

La casa de muchas puertas: diversidad y tolerancia*

José Antonio Aguilar Rivera

Hay tiempos en los cuales a las naciones las atormentan males tan grandes, que a sus mentes viene la idea de cambiar totalmente su constitución política.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

El número de países que al final del siglo XX buscan instaurar regímenes democráticos es apabullante. En algunos sitios la labor de construcción democrática es simplemente un acto de imaginación, en otros más es un ejercicio de memoria histórica. En el caso de México es un poco de ambos. Una paradoja envuelve a este proceso: cuanto más nos acercamos al umbral democrático, la línea de llegada se torna más borrosa. Cada vez es más obvio que la socialización democrática que los países en transición buscan efectuar no será una tarea sencilla. Se podría pensar que la adopción de sistemas democráticos implica un cambio de piel: las costumbres autoritarias deben mudarse para adoptar los valores de la democracia. Las señas de identidad democrática nos habían parecido claras y por años el problema consistió en instaurarlas efectivamente. Sin embargo, hoy el contenido de palabras tales como "tolerancia" o "pluralismo" son motivo de controversia. No estamos llegando a un mundo de significados indisputados. La construcción de la democracia, descubrimos hoy, no sólo implica trasponer cierto umbral; también debemos *escoger* qué tipo de arreglo democrático queremos. La democracia es una casa de muchas puertas. Esto es así porque el legado democrático es en realidad una herencia *ab intestato*. Y muchos la reclaman para sí. No hay simples recetas que podamos adoptar.

La tesis central de este ensayo puede expresarse en dos ideas

* Una versión anterior de este ensayo mereció el premio de ensayo Francisco I. Madero 1996, otorgado por el Instituto Federal Electoral.

distintas pero complementarias. La primera de ellas es que si bien la pluralidad cultural presenta retos significativos, es muy dudoso que necesitemos modificar radicalmente los supuestos del liberalismo para lidiar con ella. La segunda es que aunque la innovación teórica tal vez sea innecesaria para enfrentar los desafíos de la diversidad, uno de los componentes de la vieja tradición liberal —la tolerancia— es hoy más relevante que nunca. Debe rescatarse porque en su propio lugar de origen ha sido relegada. Es sin duda una gran ironía que entre muchos teóricos anglosajones contemporáneos esté de moda menospreciar a la tolerancia como una herramienta vetusta e inútil para solucionar los agudos problemas que entraña la diversidad cultural. Al parecer, los herederos naturales de John Locke lo han desconocido. Sería una ironía aún mayor que la estafeta caída de la tolerancia fuera recuperada por los países de la periferia, en donde se supone que los valores liberales siempre han sido sólo una “mera fachada”.¹

Diversidad: nueva y vieja

Como la historia de los conceptos *libertad e igualdad* nos demuestra, los componentes del moderno ideal democrático-liberal se encuentran en incómoda convivencia. Habían sido una pareja mal avenida hasta hace muy poco tiempo, cuando ocurrió una precaria reconciliación. Un liberal, a principios del siglo XIX, se habría sentido ofendido si alguien lo hubiese llamado demócrata. Para nuestra circunstancia, dos valores son particularmente importantes: la tolerancia y el pluralismo; ambos son objeto de contenciosas discusiones sobre cuál es su verdadero y correcto significado. Como afirma el historiador Ira Katznelson, hoy “la frontera entre el liberalismo y la diferencia es un sitio de peligro y de oportunidad”.²

Al final del siglo, los límites ideológicos de lo posible son cada vez más estrechos: si deseamos vivir civilizadamente en sociedad, eso quiere decir que debemos guiarnos por los principios liberales de convivencia. Festejos o lamentaciones aparte, eso es lo que nos queda. Las limitaciones y los fracasos históricos de la tradición liberal son

¹ Sobre el liberalismo epidérmico en América Latina véase Glen Dealy, “Prolegomena on the Spanish American Political Tradition”, *Hispanic American Review*, núm. 48, febrero de 1968.

