. La idea de una naturaleza humana universal y transhistórica, reñía con la idea que promulgaba Vico de una naturaleza humana construida a través del tiempo (Parekh,2005:p87-94). Para este filósofo, a diferencia de aquellos liberales adscritos a la tradición monista, la razón no podía constituir el único instrumento para comprender las diversas experiencias sociales, en tanto “los principios generales que rigen una sociedad están profundamente incardinados en creencias y prácticas que no resultan fáciles de identificar” (Parekh,2005:p.89). El poder que pueda tener la razón como instrumento para comprender las culturas es cuestionado, entre otras cosas, al afirmar que la complejidad y las particularidades de cada comunidad son tales que el investigador debería apelar a otras estrategias, como la empatía, para aproximarse a su objeto de estudio. Vico se considera precursor del multiculturalismo pues pone el énfasis en las especificidades de cada comunidad, derivadas de una historia concreta que varía de un grupo humano a otro.

Para Montesquieu la diversidad cultural era un rasgo inherente a la naturaleza humana, las sociedades diferían unas de otras bien sea por sus instituciones, prácticas o creencias. Montesquieu introdujo la importante idea de que todos los hombres tenían una naturaleza humana, pero a través del tiempo desarrollaban una segunda naturaleza nacional socialmente derivada (Parekh,2005:p.89). Este filósofo de la ilustración puso en primer plano el hecho de la diversidad pensada, sobre todo, desde la experiencia de sociedades no europeas. Al respecto encontró dos problemas fundamentales producto de la diversidad cultural: el primero, relacionado con las diferentes causas de la diversidad, y el segundo, anclado en la cuestión de cómo juzgar las distintas costumbres y prácticas (Parekh,2005:p.94-101).

En su reconocida obra *Del Espíritu de las Leyes*, Montesquieu (1993) intenta explicar las particularidades de las sociedades teniendo en cuenta factores climáticos, ambientales o geográficos. Aunque desde una perspectiva contemporánea afirmar, como lo hace Montesquieu, que los pueblos asentados en regiones cálidas carecen del valor y fuerza propios de los hombres del norte resulta sumamente cuestionable, su virtud estriba en el interés por explicar la diferencia. Este autor indaga las condiciones propias de los países no europeos para entender el origen de su desarrollo desigual. Hoy en día los aportes de Montesquieu pueden parecer deterministas, sin embargo constituyen un avance en términos de relativizar la aproximación a las culturas que se tenía en el siglo XVIII, al afirmar que las prácticas culturales no son absurdas o accidentales, sino racionales, necesarias, naturales o inteligibles (Parekh,2005:p95-99).

El tercer pensador que completa el grupo de precursores del multiculturalismo desde una perspectiva filosófica es Herder. Este filósofo alemán realizó sus aportes en la segunda mitad del siglo XVIII posterior a Vico y Montesquieu, y llevó a un nivel mayor de desarrollo las ideas relativas al pluralismo cultural. La idea de la naturaleza humana toma bajo la mirada de Herder

un nuevo significado, pues para él justamente tal naturaleza consistía en una disposición humana hacia la diversidad (Parekh,2005:p.111). El giro de esta idea colige una actitud positiva frente a la diferencia, en los autores contemporáneos, especialmente en aquellos más comunitaristas es evidente ese talante.

Los aportes de Herder estuvieron relacionados con el campo del lenguaje, entendido no como simple vehículo de comunicación, sino además como “la base misma del pensamiento, el medio del que éste se valía” (1969:p.132). Ahora, las diferencias lingüísticas no deberían ser vistas como algo exótico o accidental, sino como la esencia de culturas que aprehenden el mundo de forma radicalmente distinta. Como bien interpreta Parekh, para Herder la lengua moldea la mente y los corazones de una cultura, pues al utilizarla participan de una forma de ver y estar en el mundo (Parekh, 2005:p.112). Al reevaluar la naturaleza humana y enfatizar en el papel de la lengua, Herder atribuye un rol estructurante a la cultura para la vida de los hombres, de modo que se evidencia una valoración de las tradiciones particulares y un interés por el pluralismo.

Los precursores filosóficos reseñados tuvieron, de una u otra forma, influencia en la antropología de principios del siglo XX, especialmente en cuanto al surgimiento del relativismo cultural. Franz Boas puede considerarse el padre del relativismo cultural en buena medida inspirado por las ideas de Herder. El concepto tiene varias definiciones, aunque la mayoría de ellas coincide en algunos elementos. Para Azar Nafisi, una académica iraní, “el relativismo cultural es una idea progresista que nos hace celebrar y aprender de culturas diferentes a la nuestra, haciéndonos más tolerantes frente a lo que estamos en desacuerdo (Traducción propia)” (Johnson,2007:p.793).

Thomas Johnson (2007), en un intento por generalizar la visión de los antropólogos, afirma que “el relativismo cultural es la actitud de objetividad hacia otra cultura, lo opuesto al etnocentrismo (Traducción propia)” (p.791). Por su parte, el antropólogo norteamericano Melville Herskovits sugiere que, “puesto que enunciamos juicios usando categorías que son propias de nuestra cultura, no podemos juzgar una cultura distinta de la nuestra, que es diferente por el hecho de tener categorías propias sobre la base de las cuales solamente puede ser comprendida y evaluada” (Sebreli,2004:p.50). En síntesis, y según Marvin Harris (1996), el relativismo cultural plantea que “toda pauta cultural es, intrínsecamente, tan digna de respeto como las demás” (p.22). Según las distintas definiciones la característica fundamental del relativismo cultural tiene que ver con el igual valor de las culturas y, en consecuencia, la imposibilidad de compararlas en una escala de primitivismo a civilización.

El advenimiento del relativismo cultural hacia principios del siglo XX contrastado con su uso más vulgar hoy en día, no deja de ser algo paradójico. Desde el principio Boas se concentró en dotar de mayor científicidad a la antropología, privilegiando el método inductivo sobre la teoría. Este pensador, considerado padre de la antropología norteamericana, sabía muy bien que las teorías evolucionistas de la cultura propias del siglo XIX carecían de una base empírica sólida². Se partía del esquema de desarrollo europeo para categorizar a las culturas en algún estadio de los cuales el occidental se suponía el más avanzado. Así pues, desde una base primitiva las culturas evolucionaban, incluso biológicamente, hasta un nivel de civilización en el cual se encontraba la cultura occidental. Boas trató de combatir estas ideas a través del estudio profundo de las culturas a partir de sus dinámicas internas. A pesar de que hoy el relativismo cultural se

² Para profundizar en el tema son ilustrativos el libro de Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Herskovits, *El hombre y sus obras*, capítulo 5, y Harris *Antropología cultural*, apéndice.

vincula con la falta de rigor científico y la idea posmoderna más general de “todo vale”, en sus albores se trataba de una forma de análisis cultural con pretensiones empíricas.

Aquellos valores de respeto y tolerancia que se mencionan en las definiciones de relativismo cultural se mantienen en el centro de las discusiones actuales sobre multiculturalismo. El legado de Boas y sus discípulos como Herskovits, incluye un método de estudio para las culturas mucho más riguroso a partir del análisis no sólo de sus tradiciones y costumbres, sino también de sus propias categorías que enuncian lo que para ellos pueda ser bueno, malo, justo, injusto, bello o feo. En los estudios sobre multiculturalismo la discusión de prácticas culturales concretas como la ablación del clítoris, la lapidación, la mutilación o los matrimonios arreglados son un buen ejemplo de la influencia del relativismo cultural. De igual forma los detractores elaboran sofisticadas argumentaciones, a nadie se le ocurre aludir sencillamente a la barbarie o primitivismo de una cultura para proscribir algún tipo de práctica.

Los antecedentes filosóficos y antropológicos explicados se vinculan, a juicio de Kymlicka (2009), con un enfoque tradicionalista del multiculturalismo, o como diría Amartya Sen, un enfoque “comunitario” o “conservador”. Es importante tener en cuenta que el multiculturalismo se divide en una interpretación liberal y una tradicionalista, ambas comparten la preocupación por las minorías étnicas, sus derechos, su autonomía y el tipo de relación que establecen con el Estado. Sin embargo, la vertiente conservadora del multiculturalismo se caracteriza por una visión esencialista de la cultura, entendida como “la herencia colectiva de un grupo, es decir, como un catálogo de ideas y ejercicios que configuran la vida y los pensamientos tanto individuales como colectivos de todos los miembros” (Baumann,2001:p.39-40). De tal forma se sugiere que existe una suerte de pureza o autenticidad cultural, que debe ser preservada evitando cualquier tipo de aculturación. “Estas ideas suponen que hay algo extraño y lamentable en la

evolución cultural y las influencias culturales, cuando lo cierto es que estos cambios y estas influencias son normales, inevitables, y esenciales para el desarrollo humano” (Kymlicka,2009:p.114).

El multiculturalismo conservador tiene otras implicaciones profundas como el respaldo a las élites comunitarias de corte reaccionario, el rechazo a los Derechos Humanos y el desprecio por el diálogo democrático sobre las prácticas tradicionales. Por ejemplo, al afirmar que la cultura tiene una esencia inalterable, se inhiben aquellos elementos dinámicos y vanguardistas que puedan existir dentro de una comunidad. “A menudo son las élites conservadoras del grupo las que se otorgan la autoridad de juzgar lo que es auténtico y tradicional, y lo hacen así para acallar las demandas en favor del cambio de los miembros reformistas del grupo” (Kymlicka,2009:p.115). A la postre se legitima la opresión y maltrato de algunos miembros de la comunidad en aras de preservar una cultura que se supone tradicional y primigenia.

Los Derechos Humanos son rechazados por aquellos que suscriben este tipo de multiculturalismo, entre otras cosas porque sus planteamientos se basan en el relativismo radical. Si conciben la cultura como algo que no debe ser alterado, y también sugieren que las prácticas tradicionales son cruciales para la identidad personal, se deduce que alterar estas prácticas constituye un ultraje contra la persona misma, independientemente del contenido propio de las prácticas. Además, se aduce que en tanto culturas todas gozan de igual valor, y sus tradiciones no deben ser cuestionadas por miembros ajenos a la comunidad. Consideran entonces que los Derechos Humanos deben ser rechazados en tanto su ámbito de aplicación se supone universal más allá de las diferencias culturales. Para el multiculturalismo conservador tales derechos constituirían un abuso sobre la autonomía de las comunidades, e incluso un tipo de aculturación si se tiene en cuenta su raigambre occidental.

Por último, “la afirmación tradicionalista de que el respeto a las tradiciones culturales equivale al respeto a la identidad de la persona puede ser invocada como una excusa para evitar el debate democrático” (Kymlicka,2009:p.116). Si bien Charles Taylor (2001) plantea que la identidad de la persona se moldea de acuerdo con el reconocimiento otorgado por la sociedad, y que tal reconocimiento si no es adecuado puede generar una autoimagen negativa y deformada, hay que evitar caer en la “sacralización de las prácticas”. Esto significa que el reconocimiento no debería ser asumido como un fin en sí mismo, ni tampoco debería otorgarse para enaltecer cualquier práctica por miedo a lesionar gravemente la identidad personal. De hecho, “(...) es necesario encontrar la forma de dialogar civilizadamente acerca de nuestras prácticas, discutir sus costes y sus beneficios y proponer compromisos justos y dignos para los casos en que entran en conflicto” (Kymlicka,2009:p.117).

Este trabajo se sitúa en el ámbito del multiculturalismo liberal pues se considera que su estructura y contenido no solo le confieren mayor solidez teórica respecto al multiculturalismo conservador, sino que también tiene posibilidades reales para enfrentar los desafíos de la convivencia multiétnica. Aunque las características concretas del multiculturalismo liberal se discutirán en el primer capítulo, por ahora hay que tener en cuenta lo siguiente: al liberalismo le preocupa lo que sucede con los individuos dentro de su comunidad, por lo cual las tradiciones crueles que puedan imponer los líderes no encontrarían defensa alguna desde esta perspectiva. En el mundo real la respuesta a los conflictos interculturales tiene que tener en cuenta al individuo como unidad relevante, fomentar un modelo de islotes comunitarios autónomos solo puede servir para reproducir la crueldad y la barbarie. Además, las tensiones entre grupos étnicos pueden reducirse a partir del diálogo razonado de las prácticas, mientras aumentarían si se acentúa el aislamiento y la “asepsia” cultural.

El multiculturalismo como fenómeno social: la revolución de los Derechos Humanos y las migraciones

Como se mencionó en el anterior apartado, los antecedentes filosóficos y antropológicos se vincularon con la variante conservadora del multiculturalismo, mientras que desde la perspectiva liberal los hitos fundacionales serían la revolución de los Derechos Humanos, y las migraciones en países como Canadá, Estados Unidos y Australia. Es, sin embargo, muy complejo diferenciar hasta donde llega la influencia de las ideas pluralistas del siglo XVIII o del relativismo cultural, comparado con el impacto de los Derechos Humanos o las migraciones. Aunque en términos espacio-temporales los contrastes son evidentes, al nivel de ideas y conceptos no siempre se puede discernir una línea clara de origen y llegada, al punto de afirmarse taxativamente cuáles planteamientos emanan hoy de doctrinas de hace tres o cuatro siglos. Se trata, en cambio, de ilustrar los fenómenos sociales e intelectuales que permitieron el surgimiento del multiculturalismo en sentido lato, como respuesta a los problemas fruto de la convivencia de diferentes grupos étnicos dentro de un mismo Estado.

De algún modo lo que distingue los antecedentes para el multiculturalismo específicamente liberal es el acento sobre las ideas de libertad e igualdad, aplicadas al individuo como unidad básica del mundo social. “El liberalismo constituye una doctrina política construida fundamentalmente en torno a la defensa de los derechos individuales” (Colom,1998:p.69), por tanto el multiculturalismo liberal aplicado a las minorías etno-culturales actúa siempre con el fin de ampliar los derechos individuales (está idea se explicará con mayor detenimiento en el primer

capítulo, a partir de las nociones de protecciones externas y restricciones internas de Kymlicka). Vale decir que cuando los derechos de las minorías actúan para coartar la autodeterminación de los miembros de la comunidad, estaremos en presencia de alguna forma de multiculturalismo conservador.

“(…) La declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 (…) rechazó definitivamente las antiguas ideas de jerarquía étnica o racial, según las cuales unos pueblos eran superiores a otros y, por tanto, tenían derecho a dominarlos” (Kymlicka,2009:p.103). Anteriormente las ideas de superioridad racial permitieron prácticas criminales como aquellas llevadas a cabo por la Alemania nazi contra los judíos, así como también legitimaron el colonialismo en muchas regiones. El Apartheid, por ejemplo, es una muestra conspicua de la crueldad que este tipo de ideas permitió en determinado momento, sin embargo, con los Derechos Humanos se activa una defensa, por lo menos formal, contra la segregación.

Kymlicka (2009) identifica tres etapas que ilustran la influencia de los Derechos Humanos en el surgimiento del multiculturalismo liberal: la descolonización, la desegregación racial y la lucha en favor de los derechos de las minorías y el multiculturalismo. La descolonización desde 1948 a 1966, obligó a varios países que respaldaron la carta de Derechos Humanos a abandonar sus pretensiones coloniales; durante la desegregación racial entre 1955 y 1965, se promovió la eliminación de las leyes que avalaban este tipo de trato hacia la población afroamericana; la última etapa caracterizada por la defensa de los derechos de las minorías y el respaldo efectivo al multiculturalismo, tiene que ver con las normativas más recientes sobre derechos de las minorías, que consideran las jurisdicciones especiales, derechos étnicos incluyendo aspectos lingüísticos y religiosos. No obstante, como afirma Kymlicka (2009),

En estas tres etapas de lucha contra las jerarquías raciales y étnicas, lo que importa no es tanto la transformación de la legislación internacional en sí, que no tiene un gran impacto en la vida cotidiana de la mayoría de gente, sino el cambio que se ha producido en la conciencia de los individuos. (p.105-106)

Al igual que la revolución de los Derechos Humanos, las migraciones fueron un antecedente significativo para el multiculturalismo liberal. La importancia que tuvieron para la consolidación nacional de Canadá, Australia y Estados Unidos contribuyó, aunado con otros aspectos, al surgimiento del multiculturalismo. En estos casos, los conflictos entre diferentes grupos, como anglófonos y francoparlantes en Canadá, o migrantes de origen asiático y origen europeo en Australia, actuaron como catalizador para que los Estados consideraran de manera seria el tema de la diversidad cultural. Aunque el asunto cobró diferentes orientaciones en cada lugar, es claro que estos tres países fueron los pioneros en el tema y han irradiado su importancia a otras latitudes como Europa o Latinoamérica.

El caso de Canadá, sin duda paradigmático, se remonta a la conformación misma del país durante los siglos XVII y XVIII cuando franceses e ingleses mantuvieron colonias en la región y fomentaron el poblamiento. En 1963 se creó la Real Comisión sobre Bilingüismo y Biculturalismo, y en 1969 tanto el inglés como el francés fueron reconocidos como lenguas oficiales y de paso se abrió la puerta para escuchar las demandas de otros grupos como los inuit (Colom,1998:p.108). El desarrollo del multiculturalismo en Canadá se extendió al ámbito constitucional y legal, implicando incluso medidas tan controversiales como la financiación estatal para escuelas fundadas por comunidades inmigrantes.

En Australia el multiculturalismo fue un proyecto que se abrió paso hacia la década de los sesenta, después de medio siglo de oposición a las migraciones procedentes de regiones no

europeas. El anhelo por preservar una Australia homogénea étnicamente se vio superado por la realidad económica del país que reclamaba mayor mano de obra. Asimismo, hacia mediados de siglo no se podía considerar “políticamente correcta” la aspiración de excluir a ciertas personas de la nación sólo por motivos culturales o raciales. “La primera alusión oficial al multiculturalismo data del año 1973, cuando Al Grassby, ministro de inmigración del gobierno laborista de Gough Whitlam, dio a conocer el manifiesto titulado *Una sociedad multicultural para el futuro*, en el que anunciaba el abandono del viejo ideal asimilacionista” (Colom,1998:p.111). De tal forma, Australia adoptó un nuevo modelo más social que económico para el tratamiento de los inmigrantes e indígenas, al tiempo que el Estado se concentró en campañas para subvencionar ciertas áreas prioritarias en cuanto a desarrollo y promoción de los diferentes grupos culturales.

Desde la perspectiva estadounidense el multiculturalismo tuvo en parte una connotación diferente a la atribuida en Australia o Canadá. En este caso la discusión de base no era la posibilidad de aceptar individuos de otras culturas, o la admisión de inmigrantes de origen no europeo, la diversidad ya era un hecho incontestable mas el problema era cómo integrarla. La cuestión de los negros dejó su impronta en el multiculturalismo estadounidense, toda vez que se empezó a discutir si eran suficientes el abandono de los prejuicios y la exclusión para incorporar a esta comunidad en un esquema de ciudadanía universal. En efecto, como bien interpreta Francisco Colom (1998), el multiculturalismo en Estados Unidos se concentró en la introducción de reformas en los contenidos de la educación para lograr integrar a unos grupos que, además de ser diferentes en su cultura, se concentraban en los estratos más bajos de la estructura social.

El multiculturalismo liberal está signado desde sus inicios por una vocación ambivalente: en una vertiente, se preocupa por la universalidad de los Derechos Humanos, y en ese sentido

prevenir las prácticas que causan daño y restringen la autodeterminación humana es prioritario; en otra, resolver en terreno los problemas sigue siendo la mayor preocupación, por lo cual legislaciones especiales y arreglos institucionales formales e informales son instrumentos que siempre han estado a la orden del día. Parece que la mayor apuesta del multiculturalismo liberal estriba en la búsqueda de puntos de consenso entre las minorías etno-culturales, los Derechos Humanos y las disposiciones propias de la cultura nacional dominante.

Desafíos del multiculturalismo

Más allá de los antecedentes explicados, el multiculturalismo comporta una serie de desafíos que ameritan una respuesta del Estado y la sociedad. Se considera en este trabajo que la corriente liberal, comparada con la conservadora, ofrece algunas ventajas como alternativa para enfrentar los conflictos derivados del multiculturalismo. Así mismo, se ha escogido al liberalismo político de John Rawls como una teoría liberal que conviene analizar en detalle, para indagar sobre sus alcances y límites frente a estos desafíos. Sin embargo, antes de hablar del liberalismo político hay que tener en cuenta que los conflictos interculturales son complejos al involucrar actores y situaciones muy diversos, estudiarlos sin considerar categorías analíticas previas podría constituir un esfuerzo fútil. En síntesis, lo más importante ahora es perfilar qué se entiende y cuáles son los desafíos más prominentes del multiculturalismo.

