

DERECHOS DE LAS MINORÍAS EN UNA SOCIEDAD DEMÓCRATA MULTICULTURAL

(UN ESBOZO PROVISIONAL)

Juan Carlos Velasco Arroyo

J. W. Goethe-Universität Frankfurt



UN rasgo característico de nuestra época es la toma de conciencia de la complejidad y de la diferencia, esto es, de la creciente variedad de formas culturales y visiones del mundo que las sociedades modernas albergan en su seno. Una realidad social que se percibe como poliédrica en su estructura y polifónica en sus manifestaciones: un mundo sumamente complejo en sus diferencias y no siempre concertado armónicamente. Esa inicial unanimidad en la percepción de determinados hechos sociales no empece la abierta discrepancia en cuanto se llega al momento de valorarlos. Así, frente a quienes consideran ese estado de cosas como una realidad enriquecedora para la condición humana, se encuentran quienes —desde un arraigado pesimismo de carácter conservador— asumen la diversidad cultural de un modo poco pacífico y descubren en ella sólo la raíz de múltiples problemas.

El debate social está, pues, abierto: la integración de las diferentes minorías culturales es un tema presente en la agenda política de todos los estados

Europeos. En el candelero público se encuentran también otras cuestiones que guardan una estrecha vinculación con ese asunto como, por ejemplo, la configuración del acceso de los extranjeros al estatuto de ciudadanía, la regulación del derecho de asilo o la eventual consideración de la titularidad colectiva de algunos derechos fundamentales. Sin duda, la irrupción masiva de extranjeros y el correspondiente incremento de la diversidad cultural originada por los flujos migratorios socavan los fundamentos tradicionales sobre los que se asienta la concepción decimonónica de Estado-Nación adoptada por la mayoría de las entidades políticas europeas: la homogeneidad de la población y su enraizamiento en el territorio¹. Los países desarrollados europeos, en particular, se han convertido en las últimas décadas en receptores de comunidades de emigrantes, que forman ya minorías numéricamente significativas en algunos Estados². Y, en algunos Estados, esta nueva situación se superpone a otra previa: la existencia de minorías cuya antigüedad es pareja a las mayorías dominantes, hecho que de alguna manera desmiente aquella pretendida homogeneidad del Estado-Nación.

La coexistencia de grupos culturales diversos no está exenta de tensiones y, a menudo, se generan situaciones conflictivas de diverso tenor y gravedad, que algunos pretenden solucionar con llamadas —cada vez más frecuentes— a cerrar filas y fronteras (de este modo de pensar es representativo este expresivo eslogan: «la barca ya está llena»). Frente a estas reacciones, las propuestas para solucionar tales problemas de una manera pacífica y civilizada pueden agruparse bajo el epígrafe genérico de «políticas de integración», que en la práctica adoptan formas distintas dependiendo de que el objetivo sea que los grupos minoritarios compartan la cultura de la mayoría dominante (asimilación o aculturación), que accedan a la vida socio-laboral (absorción social) o que participen plenamente en la vida política de la comunidad estatal (integración total o nacionalización).

El tratamiento político-jurídico de las diferencias en el interior de los Estados modernos no es, ciertamente, un hecho nuevo. Desde que las guerras de religión ensangrentaron el continente en los albores de la modernidad, algunos países europeos occidentales (Francia, Alemania u Holanda) reconocieron la libertad religiosa de las diferentes confesiones cristianas con algunas limita-

¹ Cfr. H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1982, vol. II, p. 346. Véase, también, G. FRANKENBERG, «Menschenrechte im Nationalstaat», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, núm. 33 (1987), pp. 81-96.