² Ira Katznelson, *Liberalism's Crooked Circle. Letters to Adam Michnik*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 101.

evidentes en Europa así como en el resto del mundo Atlántico, donde las ideas de la Ilustración se naturalizaron.³ En México el ideal liberal nunca se ha cumplido cabalmente. A lo largo de nuestra historia hemos concebido los parámetros democráticos como entidades fijas e inalcanzables. El entendimiento liberal es el siguiente: las instituciones democráticas, nacionales, regionales y locales son inclusivas y generales; permiten que los miembros de una comunidad política se organicen para gobernarse a sí mismos. Proporcionan parámetros de civilidad en la lucha política y postulan la idea del ciudadano más allá del origen étnico de las personas.

Hoy es una sorpresa averiguar que en los países donde la democracia liberal está bien arraigada esta fórmula se encuentra bajo fuego y que haya incluso quienes la rechacen abiertamente en favor de una versión distinta de la ciudadanía y de los derechos. Existen dudas sobre si las categorías liberales reconocen de manera adecuada la diversidad social y las diferencias culturales.⁴ También existen desacuerdos sobre el papel apropiado del Estado en las sociedades plurales. Al parecer, el destino del liberalismo en la actualidad se encuentra ligado críticamente al "reconocimiento, apreciación y manejo de la diferencia humana".⁵

Los conflictos étnicos de la posguerra fría, con sus campañas de limpieza étnica, así como la condición de los pueblos nativos en los países avanzados, han estimulado el interés teórico en la pluralidad cultural. La preocupación aquí es que la tradición liberal no reconoce de manera satisfactoria la existencia del conflicto moral ni tampoco la necesidad humana de comunidad, puesto que se ha negado a integrar criterios de género, cultura y raza en la categoría del ciudadano. La lógica es que en la medida en que el liberalismo no enfrente estos asuntos será vulnerable a los nacionalismos integrales y a los fundamentalismos religiosos.

La crítica de fin de siglo al liberalismo tiene también otros orígenes intelectuales y políticos. En primer lugar, es una respuesta a la anomia de las sociedades industriales. La percepción de que ahí la urdimbre social se está deshaciendo ha producido una peculiar angus-

³ Al respecto véase John Dunn, "The Identity of the Bourgeois Liberal Republic", en Biancamaria Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 214-215.

⁴ Charles Taylor, "The Politics of Recognition", en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁵ Katznelson, *Liberalism's*, *op. cit.*, p. 101.

tia filosófica. Parecería que los lazos de fraternidad y solidaridad cívica se han ido disolviendo paulatinamente a causa del corrosivo efecto del individualismo “posesivo”.⁶ De manera más particular, la preocupación sobre los derechos de las minorías culturales también puede rastrear al fracaso de la idea nacional en Canadá, donde la amenaza del rompimiento del Estado-nación canadiense se debe, se supone, al insuficiente reconocimiento de Quebec como una sociedad “diferente” por parte de la mayoría anglófona. En los Estados Unidos la idea de la integración va de salida, al tiempo que ganan terreno las demandas del multiculturalismo, que buscan reivindicar en ese país las diferencias de los grupos étnicos. La sobrevivencia cultural de los pueblos indígenas también es un motivo de preocupación.

En consecuencia, en los últimos 15 años la teoría política anglosajona ha debatido vigorosamente la idea de “la comunidad”, puesta muy en boga por los llamados “comunitaristas”.⁷ Contra lo que podría pensarse a primera vista, las críticas comunitaristas al liberalismo ni estuvieron pensadas en el contexto de las guerras étnicas de Europa del este, —que nadie en occidente veía venir después de la caída del Muro de Berlín— ni tampoco proporcionan soluciones viables para los agudos conflictos que aquejan a los países donde los derechos individuales, por más caducos que se crean, nunca han estado bien arraigados.⁸ México entre ellos. En respuesta a las críticas comunitaristas, ha surgido también en el campo de la teoría política liberal una corriente revisionista que busca crear un espacio para una nueva “ciudadanía multicultural”.⁹

⁶ En el ya clásico término de Macpherson. Véase C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

⁷ Para una revisión a ojo de pájaro del debate liberales-comunitaristas véase Stephen Mulhall y Adam Swift (eds.), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992. Una muestra de las propuestas comunitaristas puede encontrarse en Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1995.