En la práctica existen múltiples ejemplos de problemas relativos al multiculturalismo, se propone aquí revisar las categorías dentro de las cuales Jacob Levy reúne los peligros más conspicuos de la diversidad cultural. La propuesta de Jacob Levy, expuesta en su libro *El*

multiculturalismo del miedo, puede ser considerada como una teoría liberal del multiculturalismo. Este autor se inspira en el conocido liberalismo del miedo de Judith Shklar, que plantea la necesidad del liberalismo de ocuparse ante todo de evitar el mayor mal posible, la crueldad y el terror. Así pues, Levy (2003) aboga

por una teoría política del multiculturalismo que no se preocupa por preservar o celebrar identidades étnicas ni por hacerlas desaparecer sino que se centra en mitigar los peligros recurrentes tales como la violencia estatal contra las minorías culturales, conflictos entre identidades étnicas y ataques dentro de las comunidades contra aquellos que deseen abandonar o modificar su comunidad cultural (p.29).

Dentro del multiculturalismo del miedo se identifican cuatro peligros básicos derivados de la diversidad cultural. Entre ellos se encuentran: la inclusión forzosa de una minoría étnica que desea conservar su identidad, la exclusión y estigmatización de minorías, la crueldad interna por parte de los líderes de las comunidades y los marcos de referencia para la interacción entre culturas (Levy,2003).

La inclusión forzosa se ha presentado en numerosos casos cuando determinadas etnias han sido colonizadas por un Estado, durante este proceso suelen ser obligadas a integrarse a una nación mayoritaria y a abandonar su cultura original. Los derechos de grupo, por lo menos en el caso de las minorías indígenas, a menudo están respaldados por argumentos que señalan la injusticia de la inclusión forzosa de una comunidad que habitaba determinado territorio desde tiempos ancestrales, por parte de una entidad más reciente y foránea como el Estado Nación. Los casos de los Kurdos y los nacionalistas vascos son buenos ejemplos de esta situación (Levy,2003), como también lo sería los uigures musulmanes de China. Todos estos grupos

reivindican la posibilidad de construir una entidad política independiente ya que carecen de un vínculo orgánico con el Estado nación al que de facto pertenecen.

En cuanto a la exclusión y estigmatización de minorías, el segundo de los peligros, existen copiosos ejemplos, desde los judíos durante la Alemania nazi, pasando por la deportación de gitanos en Rumania hasta el apartheid en Suráfrica. A pesar de que estos casos tienen diferencias profundas entre sí, lo cierto es que se ha tratado de fenómenos discriminatorios contra minorías étnicas. Según Levy (2003), la presencia de estas minorías dentro de las fronteras estatales plantea una línea delgada entre la violencia estatal y la violencia privada que se pueda ejercer contra ellas. No es para nada claro, por ejemplo, que la actuación de la policía china haya sido neutral durante los enfrentamientos entre uigures y hanes en la ciudad de Urumqi (5 de julio de 2009), capital de la provincia occidental de Xianjiang. Si bien se presentó violencia interétnica, los uigures afirman que la policía reprimió con violencia una manifestación que era pacífica por lo menos en sus inicios³. Además, las recientes condenas a pena de muerte de líderes uigures acusados de terroristas, dentro de un sistema de justicia como el chino que ofrece escasas garantías, sólo indica que en este caso se lleva a cabo la persecución de una minoría por parte del Estado.

La crueldad interna tal vez sea el peligro del multiculturalismo capaz de desatar mayores discusiones y polémicas, especialmente entre el mundo occidental y diferentes minorías. La ablación del clítoris, la lapidación femenina, el infanticidio o los matrimonios arreglados son prácticas que occidente no duda en proscribir, aunque sean recurrentes en otras culturas. Esto se debe a la resonancia práctica y moral de los Derechos Humanos, desde esta perspectiva se

3

http://www.elpais.com/articulo/internacional/156/muertos/1400/detenidos/protestas/minoria/uigur/China/elpepuint/20090706elpepuint_7/Tes

supone que todo lo relativo al mundo social tiene que estar afincado, o por lo menos tener como referencia estos derechos. Es crucial tener en cuenta que la constitución histórica y los fundamentos filosóficos del mundo occidental han creado una civilización con claras pretensiones universalistas. Sus postulados de libertad, igualdad, y dignidad se aplican al hombre en sentido amplio, es imposible en consecuencia pensar en barreras culturales para estas grandes ideas normativas.

En palabras de Levy (2003), “el multiculturalismo que esté justificado para prevenir la violencia y la crueldad no ofrece ningún escudo cultural que proteja las prácticas internas violentas y crueles” (p.79). Esta frase sintetiza bien el espíritu de una teoría liberal del multiculturalismo; aun cuando las culturas minoritarias deben tener un margen de autonomía dentro del Estado, esto no colige que puedan ejercer violencia y crueldad contra sus propios miembros.

El último de los peligros referenciados por Levy se denomina marcos de referencia para la interacción entre culturas. La ausencia de un marco general de interacción, o la presencia de marcos particulares que chocan entre sí, son la fuente de innumerables disputas y constituyen el desafío más flagrante para el consenso intercultural. Levy ha leído este peligro en clave normativa; las tradiciones legales y costumbres de las diferentes comunidades discrepan en diversos temas, lo que para unos puede ser algo bueno para otros puede ser algo execrable que amerite la intrusión en la comunidad vecina. La crueldad interna de la que se hablaba anteriormente puede interpretarse también como un problema de marcos de referencia, en el cual los Derechos Humanos chocan con concepciones tradicionales que soportan prácticas cuestionables (por supuesto a los ojos del mundo occidental). De hecho, la crueldad interna se

convierte en problema desde una determinada perspectiva liberal incapaz de soportar tradiciones que considera atropellos contra la dignidad humana.

Los casos de Rushdie y McNally ejemplifican el tema de los marcos de referencia para la interacción. El 14 de febrero de 1989 el ayatola Jomeini hizo un llamamiento a los musulmanes para que ejecutaran a Salman Rushdie, por la imagen degradante que promovía del islam en su reconocido libro *Los Versos Satánicos*. La controversia alrededor del libro surgió por ciertas referencias veladas a Mahoma, al arcángel Gabriel, al Corán y al islam mismo, en las cuales se narraban hechos que, si bien producto de la fantasía, insultaban de forma indirecta a figuras sagradas del islam. No deja de tener una gran carga subjetiva cualquier evaluación del libro, por lo cual no conviene ahondar en ello. En su momento unos pocos intelectuales británicos reconocieron alguna razón a los musulmanes indignados, mientras que otros respaldaron a Rushdie aduciendo la importancia del derecho a la libre expresión. La fatua condenatoria de Jomeini si bien no fue defendida por ningún académico o político occidental, alimentó un brote de fanatismo entre los musulmanes que avivó los prejuicios occidentales y en la práctica alejó las posibilidades de diálogo.

Este conflicto evidencia la tensión entre dos visiones del mundo, entre dos valores culturales, entre el mundo secular y el mundo confesional. En efecto, mientras en occidente las críticas hacia el cristianismo, algunas caricaturescas e insultantes, son cosa corriente y no despiertan mayor polémica, en el islam no es posible encontrarlas al mismo nivel. “Los líderes musulmanes insistieron en que ellos no se oponían a una crítica seria a su religión, que después de todo las librerías estaban llenas de ellas y sus autores no habían sufrido daño alguno” (Parekh,2005:p.20). No es posible ni sensato concebir a los musulmanes como fanáticos irreflexivos, aunque tampoco se debe pensar que la libertad de expresión tiene el mismo alcance en el mundo occidental y en el

mundo islámico. Existe, en este caso, un choque entre el valor defendido por los occidentales relativo a la libertad de expresión, y el imperativo islámico de respetar su religión y sus símbolos sagrados. En una sociedad multicultural resulta primordial alcanzar algún nivel de consenso, incluso en temas que trascienden hasta valores profundos imposibles de ser abandonados.

El caso del dramaturgo Terrence McNally, aunque similar al de Rushdie, tiene una diferencia crucial: la fatua condenatoria que proclamó la corte islámica del Reino Unido en su contra pretendía castigar a un miembro de una cultura diferente. La obra *Corpus Christi* de McNally desató indignación en los musulmanes al mostrar a Jesús, profeta reconocido por el islam, como homosexual. El Sheik Omar Bakri, quien profirió la sentencia, calificó la obra como un crimen en tanto se insultaba a una de las figuras sagradas del islam, al tiempo que criticó la débil respuesta de los líderes cristianos⁴.

Al margen de las interpretaciones históricas y morales de la obra, es legítimo afirmar que este episodio es una muestra clara del choque de los marcos de referencia para la interacción entre culturas, inclusive, hasta llegar a la pretensión de los musulmanes de castigar a un individuo que viola disposiciones que no lo cobijan, en tanto no emanan de su cultura ni del Estado. Esta idea sería tan absurda como querer practicar la lapidación a una mujer adúltera occidental tal como se le podría practicar a una iraní, mas sin embargo es imposible olvidar que esta acción es aborrecible independientemente del sujeto que la padezca. El núcleo del problema es que las culturas interactúan y así mismo lo hacen sus principios internos y los marcos para la interacción cultural, de suerte que el riesgo de querer homologar los primeros a los segundos siempre está presente, incluso en el mundo occidental. El valor moral que se le atribuye a las costumbres y normas de una cultura impele a sus miembros a trasladarlas como pautas validas de interacción

⁴ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/493436.stm

con miembros de otras diferentes, con el grave problema que para estos sujetos tales pautas pueden resultar absurdas o moralmente insostenibles.

Aunque es comprensible que las pautas de una cultura no deban transferirse automáticamente a otras comunidades, aún existen preguntas nodales al respecto: ¿los Derechos Humanos deberían entenderse como una pretensión de la cultura occidental por extender sus pautas internas a otras culturas? ¿Sí las pautas no deben transferirse de una cultura a otra, debe tolerarse cualquier tipo de práctica al pertenecer ellas al fuero interno comunitario? Resolver estos interrogantes sin duda desbordaría los límites del presente trabajo, no obstante aquí se adopta una posición clara frente a ellos enraizada en los postulados liberales.

Si bien todos los grupos tienen pautas internas de conducta y organización, no necesariamente todas las pautas son igualmente válidas en sentido moral. Como explica James Rachels, un relativista diría que las diferentes culturas tienen distintos códigos morales, por tanto no existe la verdad objetiva en moralidad, en realidad la cuestión de lo bueno y lo malo varía según el punto de vista, de cultura a cultura (Rachels,1986:p.618). Este argumento sería equivalente a decir lo siguiente: a) “Los esquimales no ven nada malo en el infanticidio mientras los americanos creen que el infanticidio es inmoral. b) Por tanto, objetivamente no es posible decir que el infanticidio es bueno o malo. Es meramente cuestión de opinión que varía de cultura a cultura (Traducción propia)” (Rachels,1986:p.618). Este tipo de razonamiento es muy común y parece consistente a simple vista, sin embargo es falaz. Primero que todo, aun cuando la premisa es verdadera la conclusión no tiene que serlo, pues de una creencia no se deduce alguna verdad en el mundo real. En segundo término, el error se encuentra en concluir de un desacuerdo como el de la premisa que simplemente no existe verdad en el asunto. Se debería concluir, en cambio, que es posible que alguno de los dos, esquimales o americanos, esté equivocado.

Aceptar lo anterior implica la pregunta inmediata de quién tiene la razón, o, aún más, si es posible hablar de alguna verdad en este tipo de cuestiones. La respuesta es compleja, y se abordará a lo largo del trabajo a partir del liberalismo político de John Rawls, mas por ahora se dirá que en efecto puede hablarse de algún tipo de verdad, dependiendo de la forma como se aplique la razón. En otras palabras, es aún posible pensar en el consenso. Estos temas se abordarán *in extenso* durante el trabajo, antes de eso se considera necesario explicar el sustento metodológico de la investigación y el lugar que ocupa el liberalismo político como marco teórico.

“Rawlsianismo metodológico”

La presente investigación se ubica dentro de la teoría política normativa, entendida de manera amplia como “toda teorización política de carácter prescriptivo o recomendatorio” (Glaser,1995:p.33). Los insumos básicos de la investigación serán los principios y concepciones que suscriben los actores inmersos en un escenario multiculturalista, más allá de hechos específicos y cuantificables. Aquellos politólogos situados, por ejemplo, en un enfoque conductista, encontrarán críticas a esta investigación no solo por su falta de referentes empíricos, sino también porque pudiesen considerar inútil discutir sobre concepciones subjetivas de los individuos. Responder a estas críticas no tiene lugar en el trabajo, se da por sentado que la

discusión normativa es relevante hoy en día y, además, es posible contribuir en el mundo político partiendo desde la filosofía⁵.

Los aportes de John Rawls han revitalizado la filosofía política, en especial desde la publicación de *Teoría de la justicia* hace 42 años. Da Silveira y Norman (1995) inscriben el pensamiento rawlsiano dentro de la filosofía postanalítica, su énfasis ya no recae en la discusión sobre los significados sino en su elaboración propiamente sustantiva. Este tipo de trabajo asume que algunas opciones normativas son mejores que otras, por lo cual será fundamental establecer un método para dilucidar racionalmente cuál elegir.

El Rawlsianismo metodológico se compone de un objeto, una justificación y un método. El objeto es “la evaluación normativa de las instituciones, políticas y prácticas que son diseñadas y aplicadas en el marco de la cooperación social” (Da Silveira y Norman, 1995:p.128). Dentro del objeto se encuentran la estructura básica de la sociedad, entendida como las “principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y como encajan estas instituciones en un sistema unificado de cooperación social, de una generación a la siguiente” (Rawls, 1995:p.36-39). Algunos temas más puntuales como los derechos de las minorías también son de interés; sin embargo, se abordan desde un enfoque prescriptivo no únicamente explicativo como pudieran hacerlo algunas aproximaciones sociológicas.

Además de la evaluación de las instituciones y principios propios de la estructura básica de la sociedad, el análisis conceptual ocupa un lugar importante en los estudios de los filósofos rawlsianos. Este análisis cobra relevancia mientras contribuya con la evaluación normativa de las instituciones y prácticas, de manera que “algunos conceptos extremadamente generales como los

⁵ Es ampliamente conocido que los planteamientos de John Rawls han servido como insumo para la jurisprudencia en muchos países.

de modernidad y poder (...) apenas tienen lugar en sus escritos” (Da Silveira y Norman,1995:p.128). En el presente trabajo tampoco se incluirán discusiones puramente de significado, a no ser que sean necesarias para dilucidar la prevalencia de alguna opción normativa, una institución o una práctica.

Dentro del Rawlsianismo metodológico la justificación se concibe “como el proceso mediante el cual se elimina progresivamente, de manera racional y razonable, nuestro desacuerdo con ciertos tipos de oponentes” (Da Silveira y Norman,1995:p.130). Se asume que el desacuerdo entre las partes solo puede resolverse a partir de un esfuerzo justificatorio, tal esfuerzo no busca demostrar el carácter necesario de un principio o una institución, ni tampoco pretende refutar al adversario. Esta característica de la justificación la distingue inmediatamente de una demostración, pues resulta apenas lógico que en el campo de las disciplinas sociales y humanas se propenda siempre por explicaciones sólidas y coherentes, más no definitivas e incontrovertibles.

La segunda característica de la justificación es el rechazo a toda apelación a primeros principios, leyes naturales o verdades evidentes (Dios, la Razón, la Naturaleza Humana) (Da Silveira y Norman,1995:p.131). Silveira y Norman denominan esta característica el rechazo al fundacionalismo, lo que significa que en el dominio público no se debería apelar a este tipo de razonamientos para defender una perspectiva particular. Tanto en la Teoría de la Justicia como en el liberalismo político es evidente cómo el propio Rawls argumenta desde un dominio ajeno a las verdades últimas. En esta investigación, al abordar el multiculturalismo, con su respectivo carácter religioso, se hace necesario evidenciar si determinadas minorías son capaces de implicarse en la discusión pública sin recurrir a argumentos fundacionalistas, o si, por el

contrario, el carácter religioso de su discurso se convierte en una barrera infranqueable para alcanzar el consenso.

La apuesta por una racionalidad común constituye la tercera característica del proceso justificatorio. La contraposición de argumentos sería inútil entre individuos que no comparten una visión común mínima sobre “los criterios de verificación y las reglas de inferencia que van a ser considerados como válidos” (Da Silveira y Norman,1995:p.131). En ese sentido se asume que no vale la pena emprender una discusión normativa sobre los principios que deben regir la estructura básica de la sociedad con todo el mundo; siempre habrá individuos que no comparten suficientes juicios bien ponderados como para suponer la posibilidad de acuerdo. Este aspecto es polémico pues aun dentro de los rawlsianos metodológicos no existe unanimidad sobre las personas ante quienes vale la pena llevar a cabo un esfuerzo justificatorio.

En un contexto multicultural las discusiones implican actores con diferentes concepciones, bien sea por aspectos étnicos o religiosos, en este trabajo se considera que aun así es posible llegar a un acuerdo, siempre y cuando se cumplan las características propias de la justificación. De hecho, es lógico pensar que un ambiente multicultural favorece el diálogo razonado, mientras los grupos cerrados y la “endogamia cultural” acentúan esquemas de pensamientos rígidos y proclives al fundacionalismo. En consonancia con Kimlicka, en el presente trabajo se asume que el auditorio ideal está “constituido por todos aquellos cuyos juicios morales bien ponderados sean compatibles con una opción en favor de la democracia liberal, aun cuando de hecho no pertenezcan o no estén plenamente integrados a una de ellas” (Da Silveira y Norman,1995:p.131).

Aparte del objeto y la justificación el método constituye el tercer aspecto de la metodología rawlsiana. Mientras las características de la justificación funcionan como principios del proceso argumentativo mediante el cual se reduce el desacuerdo entre las partes, el método representa una respuesta a la pregunta “¿cómo debemos convencer a otra persona (o a nosotros mismos si estamos indecisos) para aceptar ciertos principios e instituciones, dada nuestra necesidad de llegar a formas de argumentación que puedan ser aceptadas por una gran variedad de ciudadanos?” (Da Silveira y Norman,1995:p.131). Silveira y Norman (1995) explican este método a través de seis máximas que pueden ser resumidas de la siguiente forma:

1. Se debe partir de premisas débiles, pero ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas.
2. Se debe evitar toda apelación a premisas intrínsecamente discutibles (fundacionalismo).
3. La conclusión de un argumento justificatorio debe ser más controvertida que sus premisas.
4. Los principios o teorías que surjan producto del esfuerzo justificatorio deben ser lo suficientemente claros como para que otras personas que cuenten con la misma información lleguen a conclusiones similares.
5. Las premisas para nuestra argumentación pueden ser extraídas de: a. nuestros juicios bien ponderados y b. de las tradiciones éticas, jurídicas e institucionales relevantes en nuestra sociedad.
6. Las teorías normativas pueden considerarse justificadas si se armonizan con nuestros juicios bien ponderados de acuerdo con el método del equilibrio reflexivo. (p.134-138)

La metodología explicada, con su respectivo objeto, justificación y método, guiará el trabajo a la hora de evaluar las concepciones de los actores implicados en un debate multicultural. Tales actores, bien sean miembros de alguna minoría étnica o pertenezcan a la cultura dominante,

tienen una postura con respecto a los desafíos del multiculturalismo y la forma de resolverlos. Si bien las políticas adoptadas para enfrentar situaciones controvertidas, como el asunto del velo, son la expresión más vinculante para todos los miembros de la sociedad, parece pertinente analizarlas desde la metodología rawlsiana. En síntesis se trata de indagar sobre las posibilidades de consenso, tal como se concibe en el liberalismo político, a partir de la evaluación de los argumentos esgrimidos por aquellos implicados en un contexto multicultural, siguiendo la metodología elegida.

El liberalismo político como respuesta a los desafíos del multiculturalismo

El multiculturalismo puede ser comprendido de acuerdo con Malory Nye (2007) como “una compleja serie de temas relacionados con la diversidad cultural y religiosa, y la gestión social de los desafíos y oportunidades que esta diversidad ofrece (Traducción propia)” (p.109). No constituye un problema coyuntural ni tampoco, como enfatiza Nye, una opción susceptible de ser acogida o desechada, es un hecho del día a día que demanda tanto del Estado como de la sociedad acciones dirigidas a su tratamiento. De no ser gestionados los desafíos del multiculturalismo (inclusión forzosa, exclusión y estigmatización de minorías, crueldad interna y marcos de referencia para la interacción entre culturas) pueden derivar en violencia étnica, como se ha evidenciado en los Balcanes o en Ruanda y Burundi.

La presente investigación considera que el liberalismo político constituye una alternativa para enfrentar los desafíos del multiculturalismo desde un diálogo razonable que disminuya las tensiones y conflictos potenciales. La teoría fue estructurada por John Rawls dentro de los

límites de una sociedad diversa culturalmente, a diferencia de la Teoría de la Justicia que suponía una sociedad homogénea y estable en el tiempo. Esta diferencia hace necesario incorporar otro tipo de categorías que permitan hablar de consenso, aún en escenarios pluralistas. La apuesta del liberalismo político por el consenso se considera un aspecto que diferencia esta teoría frente a las demás, al punto que no hay otra propuesta que analice este importante tema de manera tan profunda y sistemática.