² Parece importante aclarar, desde un principio, que el concepto de minoría no alude necesariamente a comunidades humanas numéricamente menores a otras. Es un concepto sociológico que se refiere a las comunidades subordinadas por razones históricas, políticas y sociales.

ciones (por ejemplo, para los católicos en el Reino Unido). Tal reconocimiento iba más allá del mero derecho individual y conllevaba además la facultad de organizar libremente las comunidades religiosas con sus propias jerarquías y la creación de escuelas para sus adeptos. Ese primer brote de multiculturalismo controlado y limitado forma ya parte del haber común de esos países, pero no de los hábitos de los países de la Europa del Sur. Con todo, esa tolerancia tiene también unos límites que se ponen de manifiesto con la llegada masiva de emigrantes procedentes del Norte de África o Turquía. El desafío resulta ahora mucho mayor: se trata de individuos que junto a su fuerza de trabajo traen consigo una religión diferente (el Islam), otras lenguas y hasta otro alfabeto, hábitos culturales distintos que se reflejan incluso en el exterior de modo ostensible. Ahí es donde la homogeneidad de las sociedades europeas se resquebraja abiertamente. Se conceden derechos a los emigrantes, como no podía ser de otra manera según las propias tradiciones constitucionales, pero sólo algunos de los que corresponden a los nacionales. En algunos casos el propio ordenamiento jurídico marca una diferencia nítida entre los derechos humanos aplicables a todo hombre y, por ejemplo, los derechos fundamentales de los alemanes. Privativos de los nacionales son, entre otros, los derechos de participación en la formación de la voluntad política. Esta forma de actuar es una muestra solapada y refinada de xenofobia: la falta de disposición para conceder a los extranjeros el mismo trato —el mismo estatuto jurídico— que a los nacionales. Se trata de una tolerancia represiva: al extranjero se le reconoce como parte de una minoría a la que se le otorga un estatuto especial definido como una garantía pasiva, pero se le niega la condición de ciudadano activo, que viene definida por la participación política plena en la formación de la voluntad del Estado como elector y como elegible para cargos públicos.

No constituye, sin embargo, un problema práctico irresoluble extender los derechos políticos a todos los miembros de la Unión Europea en cualquier lugar donde hayan decidido fijar su residencia. No es otro el sentido de la noción de *ciudadanía europea*. El motivo aducido para fundamentar este paso adelante en la superación del Estado-Nación es la existencia de un amplio acervo cultural compartido por los pueblos europeos, cuya realidad se pone de manifiesto en el contraste con otras culturas. Por esta vía se corre el peligro de caminar hacia la acotación de un terreno privilegiado, un «chovinismo del bienestar»³, que culmine en la adopción de una rígida política de inmigración

³ Cfr. J. HABERMAS, «Staatsbürgerschaft und nationale Identität», en *idem, Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Francfort, 1992, pp. 651-660.

frente a personas provenientes de terceros países no pertenecientes a la Unión. El auténtico reto de la Europa rica de nuestros días es cómo convivir con la diferencia, cómo aceptar la alteridad sin arrinconarla, sino incorporándola a la vida colectiva. Frente a lo diferente se tiende a reaccionar con las pautas ya conocidas y aplicadas: se acepta al otro e incluso se le concede derechos en la medida en que adopte los rasgos característicos de la cultura anfitriona. Pero las medidas de integración cultural son problemáticas porque significa a menudo sólo un proceso de mera aculturación, con la pérdida consiguiente de los rasgos elementales de la identidad colectiva de procedencia (lingüísticos, étnicos, religiosos, sociales, etc.).

Desde una concepción formalmente universalista o cosmopolita se tiende a considerar que los problemas de convivencia multicultural deben resolverse, en virtud de la común pertenencia al género humano, mediante la estricta aplicación de los mismos derechos a todos los individuos, sin contemplar las diferencias particulares de los mismos. Se recuerda que el derecho es neutral y sólo establece el marco general para el desenvolvimiento de las libertades individuales y, en consecuencia, no cabría hablar de derechos de los grupos minoritarios, sino tan sólo de derechos de los individuos que los integran. Esa concepción concuerda con la teoría tradicional de los derechos humanos, según la cual éstos sólo se aplican a los individuos porque son los únicos sujetos de derechos. Se parte, como presupuesto normativo, de la igualdad esencial entre todos los seres humanos que los hace merecedores de los mismos derechos: la dignidad humana. Lo diferente en cada individuo es considerado como adjetivo e insustancial. De este modo, la consiguiente abstracción de la pluralidad humana y de las diferencias naturales que esta idea presupone no puede alcanzar un grado mayor. La dimensión comunitaria del ser humano es dejada de lado y asimismo se pasa por alto que el proceso de individuación sólo es posible a través de la socialización de los sujetos. Según las ideas propias de este universalismo abstracto, cabe reivindicar la libertad de expresión religiosa, lingüística o cultural, pero siempre que se haga a título individual. Sin embargo, tales manifestaciones no tienen realmente una forma de expresión estrictamente personal ni reservada a la esfera privada, por lo que su reconocimiento como derecho individual no se compadece bien con su sentido más profundo ni con su realidad fenomenológica. Así, por ejemplo, al hablar del derecho a hablar la propia lengua no se pone a debate, por ejemplo, la utilización meramente privada de la misma, sino su uso público en la administración, en la educación o en los medios de comunicación.