⁸ Al respecto véase Roberto Breña, “El debate entre el liberalismo y el comunitarismo”, *Política y Gobierno*, vol. 2, núm. 2, 1995, pp. 279-310 y José Antonio Aguilar Rivera, “Derechos indígenas y democracia”, *Bien Común y Gobierno*, vol. 2, núm. 17, abril de 1996, pp. 45-53.

⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995. El marco conceptual de esta revisión al liberalismo fue establecido por Kymlicka en *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

¿Cuál democracia?

La mayoría de los países del mundo son culturalmente diversos. En los 184 estados que actualmente existen hay 600 lenguas vivas y 5 000 grupos étnicos. En muy pocos países todos los ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico. Los problemas de la diversidad, afirma Will Kymlicka, son muchos y muy importantes. Las mayorías y las minorías de un país a menudo chocan a causa de asuntos tales como el idioma, la autonomía regional, la representación política, los derechos de propiedad sobre la tierra y las políticas de inmigración y naturalización. Encontrar respuestas a estos problemas que sean a la vez moralmente defendibles y políticamente viables “es el reto más grande que en la actualidad enfrentan las democracias”.¹⁰ La solución pasa, afirma Kymlicka, por la reformulación de la teoría liberal para reconocer la existencia de los derechos de las minorías. La necesidad de estos derechos parecería ser tan obvia que “el silencio de la tradición política occidental sobre estos temas resulta inexplicable”.¹¹

A pesar de la diversidad existente, los teóricos políticos del mundo occidental han empleado un modelo ideal de la *polis* en el cual todos los ciudadanos tienen antecesores comunes y comparten la misma lengua, lo mismo que las tradiciones y la cultura. De manera anacrónica han escrito como si las ciudades-Estado de la antigua Grecia, culturalmente homogéneas, proporcionaran el modelo esencial de la comunidad política. Como la realidad no correspondía al ideal, sigue diciendo Kymlicka, los gobiernos se embarcaron en una campaña de asimilación e integración forzosas. Algunas minorías fueron “eliminadas físicamente”, por medio de expulsiones masivas o del genocidio. En otros casos, fueron discriminadas y segregadas del resto de la población.

La “ceguera” histórica requiere una explicación y una defensa. El enigma del silencio de la tradición política occidental es sólo aparente. La cuestión no es que la diversidad haya sido ignorada por equivocación, sino que de manera deliberada esa tradición ha considerado que los criterios particulares debían ser trascendidos por otros más generales, válidos para el género humano en su conjunto. Desde Platón y Aristóteles hasta los tiempos modernos, casi todos los filósofos políticos

¹⁰ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 1.

¹¹ *Ibid.*, 2.

se han ocupado de la forma ideal de organización política. La vista se vuelve a los griegos, no porque Atenas fuera una ciudad-Estado culturalmente homogénea, sino porque para el ideal clásico la razón, el conocimiento y la virtud eran mucho más importantes que el origen y la lengua de las personas. Los bárbaros eran bárbaros no porque hablaran otro idioma y vivieran en otro lugar, aunque eso contaba, sino porque no compartían las formas racionales de discusión política que hacía a la *polis* un lugar civilizado para vivir. Los griegos no ligaron sus formas políticas a la "cultura", sino a los atributos universales de los seres humanos, como la razón, que podían y debían ser cultivados en un Estado bien organizado.

Esta condición de transtemporalidad es la que ha hecho que los pensadores políticos posteriores hayan vuelto la vista a los griegos. El propósito, en la mejor tradición filosófica, ha sido el mismo desde entonces: encontrar formas de gobierno y parámetros de civilidad, que sean *universalmente* válidos para todas las personas. La diversidad, Kymlicka tiene razón en señalar, es la constante en el tiempo: el mundo nunca ha sido un lugar uniforme, sino un abigarrado tapiz humano. Ése es un hecho indiscutible. Sin embargo, los modelos ideales que han ocupado a los teóricos políticos por siglos se encuentran intrínsecamente ligados, no a lo que es, sino a lo que *debería ser*. Y muy pocos pensadores han ofrecido argumentos poderosos para pensar que la diversidad cultural debería ser el principal criterio en la organización política. Así, podemos ver que la ceguera de la tradición política occidental es, en todo caso, deliberada. No es nada claro por qué debemos abandonar esa tradición ahora, especialmente cuando los derechos básicos de muchas *personas* en el mundo son continuamente violados.