La característica primordial del consenso propuesto por Rawls es que en ningún momento aboga por el abandono de las creencias particulares ni de la cultura propia, como base para suscribir una concepción política de la justicia aceptada públicamente. Los individuos implicados en el consenso pueden adoptar una doctrina razonable (entiéndase ahora como forma de ver el mundo) y suscribir el consenso con los demás, sin necesidad de abandonarla. Esta idea es central en el multiculturalismo, pues se da por sentado que la pluralidad de visiones no solo es necesaria sino también deseable. Las posturas que pretenden resolver los conflictos interculturales a partir de la expansión de los valores de una supuesta cultura superior a otras “menos evolucionadas”, son insostenibles en términos teórico-prácticos. El liberalismo político constituye, en cambio, una alternativa que aporta elementos para resolver conflictos interculturales sin caer en el etnocentrismo o en el relativismo.

De acuerdo con lo expuesto, el presente trabajo gravita alrededor del siguiente interrogante: ¿Cómo puede ser el liberalismo político una alternativa frente a los desafíos del multiculturalismo? Para responder esta pregunta se expondrá en el primer capítulo el contenido del liberalismo político, sus categorías principales y sus postulados básicos. Esta exposición pretende evidenciar la pertinencia de la teoría para analizar el multiculturalismo, en este caso a partir de elementos como las doctrinas comprensivas razonables. También busca plasmar la

estructura del liberalismo político desde sus categorías, la jerarquía que Rawls les otorga y la forma como se relacionan unas con otras.

El segundo capítulo se concentra en analizar el multiculturalismo en Francia. El objetivo es ilustrar los desafíos del multiculturalismo en la práctica, con el fin de entender los grupos implicados, sus características y los argumentos que esgrimen en relación a problemas y políticas específicos. Durante este capítulo se privilegiará cierto tipo de nacionalismo metodológico, en el cual la historia y cultura nacionales se consideran primordiales a la hora de entender el multiculturalismo en un contexto específico. El asunto del velo en Francia proveerá los insumos necesarios para evaluar los argumentos tanto de musulmanes como de no musulmanes a favor y en contra del velo.

El tercer capítulo evaluará los argumentos de los actores involucrados y las políticas que se hayan elaborado para enfrentar los desafíos del multiculturalismo. Esta evaluación se hará desde la perspectiva del liberalismo político, siguiendo por supuesto la metodología rawlsiana, para dilucidar no solo la preminencia de las distintas opciones, sino las posibilidades de llegar a un consenso. Finalmente se desarrollará un capítulo de conclusiones en el cual se sintetizan los principales resultados relativos al liberalismo político como alternativa a los desafíos del multiculturalismo, teniendo en cuenta los requerimientos del consenso traslapado.

Los objetivos del presente trabajo se podrían expresar así:

Objetivo general

- Analizar el liberalismo político como una alternativa frente a los desafíos del multiculturalismo.

Objetivos específicos

- Especificar la estructura y contenido del liberalismo político, enfatizando en la noción de consenso traslapado.
- Indagar sobre el multiculturalismo en Francia para entender los principales desafíos en ese país, y las posturas asumidas por los distintos actores.
- Evaluar, según el liberalismo político y el Rawlsianismo metodológico, las posiciones de los diferentes actores del multiculturalismo francés, para comprender las posibilidades del consenso.

Capítulo 1: Multiculturalismo liberal y liberalismo político

El multiculturalismo liberal: características

Will Kymlicka, uno de los autores más connotados en el área hoy en día, esboza una teoría que reafirma la posición liberal frente a las crueldades internas, apelando a las categorías de restricciones internas y protecciones externas. Al respecto explica: “el primero (las restricciones internas) implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros; el segundo (las protecciones externas) implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado” (Kymlicka,1996:p.58). Dentro de las restricciones internas se encuentran aquellas reivindicaciones que procuran imponer ciertas prácticas a los miembros del grupo, bien se trate de rituales tradicionales, de formas religiosas específicas o simplemente costumbres. Las protecciones externas, en cambio, se relacionan con aquellas peticiones del grupo a la sociedad en la que se encuentran, algunos ejemplos son el reconocimiento de zonas de asentamiento o resguardos, el reconocimiento de la lengua tradicional, legislaciones especiales etc.

Para Kymlicka (1996) las restricciones internas constriñen las libertades civiles o políticas básicas de los miembros de la comunidad, y en ese sentido no pueden ser permitidas por la sociedad (p.58). Las protecciones externas, al remitirse a relaciones intergrupales, deben ser aceptadas por parte del Estado pues son justamente ellas las que permiten la permanencia del grupo. El planteamiento condensado en *La ciudadanía multicultural* defiende la posibilidad de otorgar derechos en función del grupo siempre y cuando se entiendan en términos de

restricciones internas y protecciones externas, así como dependiendo de los contextos de aplicaciones y las dinámicas sociales específicas del caso.

“La visión liberal del multiculturalismo transforma inevitable, intencional y decididamente las tradiciones culturales de los pueblos” (Kymlicka,2009:p.114), por lo cual comporta tanto para la cultura nacional dominante como para las minorías étnicas una serie de compromisos profundos. Para los primeros, ya su primacía histórica no les permitirá abrogarse la exclusividad del Estado y la potestad de moldear las instituciones públicas, ahora tendrán que tener en cuenta a los grupos minoritarios con su respectiva cultura y tradiciones. Los grupos minoritarios, por su parte, tendrán que adaptarse a un marco liberal signado por el respeto de los Derechos Humanos, para lo cual la modificación de los estilos de vida autóctonos puede ser una necesidad. “Lejos de garantizar la protección de las formas de vida tradicionales, el multiculturalismo liberal supone un importante reto para las mismas” (Kymlicka,2009:p.115).

Una aproximación preliminar al liberalismo político

Los estudios sobre multiculturalismo se pueden clasificar según dos grupos principales: los que proponen una teoría del multiculturalismo, y los que se concentran en problemas particulares y conexos sin proponer respuestas holísticas. El liberalismo político de John Rawls se sitúa dentro de las teorías del multiculturalismo, sin embargo este autor no identifica su propia obra de tal manera, más bien asume el liberalismo político como una suerte de expansión de la teoría de la justicia a una sociedad dividida por individuos que tienen diferentes concepciones del mundo.

Así pues, la primera anotación para asumir el liberalismo político como un marco teórico pertinente en aras de analizar el multiculturalismo, es que esta teoría no apunta únicamente el tema de la diversidad cultural y sus conflictos; se trata de una aproximación mucho más amplia que se enfoca en un tipo de diversidad general que involucra otros aspectos. La cultura es contemplada por Rawls como una de las fuentes de diversidad dentro de las sociedades, aunque reconoce otras fuentes que configuran una situación de “pluralismo razonable”, en términos de nuestro autor.

Entender el liberalismo político de Rawls como una teoría del multiculturalismo puede resultar controversial a simple vista. Sin embargo, se considera pertinente al subrayar que las doctrinas comprensivas razonables, parte fundamental del planteamiento rawlsiano, se vinculan estrechamente con lo que se podría considerar “las culturas”, en una sociedad heterogénea. La doctrina comprensiva razonable se puede definir como una perspectiva asumida por las personas sobre el mundo capaz tanto de abarcar los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales, como de organizar y caracterizar valores reconocidos para que expresen una concepción inteligible del mundo (Rawls,1995:p.75).

El paralelo con la cultura se establece desde diferentes puntos: primero, la doctrina comprensiva razonable abarca aspectos religiosos, filosóficos y morales fundamentales, al igual que la cultura; segundo, establece la estructura y jerarquía de los valores, al igual que lo hace la cultura; y tercero, brinda al sujeto una concepción inteligible del mundo, como lo hace la cultura. Según Rawls, “aunque (...) una doctrina comprensiva razonable (...) permanece estable a través del tiempo, y no está sujeta a cambios súbitos e inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones” (Rawls,1995:p.76). Esta referencia a la transformación de las doctrinas se ajusta a lo que se

puede considerar en términos generales el cambio o desarrollo de las culturas. Así pues, nuestra teoría le otorga un lugar claro a las culturas sin abandonar la idea del consenso, Rawls estructura su planteamiento de forma que pueda proponer una respuesta a los problemas más profundos de la diversidad, sin proscribir la diversidad misma.

Dicho lo anterior, resulta primordial entender al liberalismo político como una teoría que reposa sobre categorías y razonamientos de gran abstracción, pues sus interrogantes básicos son fundamentales. Por ejemplo, se pregunta: “¿cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de índoles religiosas, filosóficas y morales?” (Rawls,1995:p.19). Esta pregunta es propia de la filosofía política y sugiere la construcción de principios básicos que permitan responderla. “En filosofía política, el trabajo de abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos”, (Rawls, 1995, p. 64) así pues, aunque muchos objeten la utilización de categorías abstractas, es inevitable recurrir a ellas cuando los acuerdos más básicos se derrumban ante nuestros ojos. Para concluir con palabras de Rawls, “deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para tener una clara visión de sus raíces” (Rawls,1995:p.64).

El liberalismo político como marco teórico: preguntas fundamentales

Estructurar el liberalismo político como marco teórico obliga, en primera instancia, considerar las preguntas iniciales a las que Rawls considera que su teoría debería responder. En la primera parte de su obra el autor aborda los elementos básicos que serán los pilares de sus razonamientos posteriores, primero se encuentran los aspectos más generales y se tocan las categorías sin una intención exhaustiva. Es más, en la primera parte el autor se concentra en las relaciones entre los diferentes conceptos que integran la teoría, sin pormenorizar en el contenido amplio de cada uno. De tal forma, la primera pregunta que se plantea es: “¿Cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?” (Rawls,1995:p.29).

En un segundo momento se plantea otra pregunta que finalmente se combinará con la primera para constituir el punto de partida del liberalismo político, a saber: “¿Cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres?” (Rawls,1995:p.29). Aquí se entiende por pluralismo razonable el hecho de que en el transcurso de la vida social, en el marco de instituciones libres, se generan diferentes puntos de vista razonables, en momentos incluso antagónicos e irreconciliables, de manera que los ciudadanos se dividen a la postre en lo que se denomina “doctrinas comprensivas razonables”.

Si se combinan las dos preguntas anteriores se encuentra la pregunta focal del liberalismo político: “¿Cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y

estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas filosóficas y morales?” (Rawls,1995:p.29). Según la interpretación que se propone aquí, la primera pregunta apunta directamente a la teoría de la justicia, pues los dos principios de la justicia son, en términos rawlsianos, ejemplos de una concepción política de la justicia propiamente liberal.

Para efectos de esta investigación se considera mucho más interesante la segunda pregunta, el matiz que interesa tiene que ver con la convivencia tolerante entre personas caracterizadas por concepciones razonables del mundo pero, en algunos casos, diametralmente opuestas. Este problema se encuentra en el seno del multiculturalismo. De tal manera, es posible afirmar ahora que la elección del liberalismo político como marco teórico surge con la intención de arrojar pistas sobre las posibilidades y obstáculos del consenso y la convivencia tolerante entre personas pertenecientes a diferentes culturas.

Categorías centrales del liberalismo político: definiciones

El liberalismo político cuenta con un compendio de categorías que permiten responder las preguntas centrales que se acaban de señalar, para efectos de la presente investigación solo se asumirá *in extenso* una de ellas: el consenso traslapado. Esta categoría está vinculada con la concepción política de la justicia, idea que, junto al consenso traslapado y la razón pública, funge como pilar de la propuesta del liberalismo político, por tanto será imposible dejar de aludir a esta relación y sus implicaciones para el multiculturalismo. Existen, de igual forma, otros conceptos necesarios para entender las categorías básicas, por ejemplo la doctrina comprensiva, lo racional

y lo razonable, la concepción política de la persona, el pluralismo razonable y la estructura básica de la sociedad.

Con el fin de estructurar el marco teórico se proponen tres etapas que se desarrollarán a continuación: a) definición de las categorías, b) establecimiento de jerarquías y c) determinación de relaciones entre categorías. Finalmente, se esperaría obtener un esquema que permita ilustrar con claridad de qué forma este marco teórico es adecuado para analizar el problema de investigación propuesto.

Concepción política de la justicia: Noción de justicia, libremente aceptada por los ciudadanos, que expresa los principios adecuados para regular la estructura básica de la sociedad independiente de las doctrinas comprensivas particulares (Rawls,1995:p.36-39).

Estructura básica de la sociedad: “Principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y como encajan estas instituciones en un sistema unificado de cooperación social, de una generación a la siguiente” (Rawls,1995:p.36-39).

Concepción política de la persona: Entender a los ciudadanos como libres e iguales en virtud de su capacidad para tener un sentido de la justicia y tener una concepción del bien.

Consenso traslapado: Punto en el que los miembros de la sociedad, caracterizados por la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, suscriben los términos de la concepción política de la justicia sin abandonar sus visiones comprensivas particulares (Rawls,1995:p.137-170).

Doctrina comprensiva razonable: Perspectiva asumida por las personas sobre el mundo capaz tanto de abarcar los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales, como de organizar y caracterizar valores reconocidos para que expresen una concepción inteligible del mundo (Rawls,1995:p.75).

Pluralismo razonable: Durante el transcurso de la vida social en el marco de instituciones libres surgirá y persistirá una diversidad de doctrinas razonables opuestas y a veces irreconciliables (Rawls,1995:p.57).

Razonable: Virtud de las personas comprometidas con la cooperación social entre iguales, que las impele a actuar conforme a nociones de reciprocidad y ventaja mutua (Rawls,1995:p.67-68).

Racional: Característica de aquellos agentes que persiguen fines e intereses sólo en su propio beneficio, a partir de la búsqueda de los medios más eficaces y probables (Rawls,1995:p.68).

Razón pública: La manera como una sociedad política compuesta por ciudadanos en pie de igualdad formula sus planes, coloca sus finalidades en orden de prioridades y pone en vigor leyes y disposiciones constitucionales (Rawls,1995:p.204-205).

Establecimiento de jerarquías

Un procedimiento que se considera útil para establecer la jerarquía de las distintas categorías es examinar qué tan preponderante puede ser cada una de ellas en términos de responder la pregunta fundamental del liberalismo político. Para Rawls (1995) existen tres condiciones para lograr que la sociedad sea

un sistema justo y estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por las doctrinas razonables que profesan. Primera, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segunda, esta concepción política es el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables; tercera, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia. (p. 63)

De esta síntesis del liberalismo político se puede colegir que las categorías centrales, o de primer nivel como se llamarán aquí, son aquellas que constituyen el núcleo de las tres condiciones que el autor plantea, a saber: primera, la concepción política de la justicia, segunda, el consenso traslapado, y tercera, la razón pública. Aunque esta última categoría no es mencionada explícitamente en la última condición, es legítimo concluir que se alude a la razón pública con base en la definición propuesta anteriormente.

Ahora bien, a la par de las categorías de primer nivel podrían asumirse categorías de segundo nivel, que están estrechamente vinculadas con las de primer nivel aunque no se constituyen como pilares del liberalismo político. En este caso encontramos la estructura básica de la sociedad, las doctrinas comprensivas y las discusiones públicas (o foros públicos). Obsérvese que estas categorías no solo están subordinadas a las de primer nivel sino que se relacionan estratégicamente con ellas. En efecto, el objeto de la concepción política de la justicia es la estructura básica de la sociedad, quienes se encuentran en el consenso traslapado son las

doctrinas comprensivas razonables y, finalmente, es en los foros públicos en donde se debe aplicar la razón pública.

En un tercer nivel encontramos otros conceptos que inciden en las categorías de los niveles primero y segundo, bien sea para acotarlas, especificarlas, sustentarlas o ampliarlas. En este grupo se encuentran lo razonable y lo racional, el pluralismo razonable, la concepción política de la persona entre muchas otras que no se han abordado aun, o que acaso no serán relevantes en la investigación. Resulta vital tener en cuenta que estas categorías no se relacionan directamente con una sola categoría de nivel superior, sino que pueden ser funcionales a varias dependiendo los casos.

Determinación de relaciones entre categorías: una explicación sintética del liberalismo político

La propuesta de Rawls parte de un diagnóstico inicial de la sociedad, en términos factuales, para en seguida proponer una concepción prescriptiva de cómo debería ser. Así pues, la sociedad se caracteriza por la coexistencia de individuos incardinados en diferentes visiones del mundo (doctrinas comprensivas razonables). Esta situación es constatable en la realidad, como también lo son algunos conflictos relativos a ella: violencia étnica o ideológica, discriminación, intolerancia, genocidios o ciertos tipos de rituales que atentan contra la dignidad humana. Por otro lado, y esta es la afirmación rawlsiana desde el deber ser, la sociedad puede ser entendida como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Se pregunta entonces,

¿cómo es posible que ciudadanos que conciben el mundo de forma radicalmente distinta puedan involucrarse de manera justa en la cooperación social de una generación a la otra?

El liberalismo político sugiere una respuesta sobre cuáles son los fundamentos de una sociedad ideal entendida como sistema justo de cooperación, a partir de una situación concreta de división profunda entre individuos que profesan diversas doctrinas comprensivas. Ahora bien, la primera parte de la respuesta se fundamenta en la construcción de una concepción política de la justicia. Aunque se definió con anterioridad, conviene recordar que esta concepción proporciona los principios fundamentales que serán aplicados a la estructura básica de la sociedad, es decir, a “las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad” (Rawls,1995:p.36-39). Uno de los supuestos del liberalismo político es que la concepción política de la justicia no debe definir pautas de acción para todos los aspectos de la vida en sociedad, se parte del respeto por aquellos asuntos privados en los cuales el individuo actúa conforme con sus inclinaciones personales y su autonomía.

Tras reconocer el papel de la concepción política de la justicia surge el interrogante sobre cómo llegar a una concepción que realmente sea adecuada a una sociedad fragmentada. En la vida real, por ejemplo, un musulmán abogaría por una concepción de acuerdo con los preceptos coránicos, mientras un cristiano preferiría que la sociedad fuese regida por las enseñanzas bíblicas. Partiendo de las visiones particulares sería imposible elaborar una concepción política de la justicia, es por ello que Rawls sugiere un proceso de construcción hipotético en donde las doctrinas comprensivas y otros factores no intervengan a la hora de estructurar los principios que rigen la concepción de la justicia.

En este punto, los individuos no se encuentran a negociar en un lugar concreto desde sus posiciones particulares, se trata de partes representativas abstractas que no conocen las doctrinas comprensivas de sus representados, ni la posición social que ocupan, ni aspectos más específicos como el sexo o los talentos. Así pues, tras este “velo de la ignorancia” (como denomina Rawls esta situación), los representantes acuerdan los principios justos que regirán la concepción política de la justicia. Se supone que son justos en tanto son imparciales al no reflejar intereses extrínsecos al conocimiento de las partes representativas, de ahí que esta propuesta se denomine comúnmente “justicia como imparcialidad”. Los principios propuestos por Rawls (1995) son:

- a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y solo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.
- b. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos 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 privilegiados (p.31).⁶

Después de brindar esta explicación sobre la concepción política de la justicia restaría inquirir porqué, dada la situación de pluralismo razonable, individuos con diferentes doctrinas comprensivas deberían acogerla como fórmula reguladora de la estructura básica de la sociedad. Aunque el procedimiento de construcción garantiza de alguna manera que los principios son justos (entendiendo justos como imparciales), no queda claro aún por qué determinados

⁶ La propuesta de la concepción política de la justicia explicada en esta parte, junto con los dos principios que la integran ordenados lexicográficamente, constituye el núcleo de la famosa *Teoría de la justicia*. Esta concepción de la justicia se denomina justicia como imparcialidad, en virtud del carácter simétrico en el que se sitúan las partes representativas a la hora de acordar los principios. Para Rawls, el hecho de que las partes se encuentren exactamente en la misma situación de ignorancia en el momento de la negociación implica que deberán adoptar principios justos.

individuos no deberían seguir insistiendo en que los principios más apropiados son aquellos que pregonan su doctrina comprensiva particular.

El consenso traslapado aparece ahora para clarificar cómo los individuos se vinculan con la concepción política de la justicia, por supuesto sin abandonar su concepción personal del mundo. La esencia de la argumentación rawlsiana en este apartado estriba en que los individuos no se adhieren a la concepción política de la justicia a través de su doctrina, lo hacen en cambio como ciudadanos libres e iguales, razonables y racionales. Sin embargo, pareciese surgir una contradicción al suscribir los ciudadanos simultáneamente tanto la doctrina comprensiva como la concepción política de la justicia, dado que cada una formula parámetros políticos y morales fundamentales. La respuesta a esta objeción es que la concepción política se concentra específicamente en el dominio de lo político, mientras la doctrina abarca un compendio más amplio de valores.