A pesar del predicamento que todavía goza la visión individualista de los derechos humanos antes expuesta, los documentos más representativos del

actual derecho internacional —la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 y el Pacto Internacional de 1966 sobre derechos sociales, económicos y culturales— reconocen el derecho individual «a tomar parte en la vida cultural de la comunidad», así como el derecho colectivo a desarrollar y difundir la propia cultura, que pese a su vaguedad extrema señala un marco programático que deberá ser completado por un desarrollo jurídico más preciso. Es conveniente no pasar por alto, en todo caso, el dato de que en esos documentos internacionales el titular de ese derecho cultural es una entidad colectiva, los «pueblos», esto es, grupos sociales no definidos o vagamente caracterizados⁴.

Antes de dilucidar de qué clase de derechos son acreedores las culturas minoritarias ha de plantearse una cuestión de carácter general, de no tan fácil respuesta, acerca de la identificación del sujeto colectivo legitimado para el eventual disfrute de esos derechos: ¿cuáles son los criterios disponibles para identificar una minoría?, ¿qué minorías tienen derecho a una protección especial?, ¿las minorías autóctonas o las comunidades recientemente instaladas? Aunque teniendo en cuenta la idea de la validez universal de los derechos humanos no parece muy admisible que pueda diferenciarse entre minorías autóctonas o aquellas instaladas tras las nuevas migraciones, incluso esta última cuestión suscita polémicas. En cualquier caso, la diversidad cultural entre los seres humanos es un fenómeno humano y, por tanto, no natural ni objetivo, sino artificial y subjetivo o, mejor, intersubjetivo y construido en un proceso histórico. De ahí que sea preciso evitar el riesgo de definir los rasgos de identidad a partir de mitos y esencias intemporales. La identidad colectiva, al igual que la identidad individual, no es un dato invariable, sino un proceso de búsqueda permanente. Y dado que la identidad colectiva, al menos de los grupos minoritarios, surge comúnmente a través de experiencias negativas de marginación⁵, parece más justificado postular interpretaciones dinámicas, cuyos autores sean todos los interesados. Al respecto, se podría recurrir a una conocida tesis sobre la génesis de los derechos humanos: éstos nunca fueron concedidos gratuitamente por el poder establecido, sino conquistados tras largas luchas por su reconocimiento. De modo semejante, los diferentes grupos obtendrían ciertos derechos tras hacerlos valer en las confrontaciones políticas. Podría pensarse también como modelo en la génesis de los derechos sociales

⁴ Cfr. R. J. VERNENGO, «El relativismo cultural desde la moral y el derecho», en LEÓN OLIVÉ (comp.): *Ética y diversidad cultural*, FCE/UNAM, México, 1993, pp. 159 y ss.

⁵ Cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

—en su origen son concesiones arrancadas por el movimiento obrero— o en el reconocimiento de la igualdad de derechos de las mujeres como una consecuencia del esfuerzo del movimiento sufragista.