El viacrucis de las minorías por sobrevivir, tal como lo describe Kymlicka, presenta un enigma: si la ofensiva del Estado-nación ha sido tan violenta como se afirma, entonces ¿cómo es posible explicar que la diversidad humana no haya disminuido significativamente? Lo que sorprende es la habilidad de las minorías para adaptarse y sobrevivir, aun en situaciones muy adversas. La opresión de las minorías a manos de las mayorías no debe ser soslayada, pero tampoco debe ser magnificada. La épica trágica es, en muchos casos, histórica y sociológicamente inexacta. La versión convencional del proceso de formación nacional va más o menos así: la nación moderna se construye de un centro político hacia afuera. El Estado-nación incorpora a las regiones periféricas, y a los grupos marginales que ahí habitan, por medio de

una estrategia cultural e institucional de asimilación e integración.¹² En este esquema, la identidad local debe ser reemplazada por un sentimiento de pertenencia a un ente político y cultural más amplio: la nación. Sin embargo, como han señalado algunos historiadores, la historia en realidad es mucho más compleja. En muchos casos las comunidades locales y los grupos sociales han desempeñado un papel muy activo en la formación de sus propias identidades nacionales. Los estados no impusieron simplemente sus valores y sus fronteras a las minorías; por el contrario, los grupos locales fueron un factor crítico en la construcción y consolidación de la nacionalidad y del estado territorial. A menudo fue la sociedad local la que se apropió del Estado y lo manipuló para sus fines particulares.¹³ Los débiles disponen, a menudo, de muchas más armas de las que pensamos.¹⁴ Por otro lado, las naciones, como nos recuerda Benedict Anderson, son comunidades imaginadas.¹⁵ No son entes inmutables en el tiempo; su construcción simbólica es un proceso abierto. Las antiguas tradiciones son, usualmente, muy recientes.¹⁶ Como apunta el antropólogo Roger Bartra sobre los usos y costumbres indígenas en México: "su carácter indígena es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación. Es decir, que ciertos rasgos propios de la estructura colonial española han sido elevados a la categoría de elementos normativos indígenas con peculiaridades étnicas prehispánicas".¹⁷

La revisión del liberalismo que propone Kymlicka adopta una concepción "primordialista" o esencialista de la cultura. Según esta versión la cultura conforma a los individuos: "la gente sólo puede percatarse, de una manera vívida, de las opciones que tiene disponibles cuando cuenta con una estructura cultural *rica y segura*. Sólo entonces

¹² El caso típico es el francés. Véase Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976.

¹³ Peter Sahlins, *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 7-9. El libro de Sahlins es un excelente estudio de caso de este tipo de dinámicas.

¹⁴ Al respecto véase James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

¹⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

¹⁶ Al respecto véase Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. La existencia misma de un grupo cultural es objeto de construcciones y reconstrucciones simbólicas. Véase por ejemplo James Clifford, "Identity in Mashpee", en *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

¹⁷ Roger Bartra, "Violencias Indígenas", *La Jornada Semanal*, octubre de 1997.

es capaz de examinar inteligentemente su valor".¹⁸ Esta visión es ingenua en extremo. Cualquier antropólogo podría señalar la complejidad inherente en el proceso de construcción cultural. La posición de Kymlicka es simplista porque asume que la cultura es un ente uniforme. ¿Qué quiere decir, exactamente, que una cultura sea "rica y segura"? Las comunidades son entes sociales internamente diversos; los grupos que las componen no forman un todo integral. No hay nada natural, o primordial, en esas asociaciones humanas. Muy a menudo los multiculturalistas celebran las diferencias intergrupales mientras que niegan la importancia de las diferencias en el seno de los grupos. Una arena de significados en disputa —no otra cosa es la cultura— difícilmente puede ser "segura". Es, sin duda, una ironía que los impugnadores del Estado-nación recurran, para justificar sus fines, a la retórica del nacionalismo.¹⁹