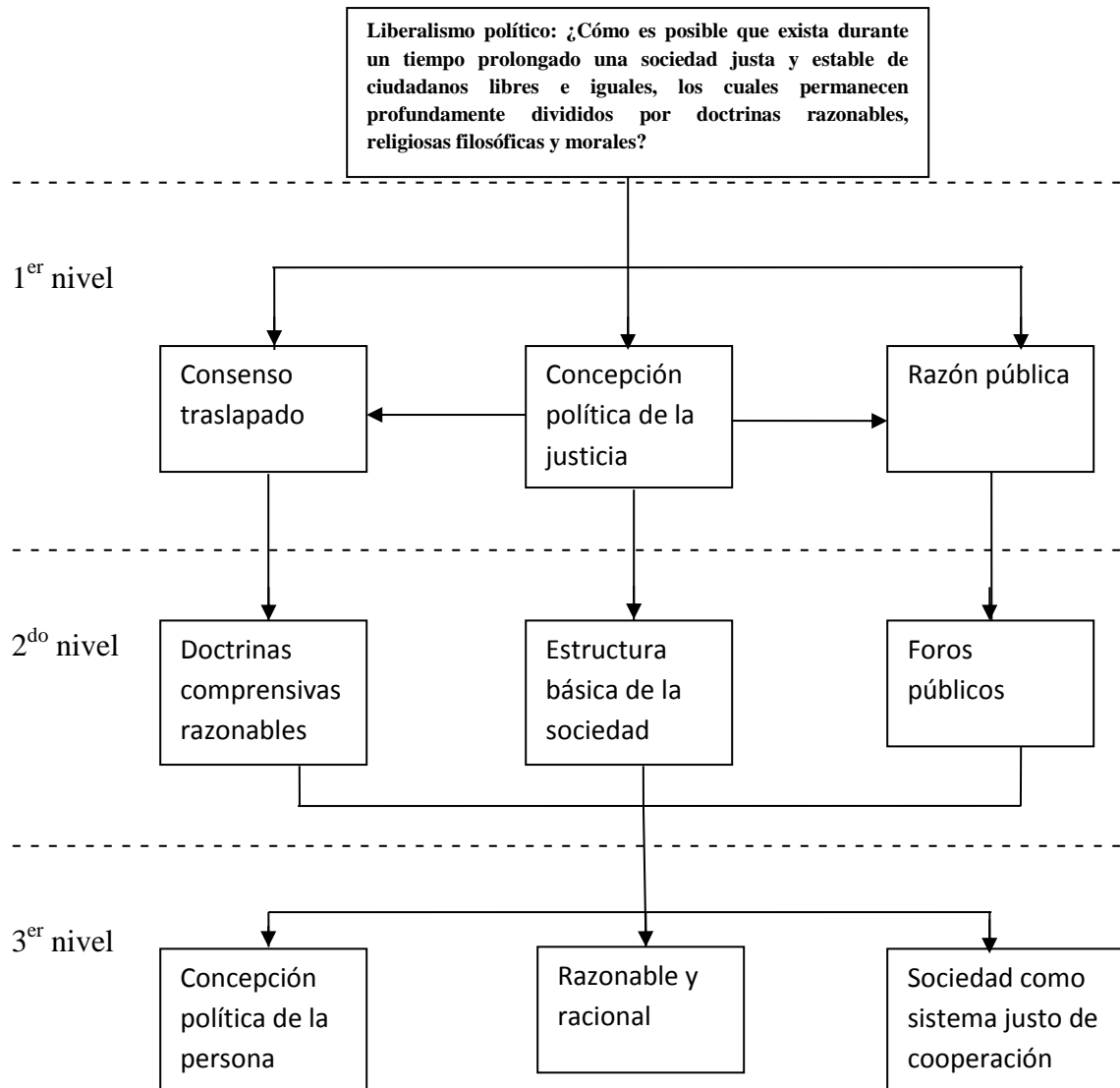
Rawls (1995) sugiere que los ciudadanos pueden ser duales en términos de adoptar tanto una doctrina comprensiva como una concepción política de la justicia, así para lograr el consenso traslapado “no tomamos las doctrinas comprensivas que de hecho existen y luego elaboramos una concepción política que establezca una especie de equilibrio de fuerzas entre estas doctrinas” (p.59). Ejemplificando, la idea de nuestro autor no sería tomar los puntos comunes de musulmanes y cristianos, partiendo de los preceptos establecidos por sus religiones, en aras de lograr un punto medio de consenso; el objeto consiste en articular una concepción política independiente de las doctrinas comprensivas, orientada estrictamente al dominio de lo político.

Los ciudadanos que asumen la concepción política de la justicia lo hacen, por una parte, como unidades racionales que buscan su propio beneficio, por otra, como sujetos razonables que tienen

cierta sensibilidad moral, es decir son capaces de tener una concepción del bien. Lo razonable es una idea básica a la hora de soportar el consenso traslapado, pues impele a los ciudadanos a “ponerse en el lugar de los otros”, a planificar sus fines teniendo en cuenta las consecuencias para los demás, y a tener una especial disposición para la cooperación recíproca. No se trata, por supuesto, de una sociedad de santos altruistas, más bien se apela a la moderación de los sujetos en el dominio de lo político, cuyos valores tienen suficiente peso para prevalecer sobre todos los demás valores que podrían entrar en conflicto con ellos.

De acuerdo con el liberalismo político ningún individuo razonable debería esperar que su doctrina comprensiva dictaminara las pautas de la esfera política, en razón de la existencia de individuos que por el simple hecho de profesar una doctrina diferente no aceptarían regirse por otra visión del mundo. Se espera, en cambio, que en la deliberación pública se apliquen los atributos de racionalidad y razonabilidad en el marco de la concepción política de la justicia, con el fin de lograr un punto de acuerdo que sería imposible desde la contraposición de argumentos propios de las doctrinas comprensivas. La virtud del liberalismo político reside en proponer un punto de consenso sin promover ninguna visión particular del mundo, si este tipo de consenso es viable para enfrentar los desafíos del multiculturalismo es un tema que se analizará en el tercer capítulo.

Esquema de categorías



Liberalismo político y minorías étnicas: la crítica de Monique Deveaux

Hasta el momento se ha mostrado la estructura y contenido del liberalismo político, al tiempo que se ha afirmado su utilidad para abordar el multiculturalismo y sus desafíos, sin embargo, como toda teoría, tiene detractores y defensores. En este caso se analizará la crítica realizada por Monique Deveaux, considerada relevante por enfocarse específicamente en la capacidad del liberalismo político para implicar minorías étnicas en una discusión tendiente a lograr un consenso. Este apartado será crucial más adelante al contrastar el liberalismo político con las dinámicas multiculturalistas en Francia en el tercer capítulo, de manera que se espera evidenciar si efectivamente las limitaciones expresadas por Deveaux se evidencian en la práctica o no.

El liberalismo político y el Rawlsianismo metodológico establecen algunas restricciones a la hora de discutir temas relativos a la esfera política, por considerarse que los valores políticos tienen alguna primacía sobre los demás por el hecho de vincular a todos los ciudadanos. Estas restricciones ya se han señalado, y tienen que ver con evitar en cuestiones políticas argumentaciones afincadas en nuestra propia doctrina comprensiva, o la necesidad de implicarse en los debates como seres razonables. Deveaux (2000) afirma que este tipo de neutralidad es muy probable que no sea aceptada por ciertas culturas minoritarias (p.91).

Primero, Deveaux interpreta lo razonable como la facultad de los ciudadanos para reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias⁷ (Deveaux,2000:p.91). También señala que lo razonable implica la disposición de los ciudadanos para proponer y seguir principios de cooperación que otros ciudadanos estarían dispuestos a aceptar, lo cual enfatiza el carácter

⁷ Rawls define las cargas del juicio como “las causas del desacuerdo entre las personas razonables” (Rawls,1995:p.72), e identifica seis de ellas que se consideran dificultades para llegar a un acuerdo entre las partes.

recíproco y de ventaja mutua que implica el ser razonable. Esta característica es primordial en los foros públicos, de manera que se constituye como un terreno común para que los ciudadanos puedan adelantar una discusión. Esta autora vincula la noción rawlsiana de lo razonable con el carácter dual que se le otorga al individuo, es decir, su capacidad para suscribir una doctrina comprensiva y al mismo tiempo mantener una visión política independiente.

Según Deveaux (2000), y en contra de Rawls, es posible pensar en un diálogo político razonable donde los ciudadanos esgrimen creencias y normas propias de su comunidad específica, como lo ejemplifican las reivindicaciones de los Inuit por derechos de uso de la tierra, caza y pesca (p.92). Según ella, algunas comunidades son incapaces de desligar los asuntos políticos de su propia doctrina comprensiva, de suerte que nunca podrían hacer reivindicaciones en los foros públicos bajo los términos del liberalismo político.

En términos teóricos, y realizando una interpretación distinta de la obra rawlsiana, se puede responder a esta crítica de la siguiente manera. Las ideas de lo racional, lo razonable y las doctrinas comprensivas son independientes y no derivativas entre sí. Vincularse razonablemente en un foro público supone proponer o aceptar los principios a los que se llegue por medio de la deliberación, con la convicción de que los demás ciudadanos aceptarán tales principios. También se asume que ser razonable obliga a los participantes a aceptar las cargas del juicio, es decir, las dificultades inherentes al proceso por el cual se resuelve un desacuerdo, dificultades que serán asumidas a partir de nuestros objetivos particulares (relación costo beneficio) y de la evaluación que se efectúa de las demandas de otros ciudadanos. Existe un compromiso de reciprocidad a la hora de confrontar argumentos y evidencias. Hablando exclusivamente de lo razonable, parece no existir un impedimento mayor para la participación de ciertas minorías culturales, pues

seguramente estarán interesadas en exponer sus argumentos aceptando que también deben escuchar los de los otros grupos, para evaluarlos y llegar así a alguna determinación.

Ahora bien, implicarse en una discusión sobre aspectos de justicia básica al margen de nuestra doctrina comprensiva tampoco debe ser asumido, por lo menos en teoría, como un escollo para que las minorías puedan efectuar sus reivindicaciones de reconocimiento. Por ejemplo, las zonas de caza y pesca de los Inuit pueden ser defendidas como una necesidad para la subsistencia de un grupo que tiene un estilo de vida específico, más que como un requisito propio de su cosmología. Ejemplificando con un tema controversial en Colombia, como lo son las explotaciones petroleras en zonas indígenas, si bien es imposible comprobar que el petróleo es la sangre de la tierra, la realidad corrobora que determinados territorios son indispensables para preservar el estilo de vida de grupos indígenas como los U'wa (Uribe,2005).

Se considera incluso que hacer inteligibles los argumentos de las minorías culturales para un auditorio más amplio puede mejorar la eficacia de sus reclamaciones. Entender que los ciudadanos cuya religión difiere de la nuestra no pueden ser persuadidos mediante argumentos religiosos, es apenas una consideración que cualquier individuo medianamente ilustrado puede suscribir. Aquí se considera que algunas minorías culturales pueden incorporar elementos liberales en su discurso para promover sus intereses, y de hecho lo hacen, como se mostrará más adelante con el asunto del velo. El problema de fondo es que separar la doctrina comprensiva del dominio de lo político no es un asunto evidente, pues justamente el carácter comprensivo de la misma indica que expresa valores para una gama amplía de esferas. En todo caso, Rawls señala que el ámbito de la razón pública se limita a los asuntos relativos a la estructura básica de la sociedad, dejando de lado muchos fenómenos políticos. Para nuestro autor, dirimir las cuestiones

políticas invocando valores de la razón pública es un ideal, aunque es consciente que quizás no sea posible hacerlo en todos los casos (Rawls,1995:p.206).

A propósito de la razón pública se afirma lo siguiente:

Lo importante del ideal de razón pública es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada cual considera una concepción política de la justicia fundada en valores que los demás puedan razonablemente suscribir y que cada cual está dispuesto, en buena fe, a defender tal concepción así entendida (Rawls,1995:p.206).

La forma como se construyen los principios de la justicia (a saber las partes representativas caracterizadas por el velo de la ignorancia) aplica también para las directivas de indagación⁸, garantizando que estas puedan ser aceptadas por todos los ciudadanos. En el pacto inicial donde las partes representativas acuerdan los principios de la justicia también acuerdan los tipos de razonamiento aceptados en la discusión pública, de manera que las doctrinas comprensivas o el fundacionalismo quedarían descartados de entrada, pues sobre esta base no se podría fundar un acuerdo en materia de justicia básica. Esta idea es criticada por Deveaux desde situaciones concretas, como el caso de los Inuit o el asunto del puente de la isla Hindmarsh en Australia⁹, casos en los que se puede aceptar la dificultad de las minorías para integrarse en una discusión política apelando a argumentos liberales. No obstante, la solidez y consistencia teórica del liberalismo político nunca es rebatida.

⁸ Las directivas de indagación se definen como “maneras de razonar y ciertos criterios en cuanto a las clases de información pertinente en materia política” (Rawls,1995:p.213).

⁹ En la década de los 90 se planeó la construcción de un puente para unir la ciudad de Goolwa con la isla de Hindmarsh, en la cual habita una tribu aborígen conocida como los Ngarrindjeri. Las mujeres nativas se opusieron a la construcción del puente aduciendo que afectaba un territorio sagrado para ellas, de manera que una Comisión Real dirime el asunto concluyendo que la pretensión de las mujeres Ngarrindjeri no era legítima. Las mujeres argumentaron desde su cosmología particular, aunque jugó en su contra el carácter secreto de su cosmovisión, y el hecho de que los hombres de la tribu no respaldaran sus demandas (aunque incluso algunas mujeres no dieran testimonio del carácter sagrado).

A pesar de lo anterior, vale la pena indagar un poco más sobre los casos propuestos por Deveaux. Las mujeres Ngarrindjeri se oponían a discutir sus creencias al considerarlas secretas, por lo cual no se puede siquiera iniciar una discusión. Segundo, una representante aduce que no reconocen la autoridad de la Comisión Real para dilucidar la veracidad de las demandas, porque las mujeres conocen que existe (la sacralidad de los territorios) y es cierta (Deveaux,2000:p.97). En este caso es evidente que los razonamientos contravienen las directivas de la indagación, pues de ninguna manera las partes representativas hubiesen aceptado una argumentación de este tipo: afirmo la verdad de A, por el hecho de que conozco su veracidad, aunque no puedo aportar evidencias ni razones por su carácter secreto. La situación denota la falta de intención (o tal vez capacidad) de la mujer para hacer que sus interlocutores entiendan sus razones, de manera que no se establece un dialogo razonable.

Aunque Monique Deveaux tiene razón al señalar la dificultad que comporta para algunas minorías adecuarse a los requerimientos discursivos del liberalismo político, esto no supone que sea inútil en este tipo de escenarios. Lo que sucede es que las minorías no deben enfocar sus reivindicaciones apelando a su especificidad cultural como razón primera y última para obtener beneficios. Así como la cultura nacional dominante no puede abrogarse el derecho de inmiscuirse en las minorías culturales, o despojarlas de su territorio, por el hecho de ser mayoritaria, las minorías étnicas no deberían esperar prerrogativas *per se* su carácter minoritario. Estos casos críticos denotan el complejo camino que existe desde la teoría a las situaciones del mundo real, en donde los prejuicios, las ideas fundacionalistas y la violación de las reglas de inferencia despuntan en todo debate político.

De ahora en adelante el trabajo se concentra en perfilar las características del multiculturalismo en Francia, su historia, los actores involucrados y sus concepciones. Esto será

importante para indagar en el tercer capítulo cómo se podrían aplicar los postulados del liberalismo político en ese país. Se propone realizar una breve reconstrucción histórica sobre el multiculturalismo en Francia para más adelante perfilar los argumentos esgrimidos por los actores más relevantes.

Capítulo 2: El multiculturalismo en Francia

El multiculturalismo ha adquirido una forma particular de acuerdo con las características sociales, políticas, culturales y económicas de cada nación que se ha visto avocada a gestionar la pluralidad de culturas en su seno. Los desafíos que enfrenta cada país varían no sólo por el tipo de minoría que pueda contener, bien sean inmigrantes o indígenas, sino también por el éxito o fracaso de las políticas que se aplican. Algunos países como Canadá han sido muy activos en lo que se podría denominar políticas multiculturales, y por esa vía han logrado cierto éxito; otros como Francia aun no encuentran un curso de acción lo suficientemente vinculante como para enfrentar de forma contundente los desafíos de su multiculturalidad.

El multiculturalismo, siendo un fenómeno altamente conflictivo y potencialmente desestabilizador, no ha encontrado una elaboración definitiva que permita clausurar problemas como discriminación, segregación, violencia étnica etc. Aunque algunos países como Canadá o incluso Australia han tenido una propensión marcada hacia la incorporación de los inmigrantes mediante el otorgamiento de derechos de grupo, perviven importantes críticas que no han tenido respuesta. El multiculturalismo canadiense, por ejemplo, ha sido cuestionado por grupos que consideran la protección de minorías iliberales un hecho que atenta contra la igualdad de sus derechos; debe enfatizarse aquí el caso de las feministas y las comunidades homosexuales, cuyos intereses han entrado en contradicción con minorías religiosas (Reidel,2009:p.261). Francia, por su parte, conserva aún buenos interrogantes que han limitado el auge de las políticas multiculturales en su interior: ¿El reconocimiento de la diversidad étnica no atentará contra la cohesión social? ¿No es el multiculturalismo otra manera de revivir los viejos particularismos

que tantos problemas le dieron a Francia en el pasado? ¿Acaso los derechos de grupo no socavan la universalidad de los Derechos Humanos enarbolados por la Revolución Francesa?

Estos casos de logros y fracasos, de temores y expectativas, son indicadores de una realidad que está siendo abordada de manera diferenciada de acuerdo con los contextos nacionales. Y, en efecto, tal diferenciación surge por la diversidad de grupos, de políticas, y de realidades sociales como ya se mencionó, mas ningún proyecto presente se erige como paradigma a seguir en aras de resolver los desafíos del multiculturalismo. El objetivo del presente capítulo será explicar, en primera instancia, el marco histórico en el cual se incardinan los desafíos de la diversidad en Francia; en segunda, se reseñarán los argumentos de los actores protagónicos de la discusión sobre el velo en las escuelas, para en el siguiente capítulo poder evaluar de acuerdo con el liberalismo político las diferentes propuestas.

El caso francés: republicanismo vs multiculturalismo

Quizá no exista otro país donde el debate multiculturalista haya alcanzado el nivel de controversia y mediatización que alcanzó en Francia. Desde 1989, cuando emergió el “asunto del velo”, diferentes académicos, medios de comunicación y asociaciones de toda índole han mostrado gran interés no sólo en el tema, sino en el conjunto de aspectos relacionados con él: laicidad, republicanismo, migraciones, derechos de las minorías, neutralidad del Estado, políticas de integración, etc. En el 2004, cuando se promulgó la ley de laicidad que prohíbe la exhibición de símbolos religiosos ostensibles en las escuelas públicas, se reanimó el debate sobre los inmigrantes en Francia, sus derechos y su posible integración. La ley del velo no fue bien

recibida por la comunidad internacional y Francia fue recurrentemente señalada como un país intolerante. Estas acusaciones ocultan la complejidad del tema, es necesario al abordar este caso tener en cuenta los procesos de conformación nacional francesa y el papel del republicanismo, en general las aproximaciones mediáticas son tan inexactas o politizadas que solo acentúan la confusión.

En cierta medida resulta inédito que la expulsión de tres jóvenes musulmanas de una escuela de Creil, en 1989, desencadenara una polémica que perduraría más de 20 años. Las razones que explican esta situación radican especialmente en el terreno simbólico, en las ideas que fueron desafiadas más que en las condiciones materiales. Aunque el número de musulmanes en Francia no es conocido con exactitud (desde la Revolución Francesa es prohibido preguntar por la afiliación religiosa o étnica en los censos) se estima que pueden ser alrededor de 5 o 6 millones, lo cual en una población de aproximadamente 65 millones representaría el 9.2% de la población, algunos hablan del 10% (Salton,2006:p.3). Este porcentaje no es nada despreciable, pero contrasta con que sólo el 5% de los colegios franceses en los cuales hay mayoría de musulmanes han padecido problemas por el velo (Debré Report,2003:p.112). Adicionalmente “si se considera que menos del 20% de los musulmanes franceses están practicando su religión, no se puede concluir que esta realidad social cree la necesidad de leyes correctivas anti-velo (Traducción propia)” (Joppke,2007:p.324).

Ahora bien, la incomodidad o la sospecha francesa hacia el velo puede interpretarse como una actitud defensiva, mecanismo para contener una práctica que desafía uno de sus valores emblemáticos: la laicidad. Una encuesta publicada en el periódico *Le Monde* el 30 de noviembre de 1989 reveló que el 75% de los franceses estaba en contra del velo en las escuelas, el 17% estaba indiferente y el 6% de acuerdo (Killian,2003:p.571). Estos resultados, como enfatiza

Caitlin Killian (2003), también pudieron verse afectados por algún sentimiento anti-musulmán; mientras se han otorgado varias prerrogativas a grupos judíos y cristianos en virtud de su afiliación religiosa, no pudo negociarse el atuendo con los musulmanes (p.572). El vínculo que se establece entre musulmanes con fundamentalismo y terrorismo transnacional, ha alimentado algún recelo contra los seguidores del islam. No obstante, de la encuesta también se puede concluir que la laicidad aún está fuertemente arraigada entre los franceses.