Si alguna vez se llegara a despejar ese complejo problema de la identificación de los posibles grupos titulares de especiales derechos de protección todavía persistiría un grave escollo teórico, quizá el más importante, que —como ya se ha mencionado— hace referencia a la justificación de los derechos colectivos, esto es, de derechos atribuibles no a los individuos aislados sino a comunidades, a grupos de individuos articulados en torno a una cultura compartida (sistema de creencias, estructura de acción, forma de hablar, historia, etc.). ¿Qué argumentos pueden ofrecerse en favor de la protección de las minorías culturales, entendida dicha protección no tanto como un derecho individual que podría derivarse directamente del catálogo de derechos, sino como un derecho de determinados grupos? Una primera posibilidad sería considerar el derecho de protección de las minorías como una consecuencia directa de la prohibición general de discriminación. Una vía alternativa consistiría en plantear los derechos de las minorías como una implicación lógica del mandato general de la tolerancia de lo diferente. Y una tercera línea de argumentación, que subsumiría las dos anteriores, podría apoyarse en un principio clásico de la justicia: lo igual debe ser tratado de igual modo y lo desigual de modo desigual. La dificultad radica ahora en encontrar con respecto a qué son diferentes, cuál es el *tertium comparationis*. El reto es alcanzar este propósito sin poner en peligro un principio básico de todo Estado moderno y liberal como es la igualdad ante la ley. Pero esta norma fundamental tampoco es sagrada: aunque para el derecho no existe en principio acepción de personas en razón de su sexo, raza, religión, etc., el propio derecho no ignora la existencia de diferencias reales entre los hombres a la hora de imponer distintas obligaciones (v. gr., el carácter progresivo de los deberes fiscales). Ciertamente cualquier criterio demarcador que se adopte entrañará siempre riesgos y más aún cuando se trata de clasificar a las personas por grupos étnicos o adscripciones culturales, con la amenaza no remota de hundirse en eternas disquisiciones metafísicas. En el caso de que se optara por un criterio culturalista —con todas las ambigüedades que comporta— como candidato idóneo, el argumento que tuviera como premisa mayor el susodicho principio de la justicia rezaría así: dado que la capacidad de reproducción social, incluso de supervivencia, de cada cultura es sensiblemente diferente, cada grupo portador de una cultura requerirá una atención distinta para garantizar la conservación de su patrimonio cultural en un sentido amplio. Pero, aparte de cargar con nuevos problemas lógicos, con ello

sólo se habría desplazado el objeto de la controversia, porque ahora habría que dilucidar qué es lo que se entiende bajo el vocablo *cultura*. Dejémoslo aquí, pues con lo dicho sólo se pretendía mostrar la cadena de dificultades que entraña buscar un acuerdo sobre la materia de marras. Quizá sea útil, llegados a este punto, fijar la consideración en alguna discusión teórica que haya versado sobre este particular con el fin de encontrar alguna senda transitable.

* * *

La justificación normativa de derechos especiales para determinadas minorías tiene, como ya se ha señalado, un difícil anclaje en una democracia de corte liberal. Esta cuestión constituye uno de los motivos centrales del debate todavía en curso entre comunitarismo y liberalismo⁶, que ha sido retomado como objeto de una particular disputa entre Charles Taylor y Jürgen Habermas. La divergencia entre ambos autores estriba en la defensa que hace el primero de una política del reconocimiento diferenciado de las culturas minoritarias frente a la política del reconocimiento igualitario de los individuos pertenecientes a esas culturas por la que aboga el segundo. En lo que sigue tan sólo se recogen algunos de los argumentos esgrimidos en dicha disputa, sin ánimo de realizar un relato completo de la misma.

En su ensayo sobre la política de reconocimiento, Taylor pone el acento en el papel constitutivo del entramado cultural en los procesos de constitución de la identidad personal. Como ha defendido en otros escritos, considera que reconocimiento de la identidad cultural es clave para la autocomprensión y el autorrespeto del ser humano. La identidad cultural del individuo representa un valor propio que el liberalismo, sin embargo, tiende a silenciar. Por ello cuestiona la imparcialidad del universalismo —de raíz ilustrada— ante la diversidad cultural⁷. Sospecha que un universalismo meramente abstracto puede considerarse, por su manifiesta inclinación hacia la uniformidad u homogeneidad, como un factor negador de los hechos diferenciales. Según Taylor, no puede negarse que el pluralismo cultural de nuestras sociedades, la afirmación de la diversidad, constituye además de un *factum*, el suelo sobre el que debe levantarse cualquier planteamiento político de carácter democrático. Dando un paso más, acusa abiertamente a la concepción liberal de etnocentrista, ya que

⁶ Cfr. C. THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 53-63.