Ciertamente para la teoría liberal la diversidad cultural tiene valor. Un orden democrático requiere la existencia de una sociedad civil compuesta de gran variedad de organizaciones y grupos en constante interacción. Estas asociaciones pueden representar muchos intereses; algunas de ellas tienen objetivos culturales explícitos, tales como la conservación del lenguaje o de la historia de ciertos grupos humanos. Si una sociedad es rica en recursos culturales, sus integrantes podrán escoger entre más perspectivas que enriquezcan su vida. Más aún, desde un punto de vista pluralista-funcional, la diversidad es decisiva para el mantenimiento de la estabilidad social en una democracia liberal. La pertenencia simultánea a diversas organizaciones modera el comportamiento de los individuos. Quienes en un área de interés se encuentran en oposición a otros individuos saben que esas mismas personas tal vez puedan ser sus aliados en otro frente. Esta membresía cruzada evita las posiciones extremas e induce la búsqueda de acuerdos. Por el contrario, cuando una sola fuente de significado monopoliza la identidad de las personas, es más fácil adoptar posiciones extremas y radicales. Éstas son las razones por las cuales la diversidad es valiosa en un régimen liberal democrático.

La visión convencional de los derechos colectivos de las minorías culturales es que podían quedar subsumidos por los derechos huma-

¹⁸ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 165. Las cursivas son mías.

¹⁹ Craig Calhoun, "Nationalism and Representation of Society or, Why Feeling at Home is Not a Substitute for Public Space", manuscrito inédito presentado en la conferencia "Representation" organizada por la Universidad de Sussex el 12 de octubre de 1997.

nos, individuales por naturaleza.²⁰ Ésa es una visión que Kymlicka rechaza frontalmente. Los derechos humanos, afirma, simplemente no pueden resolver algunas de las cuestiones más importantes y controvertidas de las minorías culturales. Por ejemplo, ¿qué lenguas deben ser reconocidas en los parlamentos, burocracias y tribunales? ¿Debe tener cada grupo étnico educación pública en su propio idioma? ¿Deben trazarse las fronteras políticas internas de forma tal que un grupo minoritario constituya una mayoría en una región determinada? ¿Deben descentralizarse los poderes públicos a las regiones controladas por minorías culturales? ¿Deben distribuirse los cargos de representación de acuerdo con principios étnicos? ¿Deben reservarse los territorios históricos de los pueblos indígenas para su uso exclusivo?²¹

El problema no es, afirma Kymlicka, que la doctrina de los derechos humanos nos proporcione respuestas equivocadas a estas preguntas, sino que no nos ofrece *ninguna* respuesta en absoluto. Estas cuestiones usualmente han sido adjudicadas mediante procedimientos según los cuales las mayorías derrotan a las minorías. El resultado, prosigue Kymlicka, ha sido que las minorías han quedado expuestas a sufrir injusticias a manos de las mayorías y esto a su vez ha exacerbado el conflicto etno-nacional. La necesidad de los derechos minoritarios se ha hecho muy clara en Europa del Este y en los estados que conformaban la antigua Unión Soviética. Mientras las cuestiones que tienen que ver con los derechos minoritarios, tales como la autonomía local, los conflictos lingüísticos y las políticas de naturalización, no hayan sido resueltos, no habrá ahí muchas esperanzas de que reine una paz duradera o de que los derechos humanos básicos sean respetados.

Sin embargo, no resulta muy claro cómo la naturalización de los derechos minoritarios en la teoría liberal, que Kymlicka propone, solucionaría estos problemas. Como hemos visto, esta visión subestima erróneamente la capacidad de maniobra de muchas sociedades locales ante los embates del centro. De igual forma, este argumento pasa por alto un pequeño detalle: los estallidos de resentimiento étnico y de fervor religioso intolerante han ocurrido precisamente ahí donde los derechos individuales *no* estaban bien establecidos en primer lugar. ¿Existen evidencias para pensar, contrafactualmente, que de haber existido derechos colectivos la matanza se habría evitado? O, por el

²⁰ Véase Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

²¹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 4-5.

contrario, ¿su existencia les habría dado a los grupos en conflicto una justificación más para la limpieza étnica? Los nacionalismos salvajes en el mundo actual comparten una característica común: ocurren, y seguirán ocurriendo, en estados en los que existían regímenes políticos autoritarios. Por el contrario, las posibilidades de una revuelta escocesa, sedienta de sangre galesa o inglesa, es muy remota.