El concepto de laicidad ha sido tradicionalmente asociado con el republicanismo francés, el proceso histórico que permitió deslindar política de religión puede retrotraerse hasta la reforma protestante del siglo XVI. La guerra de religiones y la subsecuente Paz de Westphalia en 1648 son hitos fundacionales de la secularización en occidente. Para efectos de este capítulo interesan en mayor medida los acontecimientos de la Revolución Francesa, es válido asumir que en el contexto nacional fueron el comienzo de la ruptura entre iglesia y Estado, a la postre consolidada con la famosa ley de 1905 (Ley de Separación entre Iglesia y Estado).

La segunda mitad del siglo XVIII en Francia se caracterizó por el declive constante de la autoridad religiosa, y la paulatina secularización de las gentes. “El clero regular (de 20 a 25.000 religiosos y, por término medio, unas 40.000 religiosas), tan floreciente en el siglo XVII, conoció, a finales del siglo XVIII, una decadencia moral profunda y un gran desorden” (Soboul,1994:p.32). En las últimas dos décadas de este siglo muchas órdenes religiosas estaban en franco debilitamiento, 458 casas religiosas fueron clausuradas por Luis XV y el reclutamiento de monjes descendió a un tercio después de 1770 (McPhee,2003:p.23). Adicionalmente, el pueblo raso deja de efectuar algunos de los servicios religiosos más recurrentes en el pasado: desde 1750 hasta finales del siglo XVIII se reduce casi a la mitad el número de interesados en ofrecer misas de salvación por las almas (Vovelle,1989:p.46-47). De forma análoga, los

nacimientos ilegítimos y las concepciones prenupciales muestran un crecimiento marcado desde 1760, de suerte que se evidencia un declive de la religiosidad para la época revolucionaria (Vovelle,1989:41-43).

Ya en 1789 la reforma de la iglesia era inminente: se eliminó el diezmo, se suprimió el clero regular, los bienes eclesiásticos se pusieron a disposición de la nación y el clero secular quedó organizado de acuerdo con la Constitución Civil del Clero (Soboul,1994:p.151). Aunque con la constitución el cristianismo en Francia adquiriría el semblante de una iglesia nacional que apoyaba al Estado, su posición era ante todo de subordinación frente a la autoridad civil. Será hasta el 21 de febrero de 1795 cuando se decretó una separación estricta entre Iglesia y Estado, esta medida sería revertida por Napoleón en 1801 al instaurar el concordato. Justamente el concordato sería el blanco de la Ley Francesa de Separación de la Iglesia y el Estado de 1905. En realidad la ley fue el resultado del avance del proceso de secularización durante La Tercera República, aunque no es necesario ahondar en el tema, destacan aspectos como la promoción de la educación secular en 1881. De hecho, desde 1880 la educación pasó de una instrucción moral y religiosa a una instrucción moral y cívica, el énfasis se colocó en enseñar a los buenos ciudadanos del futuro a ser patriotas y defensores leales de la República (Jennings,2000:p.578).

La Ley de 1905 ha sido hasta nuestros días un referente fundamental de lo que significa la relación entre política y religión desde la perspectiva republicana francesa. En palabras de Joppke (2007), esta ley sintetiza las dos tensiones principales de la laicidad francesa: por un lado, la libertad religiosa, por otro, el principio republicano que separa el Estado de la Iglesia (p.318). La laicidad se puede asumir como una característica destacada del republicanismo francés, al respecto Rousseau (2004) plantea:

Ahora bien, beneficia al Estado que todo ciudadano profese una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no preocupan al Estado ni a sus miembros sino en cuanto se relacionan con la moral y con los deberes que quien la profesa está obligado a cumplir con sus semejantes. Cada cual puede tener unas determinadas opiniones, sin que incumba al soberano conocerlas, ya que no es de su competencia la suerte de sus súbditos en la otra vida, con tal de que sean buenos ciudadanos en esta. (p.218-219)

Para Rousseau la religión debe ser entendida como un asunto relativo a la esfera privada de los individuos, el Estado sólo debería preocuparse cuando interviene en la forma como se relacionan estos sujetos con los demás, en otras palabras, mientras los ciudadanos respeten la libertad de los otros, el dogma que profesen es indiferente para el Estado. El soberano tampoco debe patrocinar ninguna religión específica, nuestro pensador subraya tanto el conflicto de jurisdicción entre ley divina y ley civil, como el carácter militante de aquellos Estados comprometidos con algún credo (Rousseau,2004:Cap.VIII). En resumen, la laicidad hija de la revolución francesa, y sintetizada por el filósofo ginebrino, puede ser entendida desde una doble perspectiva: primero, como separación entre Estado y religión, segundo, como delimitación de las creencias particulares a la esfera privada.

Hoy en día el concepto de laicidad ha perdido su significado primigenio. Democracia, libertad de conciencia, neutralidad del Estado, o pluralismo han sido términos asociados a la laicidad olvidando el carácter específico que tenía en tiempos revolucionarios. La esencia de la laicidad, de acuerdo con Maurice Barbier, es su carácter negativo o prohibitivo, excluye a la religión de la esfera pública del Estado y elimina el reconocimiento y financiación de los cultos (Barbier,2005:p.4). El derecho francés referido a las leyes de 1982 y 1986 (laicidad en la escuela), la ley de 1905 (Ley Francesa de Separación de la Iglesia y el Estado) y la constitución

de 1958, confirma el carácter negativo de la laicidad, relacionado con los planteamientos republicanos de Rousseau más que con las recientes definiciones de laicidad, por ejemplo de la comisión Stasi del 2003.

Según lo anterior, parece que las tensiones del multiculturalismo en Francia están asociadas a la forma como la pluralidad étnica actual del país, fruto de las migraciones, desafía el modelo de ciudadanía republicano forjado desde el siglo XVIII. “De acuerdo con la tradición francesa, uno es un ciudadano en la medida que trasciende la subcomunidad (Traducción propia)” (Safran,2003:p.439), así pues los aspectos étnicos y culturales particulares deben supeditarse a los ideales republicanos. Como asevera William Safran (2003), el pensamiento jacobino asume al Estado como el resultado y expresión de la voluntad general, de tal forma que la existencia de instituciones plurales y fuerzas sociales sólo produce fragmentación.

En la práctica, los principios republicanos no han sido adoptados de manera irrestricta en todo momento, de hecho se abrieron paso abundantes disposiciones contrarias a ellos durante el siglo XX: desde 1918 se mantuvo un régimen especial de subsidio a diferentes religiones en Alsacia y parte de Lorena, la Guyana Francesa reconoce a la Iglesia Católica como la única establecida, en 1951 y 1959 se aprobaron subsidios para escuelas parroquiales, en 1972 se aprobó una ley especial para criminalizar la promoción del odio etno-religioso (Safran,2003:p.443). Otro ejemplo sería el fomento de lenguas como el Bretón, el Vasco y el Catalán entre 1981 y 1986, con el objetivo de mejorar la relación de algunos grupos minoritarios con el Estado. Todas estas medidas indican que Francia ha sido más heterodoxo de lo que podría pensarse a la hora de seguir su tradición republicana. Más allá de las disposiciones jacobinas y los postulados de los grandes filósofos de la ilustración, los políticos han tenido que hacer ajustes de acuerdo con las presiones sociales del momento.

El asunto del velo

En este contexto de contradicciones debe entenderse el multiculturalismo en Francia, y en particular el “asunto del velo”, para el cual la ley prohibitiva del 2004 representa el hecho más destacado. Desde 1989 el decreto Jospin fue la directriz básica para enfrentar los problemas derivados del uso del velo por parte de algunas estudiantes de las escuelas. Instaba, ante todo, a un diálogo entre profesores, estudiantes y padres para exhortar a las jóvenes a abandonar el uso del velo en las escuelas. Por las ambigüedades del decreto Jospin, en 1994 el decreto Bayrou estableció la distinción entre signos religiosos discretos y símbolos religiosos ostensibles, con el objeto de clarificar en qué casos era legítimo proscribir su porte, sin embargo el Consejo de Estado continuó con su línea de acción liberal, entendiendo el uso del velo como símbolo de la tolerancia religiosa (Joppke,2007:p.318). Esta ambigüedad generó en la práctica la ausencia de una base legal para prohibir el velo en las escuelas desde 1989 hasta el 2004.

A mediados del 2003 fueron constituidas dos comisiones para estudiar el tema del velo, la presidencial, liderada por Bernard Stasi y la parlamentaria, presidida por Jean-Luis Debré. Las dos comisiones coincidieron en la necesidad de una ley que diera respaldo al principio republicano de laicidad, la votación parlamentaria de 494 diputados a favor, 36 en contra y 31 abstencionistas verifica la ausencia de desacuerdo en las comisiones (Joppke,2007:p.318). Hasta donde es posible inferir gracias a los reportes de Jean Baubérot, miembro de la comisión Stasi, el proceso de votación estuvo evidentemente parcializado tanto en los testimonios brindados por mujeres musulmanas, que generaron la sensación de una amenaza islámica, como por la falta de evidencia académica. El debate se desvió hacia los derechos de las mujeres, y el velo como herramienta del fundamentalismo para penetrar las escuelas públicas (Joppke,2007:p.324).

El uso del velo en las mujeres musulmanas no se puede interpretar de manera unívoca, más cuando las referencias presentes en el Corán o los Hadices no son completamente explícitas, incluso es difícil inferir de los textos sagrados si el velo debería ser usado sólo por las esposas de Mahoma o por todas las mujeres musulmanas (Killian,2003:p.570). El velo, además, es una prenda habitual en mujeres de diversas religiones, en el entorno islámico funciona como mecanismo para controlar el deseo sexual de los hombres y simboliza la modestia de la mujer. Parece ser que el velo también funciona como símbolo de estatus socioeconómico: las mujeres ricas pueden costear velos para cubrirse el cuerpo completamente, aquellas de bajos recursos solo se cubrirían la cabeza o a veces no podrían utilizarlo (Killian,2003:p.570). En síntesis, portar el velo parece ser un asunto más cultural que exclusivamente religioso; en el caso de algunas mujeres de Argelia y de otros países del Magreb se ha convertido también en un símbolo de identidad nacional y rechazo al colonialismo que, en su momento, forzó a las mujeres de estas regiones a abandonar el velo y asumir atuendos occidentales.

Caitlin Killian desarrolló un estudio sobre el tema, a partir de entrevistas a 45 mujeres magrebíes (de Argelia, Marruecos y Túnez) que residen en Francia. 41 mujeres hablaron sobre el porte del velo, de las cuales 16 afirmaron estar de acuerdo con el velo en las escuelas mientras 12 sostuvieron que debería ser prohibido. De las mujeres a favor, aquellas que tenían mayor nivel educativo defendieron el uso del velo como un derecho a la libre expresión de la religión y la cultura, mientras quienes tenían menores niveles no interpretaron el velo como un símbolo, por lo cual no veían cuál era el problema de su utilización (Killian,2003:p.575). Algunas de las entrevistadas que respaldaron la prohibición del velo señalaron el papel integrador de las escuelas, otras más radicales dijeron que los inmigrantes debían adaptarse a Francia o volver a su país de origen.

Varias mujeres expresaron que sentían un señalamiento específico contra los musulmanes, inexistente hacia otros grupos como los judíos o cristianos. Al respecto Besma dice (mujer de 34 años, Túnez):

Voy a repetir lo que muchos árabes dicen, hay escuelas en Francia, o universidades en Francia, en las cuales no hay exámenes los sábados porque es el sabbath judío (...) Los viernes se prepara comida baja en grasa, sin carne, porque los católicos no comen carne. Nosotros el viernes no comemos carne en la cafetería y nadie protesta (Traducción propia). (Killian,2003; p.578)

Besma señala que mientras por un lado se habla de laicidad en la educación, muchas instituciones en la práctica no actúan de esta forma y otorgan prerrogativas a determinados grupos en virtud de su afiliación religiosa. Otras entrevistadas expresaron su molestia al ver cómo se permitía el uso del kipá judío, del crucifijo cristiano, y hasta del turbante de los sijs, mientras se intentaba proscribir el velo para las mujeres musulmanas (Killian,2003;p.577). Estas situaciones generan un sentimiento de discriminación en las mujeres musulmanas, y las lleva incluso a concebir Francia como un país xenófobo y racista.

Algunas mujeres como Labiba (35 años, Argelia) reafirmaron este sentimiento al expresar lo siguiente: “yo no creo que (el Estado) debería interferir en la vida privada de la gente, teniendo en cuenta que estamos en un Estado secular. Francia no debería tomar posición hacia una religión en detrimento de otra (Traducción propia)” (Killian,2003;p.575). Es evidente, sobre la polémica del velo, que algunas mujeres musulmanas sienten un ataque específico contra ellas, de hecho observan la prohibición del velo como un asunto dirigido hacia los musulmanes, aunque bien podría haberse enfocado en otros grupos que también portan objetos religiosos ostensibles. Labiba interpreta el secularismo francés en un sentido estadounidense del término, es decir,

como la no intromisión del Estado en asuntos religiosos, mientras en Francia se entiende, por lo menos desde ciertos sectores, como la limitación de la religión a la esfera privada.

En el estudio etnográfico desarrollado por Trica Keaton (2005) también se evidencia este tipo de rechazo a la prohibición del velo en las escuelas, por parte de algunas mujeres musulmanas.

Habiba, una participante focal del estudio, aduce lo siguiente:

Personalmente creo que todo este debate se refiere a cómo ocultar nuestros problemas. Siempre ha habido niñas vistiendo velos en las escuelas. – ¿Cuáles problemas? – Fundamentalismo, exclusión. Pero esta ley no es necesaria (la ley prohibitiva del 2004). Incluso esas bandanas que todo el mundo usa ahora, no veo porque les preocupa tanto a ellos. Puede que se utilicen por moda o por cultura, pero no por religión. ¡Es una locura! Ellos no son criminales, solo tratan de ir a la escuela (Traducción propia). (Keaton,2005:p.418)

Keaton (2005) ve en el planteamiento de Habiba el racismo que perciben algunas musulmanas en la ley del 2004, pues esta tiene como blanco un grupo específico constituido como el “otro”, identificado por características visibles, los nombres y la religión (p.418). Sin duda el objetivo de la ley no era desatar estos sentimientos, de hecho no solo afecta a los musulmanes, sino también a católicos y judíos. El problema es que surgió justamente como reacción al porte del velo por parte de algunas niñas musulmanas, y este hecho es inocultable, generando tensiones entre los musulmanes y la cultura societaria francesa. La situación, no obstante, es mucho más compleja, y suponer un rechazo amplio de los musulmanes hacia la cultura francesa por el asunto del velo es algo insostenible.

En efecto, algunas entrevistadas respaldaron la prohibición del velo, señalando el papel integrador de la escuela y la necesidad de adaptación de los inmigrantes. Por ejemplo, Soraya

(mujer de 25 años, Marruecos) afirmó que los jóvenes van a la escuela primordialmente a estudiar, y en ese sentido los estudiantes no deben mostrar su afiliación religiosa. Por su parte, Amel (mujer de 26 años, Argelia) adujo que los estudiantes deben respetar las leyes, mientras asistan a una escuela secular no deben usar símbolos religiosos, si desean usarlos pueden hacerlo en sus casas (Killian,2003:p.581). Soraya y Amel ilustran cómo algunas musulmanas no solo están de acuerdo con la prohibición del velo, sino que esgrimen argumentos desde una perspectiva de laicidad francesa. Parece ser que el nivel de integración de los musulmanes en Francia varía según diversos y complejos factores, determinando la postura que asumen al abordar un tema como el del velo; quienes se oponen y respaldan la prohibición del velo no son franceses y musulmanes franceses respectivamente, sino que dentro de estos grupos existen visiones incluso contraintuitivas.

Para reafirmar el anterior punto vale observar lo que dice Souad:

Yo soy musulmana, y estoy en contra de eso, en contra de personas que visten así, que usan el velo; no puedo soportarlos, porque cuando quieres seguir la religión, como nosotros decimos, la religión está en el corazón. No se trata de portar el velo y después hacer cosas que están en contra de la religión. Soy musulmana, soy practicante, hago el ramadán, hago mis oraciones y ahí se termina todo. No vale la pena usar el velo, ni ir al colegio o al trabajo así. Esto no lo acepto (Traducción propia). (Killian,2007:p.313)

La postura de Souad es incluso hostil hacia el porte del velo, y refleja una crítica razonable sobre la forma de expresar la religiosidad. De hecho, se presume que la religión es un asunto antes que nada espiritual, del fuero interno de las personas, no se remite simplemente a determinado atuendo. Todo indica que dentro de los musulmanes franceses hay opiniones divididas en torno al uso del velo, incluso una encuesta realizada en el 2004 encuentra que el

42% de los musulmanes favorecían la prohibición, porcentaje que coincide casi exactamente con el estudio de Caitlin Killian (Killian,2007:p.312). Lo llamativo es que tanto las mujeres que favorecen el uso del velo como aquellas que están en contra utilizan argumentos comprensibles, razonables, y sin apelar a ningún tipo de fundacionalismo.

Según los resultados de Killian, las mujeres con mayores niveles educativos elaboraron argumentos propios de la retórica occidental bien sea para defender o atacar el velo en las escuelas. Quienes estaban a favor hablaron de la autonomía de las personas, de la libertad y los derechos individuales, de suerte que acudían a ideales occidentales más que magrebíes para defender sus prácticas. Las mujeres que estaban en contra, de igual manera, tocaron el tema de la laicidad y mostraron ser consecuentes con la opinión pública francesa, evidentemente hay una adaptación de estas personas a su nuevo entorno. Aquellas que compararon el velo con el kipá o el crucifijo cristiano, apuntaron indirectamente al tema de la universalidad y neutralidad de la ley, aspecto propio de una sociedad moderna. Muchas de estas mujeres continuaron sus estudios en Francia, y muestran cierta interiorización de la cultura cívica francesa, de manera que elaboran argumentos que pueden ser aceptados por los franceses aun si no están de acuerdo con ellos.

Las mujeres de mayor edad y de menores niveles educativos adoptaron argumentos mucho más sencillos, y no tocaron el tema de la laicidad. Su trasfondo cultural, vinculado especialmente con el Magreb más que con Francia, explica por qué no utilizan la retórica occidental ni tampoco comprenden este tipo de argumentos (Killian,2003:p.586). Cuando respaldaron el uso del velo, mostraron que realmente no entendían por qué los franceses veían un problema en esta práctica; cuando se mostraron en desacuerdo, se evidenció una comprensión diferente de lo que implicaría ser una mujer musulmana en Francia, y le restaron importancia al porte del velo.

Aun cuando suele suponerse que el porte del velo obedece a la presión de los esposos o padres hacia las mujeres de la familia, existen numerosos casos de mujeres que portan estas prendas contra el deseo de sus maridos (Parvez,2011:p.298). En el estudio etnográfico de Fareen Parvez (2011), una mujer narró su situación particular de la siguiente manera:

Mi esposo no quiere que use el velo. Me insulta y critica constantemente por querer usarlo. Algunos otros se burlan de mí también, y yo tengo un trabajo en la administración de la ciudad (Vénissieux) donde tengo que quitarme el velo sin ninguna otra opción. No sé qué hacer (Traducción propia). (p.298)

Esta mujer manifestó sentirse cada vez más deprimida al no poder conciliar su sentimiento religioso y la necesidad de actuar conforme a sus requerimientos, con su entorno familiar y laboral. Este tipo de casos complejizan la situación, pues no se trata como han supuesto ciertos sectores adversos al velo, de una presión por parte de grupos fundamentalistas y de esposos fanáticos, que obligan a las mujeres a utilizar este tipo de prendas. Más bien estamos en presencia de una práctica vinculada con la identidad y aun el sentido de la moda de las mujeres. Incluso la burka, siendo una prenda mucho más polémica que el velo, por cubrir integralmente a la mujer, parece ser utilizada por libre voluntad. En el caso particular de Paquiatán, algunas mujeres afirmaron utilizar la burka como protección contra algunos hombres abusivos, que incomodan a quienes utilizan jeans y camisetas (Zhou,2010:p.85). En concordancia con lo anterior, el estudio etnográfico de Wagner (2012) revela que la gran mayoría de las mujeres musulmanas entrevistadas se refieren al velo en términos de “comodidad, moda y modestia, con poca referencia a la religiosidad (Traducción propia)” (p.521).

Lo peor de las políticas anti-velo es que no coadyuvan con la integración de las mujeres musulmanas, sino todo lo contrario. Como relata Fátima en una entrevista, al ser interrogada sobre la decisión de dejar la escuela:

(...) Estaba cansada de quitarme y ponerme el velo cuando entraba o salía de la escuela, y empecé a sentirme muy incómoda. Ella (la madre) estaba desilusionada, pero entendió. Tú sabes, ha existido una crisis aquí durante los últimos cinco años (sobre el tema del velo). Yo solo abandoné, decidí evitar el contacto con el mundo escolar y los estudiantes. Pero ahora trabajo haciendo el aseo en una oficina y no tengo que quitarme el velo, puedo desenvolverme en el mundo laboral (Traducción propia). (Parvez,2011:p.302)

El caso de Fátima revela cómo al salir de la escuela esta mujer tiene que vincularse al mercado laboral, con el consecuente problema de no terminar su educación básica, relegando sus posibilidades de ascender académica y laboralmente. El colegio, más allá del componente académico que comporta, es tal vez el mejor escenario para que los inmigrantes conozcan la cultura societaria nacional y además interioricen valores ciudadanos. Cuando las mujeres musulmanas abandonan la escolaridad se perjudican en cuanto su inserción en la cultura francesa se dificulta, al tiempo que sus aspiraciones de superación académica y laboral se ven truncadas.