⁷ Ch. TAYLOR, «Die Politik der Anerkennung», en *idem*, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Francfort, 1993, pp. 13-78.

bajo el barniz de una cultura política universalista se esconde realmente una forma de vida concreta, acuñada según patrones genuinamente occidentales. Un particularismo bajo la máscara de lo universal⁸. Aunque la objeción de eurocentrismo está justificada en el sentido de que Europa es el hogar cultural de un pretendido universalismo; sin embargo, puede considerarse —ahora en contra de la opinión de Taylor— que es infundada en la medida en que dicho universalismo es en sí mismo esencialmente antiparticularista: pone las bases para un reconocimiento de la libertad inherente a todos los seres humanos y de todas las tradiciones culturales.

Se suele dar por sentado, así se argumenta en el discurso de Taylor, que en un sistema democrático no es admisible (en base a la interdicción de intervenciones discriminatorias de carácter negativo) que existan minorías oprimidas o perseguidas, esto es, que determinados grupos humanos sean discriminados negativamente en la titularidad y en el disfrute de los derechos que poseen los otros miembros de la comunidad política. Esta formulación negativa no suele ponerse en duda, pero sí la cuestión de si está justificado el reconocimiento activo de derechos a ciertas comunidades minoritarias presentes en un Estado que incluyan medidas de intervención positiva, promovidas con el fin de que no pierdan su identidad cultural y/o puedan acceder a bienes básicos (educación, trabajo, sanidad, etc.) en igualdad de oportunidades reales con el resto de la población. En principio, la mera noción de derechos particulares (que podría confundirse con la categoría de *fuero* o *privilegio*, en el sentido de «hacer una excepción»⁹) entra en flagrante contradicción con el principio democrático de igualdad de derechos y, más concretamente, con aquella interpretación del mismo que exige que todos los hombres deben ser considerados del mismo modo y que reclama que la ley se muestre consecuentemente neutral o «ciega», por principio, ante las diferencias que presenten los sujetos individuales y que, por tanto, desconozca el conjunto de particularidades que conforman la complejidad real del género humano. Sin embargo, dado que las condiciones de partida no son iguales para todos los miembros de una sociedad, la aplicación ciega de normas no hace sino consagrar la desigualdad originaria. Sólo si se posterga el principio de igualdad formal ante la ley y simultáneamente se realza el principio de igualdad real de oportunidades estaría justificado (y, además, adquiriría pleno sentido) articular medidas que procurasen la equiparación de los participantes en el campo de juego hasta que puedan

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 34-35.

⁹ Cfr. M. WALZER, «Kommentar», en Ch. TAYLOR, *Multikulturalismus und...*, *op. cit.*, p. 111.

entrar de nuevo en vigor las antiguas reglas ciegas, hasta que nadie pueda ser perjudicadas por ellas¹⁰. Si se siguen estas pautas nada impide que encuentren un sitio en una concepción de la justicia como imparcialidad ciertas medidas de carácter temporalmente limitado —normas meramente coyunturales— puestas en vigor con la finalidad expresa de fomentar la integración de los grupos minoritarios. No es precisamente el sistema estadounidense de cuotas (conocido como *affirmative actions* o «discriminación positiva» en favor de las minorías) el tipo de medidas que Taylor toma en consideración. Más bien argumenta en favor de regulaciones jurídicas específicas que protegen a la minoría francófona en Canadá, que en la región de Quebec constituye, a su vez, la mayoría social, con el fin de asegurar el mantenimiento de su identidad cultural.