Mariama, una joven musulmana originaria de Malí, explica este tipo de expectativas:

Allí (Malí) es miserable, y cualquier chica entenderá las oportunidades que tiene al haber nacido en Francia si lo arruina. Su vida se desperdiciará en un instante. Y no te molestes en protestar; ellos (los padres) creerán que te lo merecías, ellos te regresarán allí, te tendrás que casar con alguien, tener bebés y esa será tu vida, y no tendrás ningún diploma. Es muy malo, no podrás regresar a la escuela (Traducción propia). (Keaton,2005:p.411)

Desde la perspectiva de muchas jóvenes musulmanas la escuela representa una esperanza para transformar sus realidades y alcanzar cierta movilidad social. Esta situación es apenas comprensible por la proliferación de los *banlieus* en los cuales la mayoría de población es inmigrante, y las condiciones de pobreza e inseguridad son evidentes. El estudio de Fareen Parvez (2011) documenta las dinámicas propias de un suburbio como Vénissieux, en el cual se presentan recurrentes enfrentamientos entre la población musulmana y la policía, al tiempo que los líderes de las principales mezquitas han sido arrestados. Si sumamos al asunto del velo el hecho de que los musulmanes se están ubicando en los renglones laborales más deprimidos de la

economía francesa, y habitan *banlieus* con prominentes dificultades socioeconómicas, tenemos una situación que augura conflictos aún mayores.

Críticas al uso del velo

Se han revisado hasta aquí dos cosas: el trasfondo histórico de Francia vinculado con la idea de laicidad como principio básico del Estado, y la posición que asumen algunas mujeres musulmanas con respecto al asunto del velo. Este apartado cerrará el presente capítulo detallando los argumentos esgrimidos por aquellos que se oponen al porte del velo desde una perspectiva no musulmana. Tanto la anterior como esta sección serán primordiales cuando en el siguiente capítulo se evalúen los diferentes argumentos a la luz del liberalismo político y sus postulados.

Una de las comisiones creadas para analizar el tema del velo en el 2003 fue la presidencial liderada por Bernard Stasi, para la cual Rémy Schwartz fungió como relator general. Al ser interrogado por la necesidad de legislar en materia de símbolos religiosos ostensibles, afirmó:

(...) El problema surgió con la revolución iraní, y el porte del velo en Francia se convirtió en una consecuencia de esa revolución. El porte del velo por jóvenes musulmanas transmite un mensaje religioso que a menudo es indisoluble de un mensaje político. Aun en un país diverso históricamente como Francia, los colegios deben mantenerse como un santuario neutral, para así poder educar a los estudiantes en un ambiente pacífico (Traducción propia). (Salton,2006:p.2)

Le posición de Schwartz pone el acento en dos puntos que se consideran preocupantes frente al velo. El primero tiene que ver con su carácter político, asociado con la revolución iraní y los planteamientos del ayatolá Jomeini, visto como estandarte de un islam radical. Cabe recordar que

el caso de Salman Rushdie coincide temporalmente con la expulsión de las niñas musulmanas de Créteil, por lo cual se entiende que algunos vinculen al ayatolá con el asunto del velo. El segundo punto, es la neutralidad que deben tener los colegios en materia religiosa. Esta “laicidad combativa” o “laicidad republicana” (Baubérot,2009:p.190) plantea que los símbolos religiosos deben prohibirse en lugares públicos, pues no hay que efectuar ningún tipo de proselitismo religioso en estos escenarios. Según se ha explicado anteriormente esta interpretación de la laicidad deviene de la conformación nacional francesa, tan diferente, por ejemplo, a la tendencia norteamericana de permitir los símbolos religiosos en público como muestra de la neutralidad del Estado.

Entonces, ¿cómo es posible que tanto la prohibición como la admisión de símbolos religiosos representen al mismo tiempo la neutralidad del Estado? Esta situación es posible como quiera que los franceses asuman los símbolos religiosos ostensibles siempre como una promoción de la religión en la esfera pública, por lo cual deben ser prohibidos para mantener la neutralidad. En palabras de Jacques Chirac, “la laicidad constituye la neutralidad del espacio público que permite la armoniosa coexistencia de varias religiones (Traducción propia)” (Salton,2005:p.3). Desde otra perspectiva, que algunos denominarían “laicidad abierta” (Baubérot,2009:p.190), permitir los símbolos religiosos es justamente la expresión de la neutralidad del Estado, entendiendo que la prohibición actúa en contra de las libertades individuales, al tiempo que inclina la balanza en favor de alguna religión en detrimento de otra. Joppke (2007) entiende la situación francesa como el triunfo de la neutralidad republicana sobre la liberal (p.317), sin embargo de acuerdo con el Rawlsianismo metodológico no conviene profundizar en disertaciones teóricas de esta naturaleza, pues lo importante es cómo los actores defienden sus propuestas normativas.

El carácter político del velo atribuido por Schwartz es algo cierto, pero sin duda sobrevalorado. Si bien para algunas mujeres magrebíes puede ser un símbolo de rechazo hacia el colonialismo francés, por una situación simplemente generacional las niñas de los liceos no encontrarán sentido en portar el velo por este tipo de razones. De hecho, al revisar los testimonios de mujeres musulmanas se encuentra casi ninguna evidencia sobre la politización del velo y aún menos se observa algún sentimiento anti-francés. Además, tampoco existe evidencia de que estas mujeres estén promoviendo algún tipo de fundamentalismo o hagan labores de conversión religiosa. El fundamentalismo, en realidad, representa una grave amenaza para ellas mismas, pues atenta contra algunos de sus derechos fundamentales al tiempo que las subordina ante los hombres (Okin,1999).

Un segundo argumento de Schwartz frente al velo sugiere que el porte de esta prenda constituye un retroceso de la igualdad entre hombres y mujeres con la que está comprometida el país:

Él (velo) choca con una evolución ideológica de la sociedad francesa, porque la igualdad entre hombres y mujeres ha tenido, legalmente hablando, considerable progreso en recientes años. (...) El velo se supone que protege a la mujer de la mirada del hombre, es la mujer quien es vista como una perturbación y quién debe cubrirse, no al contrario. De acuerdo con asociaciones protectoras de los derechos de la mujer, el velo es percibido como un objeto que amenaza los resultados obtenidos respecto a la condición de la mujer (Traducción propia). (Salton,2006:p.5)

Esta interpretación no tiene sustento sólido en la realidad francesa. En primer lugar, de las mujeres que se ha podido recopilar testimonio no se ha encontrado que el velo se utilice para evitar la mirada de los hombres. Contrario al caso de Paquistán, donde las mujeres claramente utilizan la burka para evitar malas intenciones o actitudes abusivas por parte de los hombres, en Francia las mujeres no encuentran en el velo este tipo de funcionalidad. En segundo lugar, podría

pensarse que muchas jóvenes son forzadas a utilizar el velo por sus padres, o incluso por sus esposos, lo cual tampoco coincide con la realidad, por lo menos hasta donde se ha documentado en este trabajo. Por supuesto han de existir excepciones, sin embargo nos interesan aquí las tendencias generales, y estas se inclinan por, justamente, contradecir la visión de Schwartz: el velo es una cuestión más de identidad y moda, que de política o fundamentalismo religioso.

La visión de Rémy Schwartz guarda una prevención exagerada frente al velo como generador de conflictos. A menudo alude a la proliferación de conflictos en las escuelas por el velo, de suerte que la ley prohibitiva del 2004 sería la solución para esta situación, cuando en realidad los estudios comprueban que los incidentes por el velo eran muy pocos como para justificar una legislación al respecto. También insiste en la necesidad de prohibir los símbolos religiosos para evitar conflictos y tensiones, se supone, desde esta perspectiva, que las personas tienen que ocultar sus identidades religiosas para no chocar entre sí. Este abordaje inhibe el dialogo sobre las prácticas, el conocimiento intercultural y, en resumen, no promueve la tolerancia en las escuelas. Para evitar conflictos sería más útil la recomendación de Malory Nye (2007):

Debe haber compromiso entre los grupos y los individuos, a través de las culturas, religiones y valores que los separan, y este compromiso debe estar basado en el conocimiento de cada uno, en la tolerancia y en el respeto mutuo de las diferencias, junto con el reconocimiento de cierto terreno común al que todos pertenecen (Traducción propia). (p.114)

Lo que se observa no solo desde los argumentos de Schwartz, sino desde el propio informe de la comisión Stasi, es que no existe un conocimiento profundo de las dinámicas vinculadas con el uso del velo. Analizar la tarea de la comisión Stasi no es sencillo, hay que reconocer la probidad de sus integrantes y el esfuerzo por acercarse a actores de toda índole, desde académicos y políticos, hasta jóvenes de colegios, profesores y organizaciones como *Ni Putes Ni Soumises*. Lo

anterior, empero, no tiene que garantizar un resultado satisfactorio, nada más observar el respaldo unánime que le brindara la comisión Stasi a la ley prohibitiva del 2004.

El informe de la comisión Stasi (2003) resume el asunto del velo de la siguiente manera:

- Para las personas que lo usan el velo puede tener diferentes significados, puede ser una elección personal o, al contrario, ser una obligación, particularmente intolerable para las más jóvenes. El velo es un fenómeno reciente. Éste se afirmó en el mundo musulmán a partir de la década de 1970 con la emergencia de movimientos político religiosos radicales, pero empieza a manifestarse en Francia hasta finales de los años 80s.
- Para aquellos que no lo usan, el significado del velo islámico estigmatiza a la jovencita púber o a la mujer joven como única responsable del deseo del hombre, visión que contraviene en lo fundamental el principio de igualdad entre hombres y mujeres.
- Para el conjunto de la comunidad escolar, el uso del velo se ha convertido a menudo en una fuente de conflictos, divisiones e incluso sufrimientos. El carácter visible de un signo religioso es visto por muchos como algo contrario a la misión de la escuela que debe ser un espacio de neutralidad, y un lugar para despertar la conciencia crítica. Es también un ataque contra, los principios y valores que debe enseñar la escuela, específicamente la igualdad entre hombres y mujeres. (p24)

Es obvio el carácter negativo que se le atribuye al velo para cada uno de los grupos. Se dan por sentadas algunas afirmaciones que resultan problemáticas, como el vínculo del velo con el fundamentalismo islámico, o el hecho de que las mujeres sean obligadas a portar el velo. También se alude a presiones de grupos integristas que supuestamente tratan de desestabilizar la república, al respecto se plantea:

Los grupos extremistas político-religiosos explotan este malestar social real para movilizar militantes. Desarrollan una estrategia de agresión contra los individuos a fin de que se sometan a las normas comunitarias que preconizan, y alteran la convivencia en los municipios olvidados sometiendo a las poblaciones más frágiles a una tensión permanente. Un ejemplo de esto son las presiones que ejercen sobre las niñas o mujeres jóvenes para que usen un vestuario dado y respeten los preceptos religiosos tal como son interpretados por estos grupos con amenaza de ser expulsadas de la vida social. (Stasi,2003:p19)

En esos términos resulta sumamente preocupante la situación, pues se trataría de sujetos que aprovechan la pobreza y abandono de los *banlieus* para manipular a sus habitantes e imponer prácticas que contravienen la autodeterminación de las mujeres. Esta realidad es muy compleja y puede que esté sucediendo aunque de seguro no de forma tan estructurada como suponen algunos. Por ejemplo, ha habido casos de jóvenes africanas a quienes se les ha practicado la ablación del clítoris, práctica prohibida en Francia, y se ha llegado a castigar con prisión a los responsables. Esto se ha revelado por las denuncias de las propias afectadas, quienes ejercen sus derechos a partir de los mecanismos que el gobierno ofrece (Keaton,2005:p.411). El caso del velo, no obstante, es diferente ya que muchas jóvenes manifiestan su comodidad al usarlo al tiempo que no se encuentra mucha evidencia de que sean obligadas. No se puede olvidar que las mujeres musulmanas son conscientes de la ventaja que les representa estar en Francia, al gozar de una autonomía y posibilidades de crecimiento académico y laboral, por lo cual saben bien que pueden recurrir a la justicia si se ven amenazadas de alguna manera.

Frente a muchas apreciaciones del reporte Stasi, el respaldo a la ley prohibitiva del velo resulta contradictorio. Por ejemplo, se reconoce que “el laicismo no tendrá sentido ni legitimidad a menos que la igualdad de oportunidades esté asegurada en todo el territorio, se reconozcan las diversas historias que conforman la comunidad nacional y se respeten las múltiples identidades en ella presentes” (Stasi,2003:p23). Así y todo se respalda la prohibición del velo que, como se ha observado, constituye un ataque contra la identidad de las mujeres que lo utilizan. La comisión destaca también el riesgo de encerrar a la población solo en su referencia religiosa, por lo cual afirma la necesidad de conformar asociaciones culturales que promuevan el laicismo (Stasi,2003:p23), sin embargo cuando se aborda el velo lo primero que se destaca es su carácter político-religioso.

En el apartado denominado *Respetar la diversidad* se reafirma la necesidad de “combatir la ignorancia y los prejuicios sobre los diferentes componentes de la historia francesa y sobre el hecho migratorio” (Stasi,2003:p24), aunque las apreciaciones sobre el vínculo entre fundamentalismo islámico y el uso del velo, o el supuesto sexismo inherente a esta práctica, resultan cercanas a los prejuicios por falta de evidencia. Llama la atención la confusión de la comisión Stasi al hablar de laicidad e islam: “La cultura musulmana puede encontrar dentro de su propia historia los recursos que le permitan adaptarse a un marco laico, al igual que el laicismo puede permitir el pleno desarrollo intelectual del pensamiento islámico, libre de las limitaciones del poder” (Stasi,2003:p24). Una cosa es que un Estado Islámico, entendido como aquel para el cual la política está fuertemente vinculada con los preceptos coránicos y demás disposiciones religiosas, no pueda ser laico por definición, y otra es que los inmigrantes o minorías musulmanas en Francia pretendan una transformación hacia este tipo de entidad política.

Esta situación despierta temor entre políticos e intelectuales franceses, y se supondría que los grupos radicales a los que aluden (aunque no se dice quiénes son ni donde operan exactamente) actúan en esta dirección. Sin embargo, no hay muchas evidencias de esto, ni siquiera en el trabajo etnográfico realizado por Fareen Parvez (2011) con comunidades salafistas que se supondrían inclinadas al fundamentalismo. Lo que se observa no es un activismo político por parte de las mujeres que usan velo o burka, sino una acción antipolítica como revaloración de la esfera privada (Parvez,2011:p.287). Esta antipolítica se define por tres componentes: “una reconfiguración de la esfera privada en contra de la intrusión del Estado, un retraimiento dentro de una comunidad moral, y un énfasis en las condiciones espirituales y el logro de la serenidad (Traducción propia)” (Parvez,2011:p.287).

Los resultados del estudio de Parvez se vinculan con el crecimiento del comunitarismo y la exclusión social que tanto preocupa a la comisión Stasi, respecto a los musulmanes en Francia. Estas dinámicas, especialmente agudas en los *banlieus*, generan un recogimiento de los musulmanes dentro de su entorno más inmediato, con la respectiva desconfianza hacia las instituciones del Estado, sobre todo hacia la policía que les resulta bastante hostil. Algunas mujeres creen que la policía ha estado vinculada con desapariciones y asesinatos de magrebíes en Minguettes (Parvez,2011:p.296). Aunque corroborar la veracidad de estas afirmaciones no es una labor que interese en este trabajo, lo cierto es que estas tensiones no generan un ambiente propicio para el diálogo y el entendimiento mutuo.

En un apartado del informe de la comisión Stasi se habla sobre el laicismo en las universidades en contraste con las escuelas. Allí señala que la diferencia es que en la universidad estudian personas mayores de edad, y en ese sentido debe estar abierta al mundo, permitiendo que los estudiantes puedan expresar sus convicciones religiosas, políticas o filosóficas (Stasi,2003:p25). Las escuelas, por el contrario, “deben favorecer la toma de distancia del mundo real para permitir el aprendizaje” (Stasi,2003:p25). Esta perspectiva se acompasa con un temor permanente hacia los conflictos derivados por las diferencias en el ambiente escolar; se asume que si los estudiantes exponen sus identidades personales se generarán tensiones y conflictos, por ende debe privilegiarse un ambiente de uniformidad. Se podría suponer razonablemente todo lo contrario a lo que plantea la comisión Stasi, pues probablemente el exponer a los jóvenes a un ambiente diverso desde temprana edad, les permita asumir una actitud tolerante frente al “otro” en el futuro.

Se presenta una afirmación muy fuerte en el informe que debe ser analizada: “el ambiente ha cambiado en unos cuantos años, y las tensiones y enfrentamientos en los establecimientos

escolares alrededor de cuestiones religiosas se han convertido en algo tan frecuente que ya no se puede asegurar el normal desarrollo de las clases” (Stasi,2003:p24). Sobra decir que no se presenta ningún dato para respaldar esto, y por el contrario las estadísticas sí desmienten esta apreciación. En 1994 se presentaron 1123 incidentes de niñas con velo en los colegios y para septiembre de 2003 se contaban 1256 casos, es decir, un incremento de 133 casos en casi una década, lo cual es insignificante en una población de 9 millones de estudiantes (Joppke,2007:p.324). De ahí que el informe de la comisión Debré considere una estupidez afirmar que la república está en peligro por el asunto del velo. A la luz de estas cifras cabe preguntarse, ¿en realidad era necesario legislar para prohibir el velo y otros símbolos religiosos ostensibles?

Los argumentos explicados reúnen en términos generales las posiciones asumidas regularmente por los detractores del velo. Aunque hay problemas con la evidencia suministrada en general son comprensibles y razonables, al igual que los planteamientos de las mujeres musulmanas. Resta en el último capítulo analizar estos razonamientos a la luz del liberalismo político, con el objetivo de analizar las posibilidades de consenso.

Capítulo 3: Liberalismo político y Multiculturalismo en Francia

La presente investigación ha explicado hasta ahora, en su primer capítulo, las características y contenido del liberalismo político, para entender cómo podría arrojar luces sobre las posibilidades de consenso en un escenario multicultural. En el segundo capítulo se abordó Francia como un caso en el cual se pueden ejemplificar algunas tensiones del multiculturalismo, junto con la posición particular que asumen los actores involucrados. Recordemos que el Rawlsianismo metodológico se concentra en los argumentos que ofrecen los actores, por lo cual se ha enfatizado, por un lado, en los testimonios de mujeres musulmanas respecto al asunto del velo y temas conexos y, por otro, en las posiciones de aquellos académicos y políticos encargados de analizar el asunto del velo en vísperas de la ley prohibitiva del 2004.

El pequeño apartado del segundo capítulo que ilustra la historia francesa en relación con el surgimiento de la laicidad, tiene como objetivo delinear el trasfondo de los argumentos que proscriben el velo apegándose a esta noción. Aquí se supone importante conocer fenómenos históricos y sociales que generan apego a determinados principios y valores, aunque se asume que esto no será óbice para reinterpretarlos en el futuro y adecuarlos a nuevas circunstancias. En el mismo sentido, no se ha procedido a realizar un análisis profundo sobre la historia, por ejemplo, del velo, o las referencias coránicas que puedan hablar de él, se privilegian las apreciaciones de las involucradas en el tema, su visión personal y sus argumentos.

De alguna manera esta forma de hacer Ciencia Política, entiéndase desde la filosofía política propiamente rawlsiana, constituye una apuesta por encontrar las mejores opciones normativas, y en ese sentido las discusiones relativas a la modernidad o la globalización que pudiesen ser

centrales para algunos académicos, aquí prácticamente no tienen lugar. Se supone que los actores discuten diferentes opciones normativas, verbigracia la ley del velo, aplicando un análisis de costo beneficio, pero también teniendo en cuenta las consecuencias de sus planteamientos para los demás. Acercarse a estas concepciones permite vislumbrar que muchos fenómenos estructurales relevantes para el científico social apenas tienen lugar en la vida cotidiana de las personas, y muchas veces sus formas discursivas ni siquiera apelan a las ideas que supone el investigador.

Este capítulo pretende ser más ágil que los otros dos, el presente trabajo en ningún momento ha tenido pretensiones de erudición y se ha tratado de escribir de manera clara. Las referencias textuales, tan usuales en los otros capítulos, serán infrecuentes ahora, pues la información relevante para el análisis ya fue suministrada y el objetivo inmediato es vincular el liberalismo político con el multiculturalismo en Francia.

Una concepción política de la justicia en Francia

Antes que nada es pertinente recordar que el consenso traslapado del que habla Rawls se focaliza en una concepción política de la justicia, la cual será aceptada por los miembros de la sociedad sin la necesidad de renunciar a su doctrina comprensiva particular. La concepción política de la justicia ha sido definida como una noción de justicia, libremente aceptada por los ciudadanos, que expresa los principios adecuados para regular la estructura básica de la sociedad independiente de las doctrinas comprensivas particulares (Rawls,1995:p.36-39). Se pueden

encontrar vestigios de una concepción política de la justicia, de acuerdo con los valores que consideran relevantes los ciudadanos a la hora de discutir asuntos públicos.

Rawls (1995) considera valores de la justicia política los siguientes:

“(…) libertad política y civil igual para todos; la igualdad de oportunidades; los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, y podemos añadir los valores del bien común en tanto que condiciones necesarias para todos estos valores” (p.214).

En este caso, existe un principio que ha sido invocado tanto por mujeres musulmanas como por aquellos adversos al porte del velo: la universalidad de la ley. Algunas jovencitas manifestaron que mientras otros grupos religiosos obtuvieron prerrogativas bien sea por el atuendo o por cuestiones alimenticias, para los musulmanes no fue posible negociar el porte del velo. Aquí se señala claramente el principio de universalidad de la ley, o por lo menos igualdad en el trato por parte de las autoridades públicas. Cuando no se respeta, las personas tienen un sentimiento de discriminación, como sucede efectivamente con el asunto del velo y como, además, reconoce el mismo informe de la comisión Stasi.

Es ilustrativo al respecto que las mujeres musulmanas no solo han interiorizado este principio básico, sino que lo invocan para situarse en una posición aceptable por un auditorio como el de los franceses adversos al velo. La disputa en este punto se presenta con la acusación de las musulmanas que invocan las prerrogativas otorgadas a otros grupos para señalar que, en aras de la justicia, también se les deberían otorgar a ellas. De no otorgárseles se trataría de un trato diferenciado injustificado, es decir, un quebrantamiento del principio de universalidad de la ley.

Para los detractores del velo la argumentación no se basa en desvirtuar el principio de universalidad de la ley, sino en resaltar que se está actuando siempre conforme a él.

Recurrentemente se alude al hecho de que la ley prohibitiva de 2004 estigmatiza a las mujeres musulmanas, y normalmente los defensores aducen que esta ley afecta a otras religiones también, como judíos, católicos y sijs, lo cual es cierto. De hecho, no hubiera tenido ninguna clase de coherencia con el principio de laicidad defendido por la comisión Stasi que la ley no afectara a los estudiantes de otras religiones portadores de símbolos ostensibles. Como ya se mencionó, el problema es que surgió por el asunto del velo y la polémica siempre se concentró en el caso de los musulmanes, de suerte que el carácter discriminatorio de la ley del 2004 va a permanecer siempre en la conciencia de algunos.

Se puede decir que la universalidad de la ley es un principio constitutivo de lo que se denominaría una concepción política de la justicia francesa. Se deduce esto porque los implicados en el debate, a favor o en contra, reafirman este principio como criterio de validez de sus argumentos. O bien se denuncia alguna situación por no respetarse el trato igual para todos, o bien se respalda un curso de acción por ser congruente con el principio de universalidad.

Junto con el principio de universalidad, también podría pensarse que la laicidad debería ser un principio de la concepción política de la justicia en Francia, por sus procesos históricos, por su vigencia en las personas del común y por su relevancia constitucional. Este principio, no obstante, está sujeto a diversas interpretaciones, como se ha mostrado, y cada cual puede apelar a él bien sea para defender el porte del velo o para atacarlo. Algunos como Rémy Schwartz, y en general la comisión Stasi, creen que la laicidad está bajo ataque. Ven un repliegue comunitario preocupante, sobre todo en los *banlieus*, donde los grupos fundamentalistas imponen su voluntad y coaccionan a las demás personas. Esta situación es compleja, pues se solapan factores económicos, sociales, religiosos y políticos, sin embargo como se ha evidenciado a través de estudios como los de Keaton (2005) y Parvez (2011), los factores económicos y la

discriminación que sienten las mujeres, por disposiciones como la ley del velo, las lleva a resguardarse en el seno de su comunidad.

Si hablamos de “laicidad republicana”, entendida como aquella que no solo separa la religión del Estado, sino que clama por la eliminación de los símbolos religiosos en los espacios públicos, se encuentra que no todos en Francia la respaldan. Algunas mujeres musulmanas entienden la laicidad en un sentido más estadounidense, como permitir la libertad de expresión para mantener la neutralidad. A pesar de esto se entiende en este trabajo que hay un respaldo muy amplio de la laicidad como principio básico en Francia por lo menos en el siguiente sentido: las actuaciones del Estado no deben fundamentarse en ningún tipo de creencia religiosa. Se afirma esto porque no se ha encontrado indicio de que un grupo significativo de personas, bien sean musulmanes o franceses no musulmanes, sugiera lo contrario. No se ha aportado evidencia de los grupos fundamentalistas que tanto preocupan a algunos, y ni siquiera en las mezquitas salafistas que estudió Parvez (2011) se encuentran indicios de esto.

Hasta donde se ha podido estudiar, no se encuentran pretensiones de convertir a Francia en un Estado islámico, ni tampoco se observan acciones expansivas o gran proselitismo por parte de los musulmanes con el objeto de ganar adeptos. Me atrevería a decir que la laicidad se encuentra dentro de la concepción política que estamos perfilando, si la entendemos desde un sentido amplio. Los significados que se le otorgan a este concepto ilustran la tensa relación que existe entre las doctrinas comprensivas y los principios constitutivos de la concepción política de la justicia. Es apenas lógico que un ciudadano perteneciente a la cultura societaria francesa pueda suscribir con mayor naturalidad el principio de laicidad que un musulmán. Como diría Rawls, “cada punto de vista comprensivo está relacionado con la concepción política de manera diferente” (Rawls,1995:p.29). Así pues, los musulmanes interpretarán la laicidad de una forma

distinta a la de algunos franceses no musulmanes, no obstante, por entenderse todos como miembros de una sociedad diversa, acordarán que la laicidad será necesaria por lo menos en los asuntos puramente gubernativos.

Pese al respaldo de la mayoría de ciudadanos a los principios de universalidad de la ley y laicidad, aun hay que evidenciar si estos principios son adecuados para considerarse parte de una concepción política de la justicia. El respaldo ciudadano a estas ideas no constituye por sí solo un criterio para considerarlos aceptables razonablemente. Recordemos que determinadas pautas, aunque puedan tener el respaldo de los miembros de la comunidad, no podrán aprobar los requerimientos de una concepción política de la justicia como se concibe aquí.

Se supondrá como ejemplo una ley que plantea la lapidación de mujeres adúlteras, en una comunidad aislada de influencias externas donde todos los miembros respaldan esta norma. Es posible afirmar que por creencias propias de su cultura, su cosmología y religión, las mujeres aceptan este tipo de pauta, aunque no aplique para los hombres de su comunidad. Un relativista diría que no hay problema alguno, pues la comunidad se organiza internamente de acuerdo con sus creencias y valores, así que nadie debería entrometerse, menos cuando los involucrados aceptan libremente las disposiciones que los cobijan. Un principio de tal naturaleza, aun cuando sea aceptado por las mujeres de la comunidad, no es razonable en tanto no se ajusta a las condiciones hipotéticas en las cuales se construye la concepción política de la justicia.

En efecto, las partes representativas, caracterizadas por el velo de la ignorancia, no podrían acordar una norma semejante, ya que no castigaría con la misma severidad a todos, violando el principio de universalidad de la ley. En ese punto las partes se darían cuenta que, al no saber qué posición ocuparán en la sociedad una vez acordados los principios básicos de justicia, aceptar la

lapidación como castigo supondrá una flagrante desventaja para las mujeres. De lo anterior se deduce que esta pauta es insostenible moralmente, aun cuando se adscriban a ella todos los miembros de la comunidad. Seguramente en la práctica los hombres de la comunidad no aceptarán aplicar la lapidación para cualquier individuo al margen de su género, pues para ellos supondría una situación desfavorable.

Volviendo a los principios de universalidad de la ley y laicidad se encuentra que cumplen a cabalidad con el proceso constitutivo de la concepción política de la justicia. Las partes representativas aceptarían con naturalidad estos principios, al constituir una igual carga para todos, encarnando el ideal de imparcialidad. Sin embargo, una crítica recurrente al modelo de laicidad republicana es que restringe las libertades individuales, y en ese sentido es deseable un modelo de laicidad abierta que permita expresar las convicciones religiosas dentro de los límites del respeto y la moderación. Componentes de la identidad personal, como determinado vestuario, deberían tolerarse mientras no representen una amenaza contra la convivencia pacífica. Si bien se identifican algunos valores propios de una concepción política de la justicia francesa, existen profundas diferencias en su interpretación y cómo deberían ser llevados a la práctica. En otras palabras, la cuestión no es si Francia y sus instituciones deberían fundamentarse sobre el principio del laicismo, más bien se trata de cómo debería entenderse y cuales políticas y leyes serían más pertinentes para materializarlo.

Consenso traslapado y doctrinas comprensivas razonables

Las doctrinas comprensivas razonables se han definido como una perspectiva asumida por las personas sobre el mundo, capaz tanto de abarcar los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales, como de organizar y caracterizar valores reconocidos para que expresen una concepción inteligible del mundo (Rawls,1995:p.75). El consenso traslapado no exige a los individuos el abandono de la doctrina personal, pues las estipulaciones de la concepción política de la justicia se concentran en el dominio de lo político. En todas las otras esferas los individuos seguirán actuando conforme sus inclinaciones. Por ejemplo, afirmar la laicidad como valor subyacente a una concepción de la justicia liberal, no supondría que en los hogares tuviera que limitarse el ejercicio de la religión.

En el caso de Francia podríamos identificar, para efectos analíticos, dos grupos principales, franceses y musulmanes franceses, identificados con doctrinas comprensivas que, por supuesto, no son monolíticas internamente. Estas doctrinas comprensivas se caracterizan por aceptar algunos valores propios de una concepción de la justicia liberal, como lo son la universalidad de la ley y el laicismo, aunque también se diferencian en aspectos importantes: la observancia religiosa, la relevancia que le otorgan a la libertad y la igualdad, el rol que se le atribuye a la mujer etc. Tales doctrinas se consideran razonables, por las siguientes razones: a) aceptan que las creencias de otras doctrinas comprensivas pueden ser verdaderas; b) no están interesadas en utilizar mecanismos del Estado para prohibir otras doctrinas comprensivas; c) suscriben cierta forma de libertad de conciencia y asumen un tipo general de tolerancia. (Rawls,1995:p.76-77)

Lo anterior representa un punto a favor del consenso, porque las partes relevantes involucradas en el debate multicultural aceptan su mutua existencia y reconocen la coherencia de los argumentos de la contraparte, aun cuando no los suscriban. En ningún testimonio revisado durante la investigación se han encontrado afirmaciones como “el islam es la religión verdadera”, o “debería permitirse el uso del velo porque es mandato religioso”. Tampoco los franceses han hablado nunca de prohibir el islam, o de proscribir el uso del velo porque no hace parte de su cultura.

El Rawlsianismo metodológico asume como característica de la justificación el rechazo al fundacionalismo, es decir, asumir como base argumentativa verdades últimas o primeros principios, tal como se señaló en la introducción. Según los argumentos revisados en el capítulo anterior, este tipo de fundacionalismo no está presente en la discusión relativa al velo, seguramente por la interiorización de las musulmanas de cierta cultura política francesa. Hay que recordar la importante integración que ha tenido la población musulmana en Francia, lo cual se evidencia incluso en la forma de estructurar sus demandas. No apelar a razones últimas es un requisito del diálogo razonado que permite aproximarse al consenso, pues allí donde Dios o las sagradas escrituras justifican un argumento, se trunca el intercambio de razones. Sobra decir que no apelar al fundacionalismo muestra la capacidad de los individuos de desprenderse de su doctrina comprensiva a la hora de discutir asuntos políticos.

La defensa que hacen de la laicidad republicana algunos sectores parece que se articula desde factores propios de su doctrina comprensiva. Por supuesto ellos no lo ven así, sus argumentos se basan en el bienestar de todos los ciudadanos, tanto de las jóvenes musulmanas que portan el velo por obligación, como de los maestros que tienen que lidiar con un número cada vez mayor de conflictos religiosos dentro de las escuelas. Sin embargo, no hay pruebas suficientes de lo

anterior, sobre todo porque los incidentes del velo son muy pocos como para efectuar un despliegue mediático semejante y una legislación prohibitiva como la del 2004. La insistencia en erradicar los símbolos religiosos de la escuela parece sospechosa, más cuando otros países como Estados Unidos mantienen una política de laicidad abierta que les resulta funcional.

Apelar a la laicidad como valor propio de la historia francesa tampoco debe conferirle un estatus incontrovertible a este principio, pues en otras épocas se han defendido principios que hoy nos resultan atroces, como el derecho a esclavizar población negra, y en determinado momento tuvieron que ser abandonados. Lo que se pretende resaltar es que el carácter histórico no debe ser asumido como un valor en sí mismo de la laicidad, las ideas del pasado tienen que cambiar y actualizarse conforme cambian las sociedades, y esta laicidad republicana podría abrirle paso a un modelo que no necesite prohibir el velo para mantener la distancia entre política y religión.

La inconsistencia de la ley prohibitiva del 2004 sugiere que muchos de sus defensores, como la comisión Stasi, aportaron un sustento basado en su visión personal del mundo sin hacer el esfuerzo por abstraerse incluso de sus prejuicios. Vincular el asunto del velo en el 2003 con los planteamientos del ayatolá Jomeini en 1979 lo único que hace es enturbiar el debate, porque no hay mucha evidencia de que las jovencitas porten esta prenda por este tipo de motivos políticos. De hecho, una de las pocas musulmanas que le atribuye abiertamente un sentido político al velo, utiliza uno con los colores de la bandera francesa, para resaltar su doble identidad, y de paso protestar contra “la prohibición del velo en las escuelas, el poder militar y la falta de empleo (Traducción propia)” (Croucher,2008:p.199-200). Las musulmanas francesas no muestran deseos de abandonar su identidad francesa para refugiarse en un islam radical, más bien intentan compatibilizar la dualidad que viven día a día.

Al analizar el informe Stasi, en particular el apartado *Un laicismo que una a los ciudadanos*, se encuentra que la interpretación del laicismo en la escuela, que a la postre sustenta la ley del velo, no es congruente con las propuestas para universidades, hospitales, centros carcelarios y empresas (Stasi,2003:p.23-26). En todas las instituciones anteriormente citadas se aboga por el respeto de la religiosidad de los individuos, e incluso se propone crear medidas para garantizar lugares y condiciones de culto, sin embargo en las escuelas el razonamiento es totalmente contrario.

Según las razones expuestas por unos y otros actores se encuentra que, para el caso francés, las doctrinas comprensivas no solo son razonables, sino que los individuos hacen un esfuerzo deliberado por abandonar el fundacionalismo y argumentar al margen de su visión particular del mundo. En el caso de las musulmanas puede deberse a su integración, relativamente avanzada en la sociedad francesa, seguramente fruto de los procesos de escolarización. Los detractores del velo también esgrimen argumentos propios de la concepción política de la justicia, por ejemplo al manifestar que las jóvenes musulmanas no deben ser obligadas a usar el velo, pues esto limita su autodeterminación. Sin embargo, se evidencian contradicciones al analizar algunos planteamientos adversos al velo, por lo cual habría que decir junto con Rawls (1995) que “no negamos, por supuesto, que los prejuicios y las predilecciones, los intereses personales y de grupo, la ceguera y la obstinación desempeñen su muy conocido papel en la vida política”. (p.74)

Argumentos razonables y directivas de indagación

¿Cómo saber que existe o que se avanza hacia un consenso traslapado? Primero, el consenso traslapado es un punto en el que convergen los ciudadanos comprometidos en la cooperación social, para suscribir una concepción política de la justicia; segundo, se adscriben a una doctrina comprensiva razonable (no irrazonable), de la cual deben ser capaces de abstraerse para procurar el consenso; tercero, en los foros públicos los asuntos deben ser discutidos en términos de la concepción política de la justicia, lo que promueve el acuerdo entre las partes. En el primer apartado se evidenciaron algunos valores propios de una concepción política de la justicia francesa, en el segundo se analizó el papel de las doctrinas comprensivas y ahora se examinará el tercer punto.

Resulta insuficiente suscribir la concepción política de la justicia al margen de la doctrina comprensiva para garantizar un consenso traslapado. Un individuo puede vincularse en una discusión pública sin adoptar ninguna clase de fundacionalismo, y aun así su visión referida únicamente a un análisis costo beneficio impedirá avanzar en la discusión. Resulta de esto que ser razonable es un aspecto central para intervenir en discusiones públicas tendientes al consenso. Así, el fundamentalista religioso comportaría tantas dificultades como el individuo meramente racional en una discusión sobre justicia básica.

Existen múltiples causas de un desacuerdo razonable entre ciudadanos, Rawls ha señalado seis cargas del juicio que serían las fuentes más obvias. Las dos primeras plantean:

- a. La evidencia –empírica y científica- que se presenta en el caso es conflictiva y compleja, y por tanto difícil de establecer y valorar.

b. Aun cuando estamos del todo de acuerdo acerca de las clases de consideraciones que son relevantes para el caso, podemos disentir acerca de su peso, de su importancia, y llegar así a hacer juicios diferentes (Rawls,1995:p.73).

De acuerdo con la discusión del velo la primera carga del juicio se evidencia, por ejemplo, cuando se discute el carácter político de su porte. Sería imposible entrevistar a todas las musulmanas francesas para establecer si al portar el velo consideran que transmiten un mensaje político, y aun si se lograran entrevistar, la discusión sobre la interpretación de los testimonios continuaría. Lo mismo sucede con el presunto sexismo del velo. La evidencia de que las mujeres sean obligadas a portar el velo por los hombres es débil, más aun cuando se sabe que menos del 20% de los musulmanes franceses están practicando su religión (Joppke,2007:p.324).

La segunda carga del juicio se observa en la discusión sobre el carácter religioso del velo. Todos parten del hecho de que existen referencias religiosas sobre él, sin embargo aquellos que defienden la prohibición le atribuyen mayor importancia al carácter religioso que, por ejemplo, al componente identitario, de moda o cultura. Quienes abogan por el porte del velo señalan que las mujeres lo utilizan primordialmente por factores distintos al religioso, lo cual seguramente será cierto, habida cuenta de la relajación religiosa de los musulmanes franceses. Las cargas del juicio muestran las dificultades presentes en las discusiones multiculturalistas en Francia, particularmente sobre el velo. La idea de Rawls al explicar las cargas del juicio es poner en primer plano que las discusiones normativas serán muy difíciles de resolver, aun cuando se presenten entre individuos razonables, por tanto suscribir un tipo de libertad de conciencia es necesario.

La crítica de Monique Deveaux (2000) se enfoca en este punto, según ella algunas minorías no podrán discutir públicamente en los términos requeridos por el liberalismo político. Para el

caso de Francia esta crítica no es procedente, en tanto se ha identificado que, según los testimonios recolectados, las mujeres musulmanas son capaces de abstraerse de su doctrina particular en aras de brindar argumentos desde una concepción política de la justicia, caracterizada por valores como la universalidad de la ley y la laicidad. Aunque las cargas del juicio dificultan las discusiones, se ha evidenciado, según los esfuerzos de la comisión Stasi, la importancia de confrontar razones de ambos bandos antes de establecer una directriz política.

Los ejemplos citados por Deveaux como los Inuit en Canadá, o los nativos Ngarrindjeri de Australia (ver capítulo 1), son minorías muy diferentes a las musulmanas francesas. Se había señalado que los tipos de minorías, bien sean indígenas o inmigrantes, determinan las dinámicas multiculturalistas en cualquier país, y parece que esto también aplica en relación con el liberalismo político. Comunidades indígenas que se han mantenido aisladas de la cultura societaria dominante, por vivir en territorios protegidos sin acceso a la educación pública y a veces con limitado contacto, no compartirán una base suficiente para plantear sus reivindicaciones en los términos aquí sugeridos. Por un lado, no podrán abstraerse de su doctrina comprensiva en las discusiones públicas, por otro, no aceptarán las cargas del juicio y en ese sentido no será posible discutir en términos razonables.

Deveaux (2000) sugiere que el requisito del liberalismo político de sustraerse de la doctrina comprensiva propia para discutir asuntos públicos no es necesario, porque sí es posible discutir razonablemente desde la visión personal del mundo. El tema es complejo y el asunto del velo arroja algunas pistas. El porte de esta prenda es un asunto que tiene que ver con la doctrina comprensiva particular de las musulmanas francesas que, se supone, lo utilizan por motivos religiosos, culturales, de moda etc. Al ser un tema vinculado con la doctrina comprensiva, ¿significa que debe discutirse desde la perspectiva específica de la doctrina que suscriben las

musulmanas? La respuesta es negativa, y ya se habían dado algunas pistas en el primer capítulo al abordar la crítica de Deveaux.