Por su parte, Habermas constata —como contrapunto a la exposición de Taylor— que el fenómeno de la inmigración masiva plantea la cuestión de cuáles son las condiciones legítimas de entrada de los extranjeros en un país. Según el filósofo alemán ésta es otra manera de ocuparse del multiculturalismo, que en el continente europeo es, en muchos casos, un fenómeno emergente. Habermas distingue dos tipos de asimilación o integración de los extranjeros: la integración política —que implica la aceptación del marco político— y la aculturación propiamente dicha —entendida como asimilación de una nueva forma de vida y la pérdida de las raíces propias—. Y sostiene que en un Estado democrático de derecho está justificada la búsqueda de la primera forma de integración, esto es, que se exija una disposición a amoldarse a los hábitos políticos del nuevo hogar con el fin de garantizar el mantenimiento de la convivencia pacífica en libertad y de la identidad comunitaria, pues de lo que se trata es, en definitiva, de convivir disfrutando de los mismos derechos y obligaciones. No es necesario, por tanto, pretender la aculturación, porque la identidad de una sociedad democrática «depende de los principios constitucionales anclados en la cultura política y no de las orientaciones éticas básicas de una forma de vida cultural predominante en un país»¹¹. El objetivo último sería, pues, lograr una integración política cuyo norte fuese una noción democrática de ciudadanía. El *status* de ciudadanía en una sociedad democrática —la con-

¹⁰ Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung*, op. cit., p. 31.

¹¹ J. HABERMAS, «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», en Ch. TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, op. cit., pp. 147-196, 183-184. Esta diferenciación entre el plano de la cultura y el de la política se encuentra también en la base del concepto de *patriotismo constitucional* que Habermas ha hecho suyo: una identificación no con la herencia de una tradición cultural de una sociedad, sino con los principios que instauran las condiciones de convivencia entre las diferentes formas de vida y que, por tanto, posibilitan la existencia de un pluralismo social y de visiones del mundo (cfr. J. HABERMAS, *Eine Art Schadensabwicklung*, Surhkamp, Francfort, 173 y ss.).

dición de ciudadano de un Estado, con pleno reconocimiento de todos los derechos como sujeto político— no se basa precisamente en la asunción de las pretensiones particularistas de la sociedad, sino tan sólo en la participación en una cultura política común de carácter universalista centrada en dos elementos: la noción de derechos individuales y la neutralidad de la esfera pública, dos principios característicos del Estado democrático de Derecho. En otras palabras, el principio de la ciudadanía democrática no se asienta sobre una determinada forma de vida, sino en la intervención en los procesos de formación de la opinión y de la voluntad política de una sociedad. El núcleo de la ciudadanía viene dado, según este autor, por los derechos de participación y comunicación política¹².

Aunque Habermas considera que en dominios progresivamente amplios de la vida moderna las normas y los valores particularistas se ven desplazados en beneficio de otros más generales y abstractos¹³, en su propuesta no se oculta el hecho de que en las mismas constituciones —donde se plasma la voluntad política de una nación— y, de un modo más claro, en el resto del ordenamiento jurídico se refleja también una forma de vida particular. Así, según Habermas, la elección de la lengua oficial utilizada en la administración o la decisión sobre los currícula de las escuelas públicas se funda en la autocomprensión ética de una nación: «expresan la identidad colectiva de la nación de ciudadanos» (*ibidem*, 168). Pues, en definitiva, resulta «inevitable la impregnación ética [*sittliche Imprägnierung* en el sentido de “usos y costumbres de una sociedad”, JCVA] de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales» (*ibidem*, 168).

El quid de la cuestión estriba en cómo cohonestar el reconocimiento del pluralismo cultural (el *factum* de la modernidad, como diría Rawls) con una estructura política que para garantizar la coexistencia igualitaria de los diferentes grupos y subculturas —todos ellos con una identidad diferenciada— debe fundarse en principios universalistas. La propuesta habermasiana —próxima a la idea de «cosmopolitismo multicultural» formulada por Thomas McCarthy— consiste fundamentalmente en distinguir esos dos tipos de integración ya mencionados y exigir a quienes desean integrarse en una sociedad como ciudadanos sólo una de ellas: la aculturación política. No se trata, sin embargo, de una idea meramente conciliadora o banal, pues su aceptación implica ya de entrada

¹² Cfr. J. HABERMAS, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, op. cit., pp. 632-660.