Aun cuando se ponga en tela de juicio un aspecto particular de una doctrina comprensiva, pueden encontrarse argumentos desde la razón pública para defenderlo. Esto fue, justamente, lo que hicieron las musulmanas francesas que defendieron el uso del velo apelando a la libertad de expresión, al laicismo y al igual trato para todos los grupos. Que algunas minorías puedan tener serias dificultades para hacer esto es un hecho, mas se considera importante, como sugiere Malory Nye, promover el conocimiento mutuo de las culturas; así como a veces la cultura societaria dominante se esfuerza por conocer a las minorías indígenas, estas deberían hacer lo propio para poder discutir, dado el caso, en términos comprensibles para la cultura mayoritaria.

Entonces, ¿cómo saber cuáles argumentos deben ser aceptados? En el primer capítulo se explicó que la concepción política de la justicia está compuesta por unos principios de justicia, contruidos por las partes representativas en una situación caracterizada por el velo de la ignorancia. Esta concepción, para ser operativa, necesita unas directivas de indagación, definidas por Rawls (1995) como “principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente esos principios sustantivos, e identificarán las leyes y las políticas que mejor les satisfagan” (p.213).

Estas directivas están sujetas al mismo procedimiento de construcción de la concepción política de la justicia, de manera que los razonamientos de los ciudadanos podrán ser contrastados siempre con las opciones que hubiesen elegido las partes representativas (Rawls,1995:p.215). En consonancia, los argumentos no solo serán razonables al sustraerse de las doctrinas comprensivas y al aceptar las cargas del juicio, además tendrán que cumplir con las

mismas exigencias impuestas a los principios de justicia por las condiciones propias del velo de la ignorancia.

En el asunto del velo se pueden señalar dos argumentos iniciales brindados por las mujeres musulmanas: el primero, plantea la necesidad de otorgar las mismas prerrogativas a todos los grupos religiosos sin distinción, el segundo, sugiere la necesidad de mantener el Estado al margen de la vida privada de las personas (ver capítulo 2). El primer argumento corresponde con las exigencias de las directivas de indagación, al considerarse que las partes representativas acordarían que una prerrogativa o una prohibición deben afectar igualitariamente a todos los miembros para ser justificable. La igualdad como valor político primordial para Rawls, y de hecho para los franceses, se encuentra en la base de este argumento y se constituye como un principio razonable.

El segundo argumento se refiere a la necesidad de mantener una diferenciación entre esfera pública y privada: la primera, se debe regir por las inclinaciones personales de los individuos, la segunda constituye el lugar de actuación del Estado. Esta idea debería ser acogida por las partes representativas, aunque valga decir que en observancia estricta de los principios de la justicia propuestos por Rawls. Esto por la necesidad de prevenir prácticas que puedan ejercerse en la esfera privada atentatorias contra Derechos Humanos fundamentales.

Nótese que la esfera privada también es un tema desde el cual aquellos sectores adversos al velo muestran su preocupación. La comisión Stasi manifiesta que las jovencitas musulmanas son presionadas dentro de sus familias para portar el velo, y en ese sentido el Estado francés debe tratar de evitar este tipo de coacciones (Stasi,2003:p.24). Al margen de la primera carga del juicio que señala las dificultades sobre la evidencia al abordar estos temas, lo llamativo es que

apelar a la esfera privada es algo propio de ambas partes del debate. Al igual que sucede con la universalidad de la ley, ninguno clama por desconocer la esfera privada como parte fundamental de la vida social, aunque interpretan de diferente manera su funcionamiento.

Algunas musulmanas que no están de acuerdo con el porte del velo manifestaron que, al ser la escuela un lugar de estudio, los alumnos no deberían mostrar su afiliación religiosa, al tiempo que si existe un reglamento que prohíbe el uso de símbolos religiosos ostensibles debe ser respetado y por tanto solo deberían usar el velo en la casa (ver capítulo 2). Aquí se alude, tal como lo haría la comisión Stasi, a la misión de la escuela que estriba en la formación académica de los estudiantes, de suerte que no es lugar para profesar la religiosidad. También resulta importante el respeto de las normas, en el sentido de acatar las disposiciones de una escuela secular con respecto a los símbolos religiosos.

El respeto a las normas se considera una directiva de indagación adecuada, ya que uno de los principios de las personas razonables es que están dispuestas a acatar las disposiciones a las que se llegue a través de una discusión en términos de la concepción política de la justicia. Sin embargo, la discusión no se remite al cumplimiento o no de esta norma, sino de su pertinencia para abordar el asunto del velo. Estos argumentos aunque puedan cumplir con los requerimientos de las directivas de indagación, generan, en la práctica, múltiples discusiones referidas a la interpretación de ciertos principios, valores o conceptos, así como a la preminencia que se les otorga.

Desde la perspectiva de aquellos que se oponen al velo, y aludiendo nuevamente al tema de la escuela, se aduce que las diferencias generan conflictos y, por tal razón, la escuela debe mantenerse neutral. En esta dirección no se deben utilizar símbolos religiosos ostensibles,

entendiendo que suponen un tipo de proselitismo religioso. Este argumento ya se había analizado anteriormente, aunque sin referencia a las directivas de indagación.

El principio que subyace a la neutralidad de la escuela y la imposibilidad de utilizar símbolos religiosos, es que exteriorizar las diferencias genera conflictos, un ambiente de uniformidad, por ende, mantiene la armonía entre las personas. Ahora bien, las autoridades públicas bien sea por medios constitucionales o legales intentan promover el respeto a la diferencia, bien sea religiosa, de pensamiento, cultural etc. Entonces, ¿por qué habrían de ocultarse aquellos aspectos que distinguen a las personas, si por otra parte se afirma que la diferencia debe ser tolerada? Acaso, ¿permitir el uso del velo en las escuelas no sería una forma de acostumbrar a los futuros ciudadanos desde temprana edad a aceptar y tolerar las diferencias culturales?

Las partes representativas no podrían asumir un principio de ocultar aquellos aspectos que las diferencien en el mundo social para supuestamente evitar conflictos, al considerarlo restrictivo de las libertades individuales. De hecho, la diferencia puede ser una oportunidad más que un obstáculo, de suerte que el diálogo razonado de las prácticas debería promover un conocimiento más profundo entre ciudadanos diversos culturalmente. Este principio ni siquiera es realista con el pluralismo razonable, al tener en cuenta que el vivir bajo instituciones libres y democráticas tendrá como consecuencia el desarrollo de formas diferentes de ver el mundo y estar en él. Así, querer ocultar nuestras diferencias para evitar tensiones lo único que hace es eludir el problema real de cómo promover la tolerancia y respeto por la diferencia sin atentar contra la diferencia misma. El liberalismo político no podría respaldar este tipo de razonamientos.

Hacia un consenso traslapado

En el primer capítulo se presentó el liberalismo político en términos teóricos, con sus categorías y las relaciones que existen entre ellas, ahora es posible analizar el consenso traslapado a la luz de situaciones concretas y los argumentos que brindan los actores protagónicos de la discusión. Primero, la palabra consenso no indica acuerdo frente a los resultados de tal suerte que todas las personas satisfagan sus reivindicaciones políticas. Tampoco significa que una idea triunfe en la discusión y los detractores que tenía la adscriban al final del proceso. Estas ideas no serían realistas, ni concuerdan con los planteamientos rawlsianos. El consenso no debe entenderse como absoluto sino aproximado, y no supone algún tipo de unanimidad.

Afirmar el éxito o fracaso del consenso traslapado es algo que depende del alcance que esperamos para tal consenso. En el caso francés no podría pensarse que el consenso sería exitoso en la medida que todos estén de acuerdo con la ley prohibitiva del 2004, esto sería casi como pensar en que todos los ciudadanos suscriban la misma doctrina comprensiva. El acuerdo sobre los resultados es un estadio político quimérico, y en este trabajo no se considera relevante su discusión. En realidad los puntos a favor del consenso tienen que ver con, antes que nada, la participación razonable en las discusiones públicas y la aceptación de los resultados. En este sentido, el consenso en Francia ha tenido cierto éxito al margen de las consideraciones sobre la pertinencia de la ley prohibitiva del 2004.

Teóricamente el consenso se focaliza en una concepción política de la justicia, compuesta por unos principios considerados como justos. Aquí no se ha intentado dilucidar los principios que puedan regir una concepción política francesa, esta tarea excede los límites del trabajo. En cambio, se han identificado algunos valores subyacentes a tal concepción, los cuales son

respaldados por diferentes actores al margen de su doctrina particular. Estos valores se erigen como pilares desde los cuáles se estructura una discusión razonable como la del velo en Francia, aunque cada grupo los interpreta y utiliza de manera distinta en sus argumentos. Al evitar una negación axiológica la discusión multiculturalista en Francia tiene importantes posibilidades de consenso.

Cuando las mujeres musulmanas se desprenden de su doctrina comprensiva particular a la hora de discutir asuntos políticos se encuentra que el consenso tal como lo plantea Rawls puede funcionar en determinados escenarios. Para el caso de Francia se encuentra una similitud entre franceses y musulmanes franceses no solo en términos de suscribir ciertos valores como la universalidad de la ley y el laicismo, sino también en la forma de articular sus argumentos. Todo indica que existe un terreno común desde el cual se puede entablar una discusión pública razonable.

Los argumentos razonables y las directivas de indagación muestran cómo existe un razonamiento reflexivo tanto en los detractores como defensores del velo. Este tipo de razonamiento supone tres tipos de argumentos generales:

1. El argumento de A es válido por apelar al principio X, que todos consideramos justo y razonable.
2. El argumento de A es válido al propender por el beneficio de B.
3. El argumento de A es válido porque beneficia a todos los demás ciudadanos.

Con el tipo 1 se correspondería el argumento sobre las prerrogativas que plantean las musulmanas, pues apela a la universalidad de la ley; al tipo 2, pertenece el argumento de los franceses que se opone al velo como obligación para las jovencitas musulmanas, pues aboga por

la autonomía de ellas; pertenece al tipo 3 el argumento de las musulmanas que defiende la independencia de la vida privada al margen de interferencias del Estado, pues se considera algo provechoso para todos los ciudadanos.

Estos tipos de argumentos contrastan con algunos ejemplos no razonables:

1. El argumento de A es válido porque A considera que las ideas X, Y, Z son ciertas.
2. El argumento de A es válido porque A es parte de la cultura societaria dominante.

Estos son solo dos ejemplos que permiten ilustrar el carácter reflexivo de los argumentos razonables contrastado con el carácter irreflexivo de los argumentos no razonables. En los primeros hay un vínculo directo entre quien argumenta y su detractor, o entre quien argumenta y el universo de ciudadanos. Los otros argumentos son autorreferenciales, al afirmarse su validez por criterios específicos de una de las partes, sin mostrar interés ni por las implicaciones para los demás, ni tampoco por el hecho de que los otros puedan considerarlos insostenibles.

Se considera sumamente importante la forma como los actores se apropian de estas directivas de indagación, porque si bien no necesariamente se llegará a un consenso de resultado sobre determinadas ideas, es posible aceptar los resultados en virtud del proceso mismo de discusión con los respectivos principios y valores invocados. Las posibilidades de consenso son mayores cuando se aplican estos razonamientos reflexivos.

Conclusiones

La presente investigación ha analizado la forma como puede responder el liberalismo político a los desafíos del multiculturalismo en Francia, particularmente frente al asunto del velo. El primer capítulo detalló el contenido y estructura del liberalismo político, el segundo explicó el multiculturalismo en Francia a partir del asunto del velo, y el tercero analizó los argumentos y posturas de los actores desde el consenso traslapado y otras categorías importantes del marco teórico propuesto.

Del primer capítulo se concluye que el liberalismo político es útil para abordar el multiculturalismo con un enfoque prescriptivo. Las doctrinas comprensivas pueden asimilarse a las culturas, y en ese sentido se puede analizar el multiculturalismo junto con la posibilidad de un consenso traslapado. La riqueza de categorías del liberalismo político permite analizar el consenso desde diferentes áreas interrelacionadas y funcionales entre sí, como la concepción política de la justicia, la razón pública, las directivas de indagación etc. Sin embargo, se imponen suficientes restricciones dentro de la teoría como para suponer que este tipo de consenso no será posible en cualquier país diverso culturalmente.

En el segundo capítulo se analizó el multiculturalismo en Francia, teniendo en cuenta su historia y los argumentos de los actores implicados en el debate. Se ha evidenciado que la laicidad construida a través de la historia francesa tiene un carácter republicano que la distingue de una laicidad, por ejemplo, norteamericana. El proceso histórico francés moldea inevitablemente la relación de la cultura societaria dominante con las minorías étnicas, aunque se considera que este tipo de laicidad puede abrirle paso a una perspectiva más abierta, la cual ya se

evidencia en algunos apartes del informe Stasi, referidos a los centros carcelarios, hospitales y universidades.

Finalmente, el tercer capítulo ofrece una perspectiva favorable para el consenso traslapado en Francia por tres razones fundamentales: primero, existen valores subyacentes a una concepción política de la justicia francesa que son respaldados por los diferentes actores; segundo, los individuos son capaces, o por lo menos intentan, argumentar en las discusiones públicas al margen de sus doctrinas comprensivas razonables; tercero, los argumentos de los actores son razonables y procuran respetar las directrices de indagación. Las cargas del juicio ilustran los desafíos de las discusiones públicas aun cuando los individuos sean razonables, por lo cual la libertad de conciencia será un requisito.

Existen algunas limitaciones del liberalismo político, y la crítica de Monique Deveaux se ha respondido solo parcialmente. Si bien en el contexto francés están presentes algunos elementos favorables al consenso traslapado, es probable que las minorías indígenas no puedan discutir asuntos públicos en los términos aquí sugeridos. Para investigaciones posteriores valdría la pena observar en la práctica si tales minorías podrían desprenderse de su doctrina razonable en las discusiones sobre justicia básica, o si podrían argumentar atendiendo a las directivas de indagación.

La investigación tuvo algunos hallazgos contraintuitivos, pues se esperaba encontrar argumentos religiosos en las mujeres musulmanas a la hora de defender el porte del velo, de tal suerte que las posibilidades de consenso fueran limitadas. Se puede conjeturar que el acceso de las mujeres musulmanas al sistema educativo francés les ha permitido interiorizar la cultura política francesa y, a la postre, ciertas formas de razonar comprensibles para un auditorio amplio.

Los valores de laicidad y la universalidad de la ley son buenos ejemplos de esta situación, porque no solo permiten a las musulmanas francesas mayor alcance a la hora de plantear sus reivindicaciones, sino que exigen a los detractores a responder de manera sofisticada y razonable. De hecho, respetar las directivas de indagación es importante porque obliga al interlocutor a respetarlas también para mantener el intercambio de razones.

El consenso que se evidencia en el caso francés tiene que ver con los valores que suscriben los actores y la aceptación de los resultados fruto de las discusiones, más no con un acuerdo en torno a los resultados. Obviamente hay muchas personas que no están de acuerdo con la ley prohibitiva del 2004, pero no se han presentado episodios de violencia étnica o algo similar. En general los procesos políticos engendran tensiones y conflictos, pretender lo contrario sería utópico, en el caso francés lo importante es la discusión y aceptación de las disposiciones adoptadas por las autoridades políticas.

Este trabajo propone algunas perspectivas y líneas de investigación para esfuerzos posteriores, no solo sobre el liberalismo político y las minorías indígenas, sino también sobre la posibilidad de liberalizar minorías para construir una base axiológica y discursiva que nos aproxime al consenso. Estos planteamientos pueden resultar controversiales, en especial para aquellos identificados con un multiculturalismo conservador, sin embargo el propósito es justamente ese, destacar la importancia de discutir nuestras prácticas de una manera abierta y franca.

Bibliografía

Libros

Baumann, G. (2001) *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.

Boas, F. (1964) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar.

Colom, F. (Ed.) (2001) *El espejo el mosaico y el crisol: modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos.

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

Deveaux, M. (2000) *Cultural pluralism and dilemmas of justice*. New York: Cornell University Press.

Glaser, D. (1995) *La Teoría Normativa*, en Marsh, D. y Stoker G. (eds.) *Teoría y Métodos de la Ciencia Política*. Madrid: Alianza.

Harris, M. (1996) *Antropología cultural*. Madrid: El Libro de Bolsillo.

Herskovits, M. (1964) *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

- Kymlicka, W. (2003) *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2009) *Las odiseas multiculturales*. Barcelona: Paidós.
- Levy, J. (2003) *El multiculturalismo del miedo*. Madrid: Tecnos.
- McPhee, P. (2003) *La Revolución Francesa, 1789-1799*. Barcelona: Crítica.
- Montesquieu, C. (1993) *Del espíritu de las leyes*. Barcelona: Atalaya.
- Okin, S. M. (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton University Press.
- Parekh, B. (2005) *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: istmo.
- Rachels, J., & Rachels, S. (1986). *The elements of moral philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Rawls, J. (1995) *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, G. (2001) *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sebreli, J. (1992) *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.
- Soboul, Albert (1994) *La Revolución Francesa*. Madrid: Tecnos.
- Touraine, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Uribe, Á. (2005). *Petróleo, economía y cultura: el caso U'wa*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Vovelle, Michel. (1989) *La mentalidad revolucionaria*. Barcelona: Crítica.

Wieviorka, M., Judit, B., Miguelez, R., Martuccelli, D., Blancarte, R., Le Bot, Y., Stavenhagen, R. (2006) *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*. México: Siglo XXI.

Artículos especializados

Barbier, M. (2005) *Pour une Définition de Laïcité Française*. Le Débat. No. 134. Traducteur: Roberto Rueda Monreal.

Baubérot, J. (2009) *Laïcité and the Challenge of 'Republicanism'*. *Modern & Contemporary France*, 17(2), 189-198.

Benhenda, M. (2009) *For Muslim minorities, it is possible to endorse political liberalism, but this is not enough*, *Journal of Islamic Law and Culture*, 11: 2, 71 — 87

Bilgin, M. (2007) *The Prospects for Political Liberalism in Non-Western Societies*. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 10: 3, 359 — 376

Croucher, S. M. (2008) *French-Muslims and the hijab: An analysis of identity and the Islamic veil in France*. *Journal of Intercultural Communication Research*, 37(3), 199-213

- Deveaux, M. (2003) *A Deliberative Approach to Conflicts of Culture*. *Political Theory*, Vol. 31, No. 6 (Dec., 2003), pp. 780-807
- Jenings, J. (2000) *Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France*. *British Journal of Political Science*. Vol. 30, No. 4. pp. 575-597
- Johnson, T. (2007) *Cultural Relativism: Interpretations of a Concept*. *Anthropological Quarterly*, Summer, Vol. 80 Issue 3, p791-802, 12p
- Joppke, C. (2007) *State neutrality and Islamic headscarf laws in France and Germany*. *Theory and Society*, 36(4), 313-342.
- Keaton, T. (2005) *Arrogant Assimilationism: National Identity Politics and African-Origin Muslim Girls in the Other France*. *Anthropology & education quarterly*, 36(4), 405-423
- Killian, C. (2003) *The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair*. *Gender and Society*. Vol. 17, No. 4 (aug., 2003) pp. 567-590
- Killian, C. (2007) *From a Community of Believers to an Islam of the Heart: "Conspicuous" Symbols, Muslim Practices, and the Privatization of Religion in France*. *Sociology of religion*, 68(3), 305-320
- Nye, M. (2007) *The Challenges of Multiculturalism*. *Culture and Religion*, 8;2, 109-123

- Reidel, L. (2009) *Religious opposition to same-sex marriage in Canada: limits to multiculturalism*. *Human Rights Review*, 10(2), 261-281
- Salton, H. (2005) *Veiled Threats? Islam, Headscarves and Freedom of Religion in France and the United States*. *New Zealand Postgraduate Law Journal*, 1, 1-28
- Salton, H. (2006) *France and the Veil: An Interview with Rémy Schwartz Rapporteur Général of the Stasi Commission for the Application of the Laïcité Principle in France*. *The New Zealand Postgraduate Law E-Journal*. Issue (3-2006)
- Safran, W. (2003) *Pluralism and Multiculturalism in France: Post-Jacobins Transformations*. *Political Science Quarterly*. Vol. 18, No. 3
- Wagner, W., Sen, R., Permadeli, R., & Howarth, C. S. (2012) *The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping*. *Culture & psychology*, 18(4), 521-541
- Zhou, Y. (2010) *Behind the Muslim Veil: A Qualitative Analysis of Pakistani Female Students' Views towards Veiling*. *Cross-Cultural Communication*, 6(1), 82-91

Noticias

BBC NEWS. (1999) *Fatwa for 'gay Jesus' writer*. [en línea], BBC NEWS, 29 de octubre.

Consultado: 15 de marzo de 2010.

Reinoso, J. (2009) *156 muertos y más de 1.400 detenidos en protestas de la minoría uigur en China*. [en línea], El País, 7 de julio. Consultado: 22 de junio de 2010.

http://www.elpais.com/articulo/internacional/156/muertos/1400/detenidos/protestas/minoria/uigur/China/elpepuint/20090706elpepuint_7/Tes

Documentos

Stasi, B. (2003). *Informe de la comisión de reflexión sobre la aplicación del principio del laicismo*. [en línea], Consultado: 17 de mayo de 2012.

<http://www.laicismo.org/detalle.php?pk=1134>