¹³ «En las sociedades modernas se imponen principios jurídicos y morales que cada vez están menos cortados al talle de formas de vida particulares» (J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 406).

la exclusión de toda actitud integrista que pretenda convertir los hábitos culturales y códigos morales de una determinada forma de vida en obligatorios para todos los ciudadanos de una sociedad. La erradicación de esos elementos fundamentalistas, siempre conforme a procedimientos legalmente establecidos, sería una misión legítima de una autoridad democrática, pues no está dicho que el imperativo de la tolerancia deba seguirse sin restricción alguna. En cualquier caso, el derecho a desarrollar la propia cultura no puede ser un derecho absoluto, como no lo es ninguno de los derechos humanos. Es un hecho empírico —que podrá tildarse de desagradable si se quiere— que existen elementos significativos incorporados en numerosas culturas que directamente se oponen a derechos humanos ampliamente reconocidos¹⁴, y ante tales elementos difícilmente se puede aceptar un actitud de estricta neutralidad so pena de incurrir en graves inconsistencias normativas.

En una sociedad multicultural nunca dejarán de surgir situaciones susceptibles de convertirse en puntos de fricción¹⁵. Para su resolución pacífica habrá que recurrir a una regulación legal, que, como toda norma jurídica, requerirá —aunque en estos asuntos con mayor urgencia— una sostenida voluntad política y un amplio sentido de la adecuación —la prudencia política— por parte de los actores sociales. En cualquier caso, la defensa de la diversidad y del pluralismo, una meta propia de toda sociedad democrática, debe ser siempre un principio rector de la aplicación del derecho. Nunca está mal recordar que una democracia sin protección de las minorías puede convertirse en un auténtico infierno en la tierra. El respeto a las minorías, sean éstas políticas, religiosas, lingüísticas o étnicas, constituye la piedra de toque de una auténtica democracia.

SEIS TESIS PROVISIONALES SOBRE LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS

1.^a El anclaje cultural de los individuos mantiene una significación existencial también en las sociedades avanzadas caracterizadas por la distribución de funciones como forma de integración social. La violación de esta pretensión de identidad puede y debe ser calificada como una violación de los derechos humanos.

¹⁴ Piénsese, por ejemplo, en los casos extremos algunas costumbres propias de ciertas culturas: el homicidio ritual o la extirpación del clítoris.

¹⁵ Valgan dos ejemplos al respecto: la elección de la lengua vehicular en el sistema educativo (tema complejo en las zonas bilingües, piénsese en los casos de Cataluña, Bélgica o Canadá) o la regulación del descanso semanal en una sociedad pluricultural (una cuestión tradicionalmente impregnada de contenidos religiosos).

2.^a La minoría cultural es la unidad social más pequeña en la que la lengua, la historia y la tradición adquieren un sentido identificador. Cabe hablar de una pretensión individual, reclamable jurídicamente, a un espacio cultural propio. En la práctica, los derechos humanos no pueden ser garantizados para todos sin una protección de las minorías.

3.^a Desde el presupuesto de la validez universal de los derechos humanos no puede diferenciarse entre minorías autóctonas y minorías de reciente asentamiento en un territorio.

4.^a El pluralismo cultural, un rasgo característico de las sociedades modernas, es compatible con el universalismo de los derechos humanos y con la idea del Estado democrático de derecho. La coexistencia de diversas formas de vida y una cultura política común es un signo de madurez democrática.

5.^a Considerando las deficiencias que presenta el proceso democrático representativo —regido por la regla de la mayoría— para la percepción de los intereses de las minorías, es necesario que todas las minorías sean protegidas a través de derechos de protección específicos. Para alcanzar la igualdad fáctica o política de las mismas debe establecerse unos derechos especiales.

6.^a Para una efectiva protección de las minorías es decisiva la estrecha conexión entre voluntad política y regulación jurídica. De la voluntad política en favor de un auténtico reconocimiento e integración de las minorías depende en última instancia el éxito de la protección jurídica.