Muchos de los problemas que menciona Kymlicka no son privativos de las minorías culturales. Se presentan ahí donde existen mayorías y minorías de cualquier tipo. Para resolver este tipo de conflictos se han diseñado diversos mecanismos institucionales, como el federalismo y el consociacionismo, que delegan la toma de decisiones a unidades políticas cada vez más compactas y dan voz y voto a los grupos interesados en el proceso de toma de decisiones. Kymlicka tiene razón en señalar que los derechos individuales por sí solos no proporcionan respuestas a este tipo de preguntas. Por ejemplo, el derecho de votar no indica cómo deben conformarse las circunscripciones electorales. Pero los derechos por sí solos no tienen por qué resolver los problemas de diseño institucional relacionados con su ejercicio. Nunca ha sido ése su propósito ni tampoco es claro por qué debería serlo. Por lo tanto, la instauración de derechos minoritarios por sí sola no subsanaría las omisiones institucionales existentes. Por otro lado, la teoría política convencional, que no considera los derechos de las minorías, proporciona más respuestas a problemas tales como la distribución del poder entre la federación y los estados.²²

Según Kymlicka, los derechos colectivos que son consecuentes con el liberalismo son aquellos que proveen a las comunidades culturales minoritarias con salvaguardas externas frente a la sociedad mayoritaria. Estos mecanismos protegen al grupo de los efectos desestabilizadores que las decisiones tomadas fuera de él pueden producir. De esta forma se establece una *protección formal* ante las decisiones políticas o económicas de la mayoría que amenazan la existencia cultural de la minoría. Por el contrario, las restricciones internas tienen como propósito proteger al grupo del impacto desestabilizador de la *disidencia interna*. Este tipo de restricciones tienen que ver con las relaciones entre los miembros de un grupo determinado y pueden restringir la libertad de los individuos en aras de la solidaridad

²² Por ejemplo, para el caso del origen teórico del federalismo norteamericano, véase Samuel H. Beer, *To Make a Nation. The Rediscovery of American Federalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

colectiva. Este tipo de restricciones no son admisibles en un régimen liberal. Sin embargo, como Kymlicka reconoce, la línea que divide a las salvaguardas externas de las restricciones internas no siempre es clara. Leyes que son justificadas en términos de salvaguardas externas bien pueden abrir la puerta a restricciones internas.²³

Una de las principales acusaciones a los proponentes de los derechos colectivos de las minorías es que subestiman gravemente el potencial represivo que estos derechos pueden tener. Finalmente, una cosa es hablar de estos derechos ahí donde existe en la sociedad mayoritaria un sólido consenso sobre los valores liberales clásicos y otra muy distinta es proponerlos en países donde los derechos individuales no sólo no son obsoletos, sino que nunca han arraigado plenamente. Inusualmente consciente de este riesgo, David Bromwich apunta: "los teóricos de la identidad cultural están incubando huevos de dragón. El nido pertenece a una criatura que nunca han imaginado; mas ahí están, sentados concienzudamente, incubándolos con cuidado, pensando que lo que eclosionará de esos huevos será algo muy parecido a ellos mismos".²⁴

¿Es obsoleta la tolerancia?

La realidad es que el simple enunciamiento de los valores democráticos no puede impedir los excesos provocados por el fervor étnico o nacionalista. Pero, ¿debemos renunciar a ellos? Es imposible no percibir cierta claudicación en los argumentos de Kymlicka. Implícitamente ha descartado las aspiraciones más generosas de la tradición liberal. Hace hincapié en lo que nos separa, no en lo que nos une como seres humanos. Abandonar la idea de la ciudadanía como una condición cívica, no cultural, es ceder ante la irracionalidad de la histeria xenófoba.

Los derechos minoritarios que propone Kymlicka son un intento de ampliar el liberalismo para acomodar a la diversidad. Sin embargo, la tradición liberal ya ofrecía otra solución a ese problema: la tolerancia. El propio liberalismo fue concebido como una respuesta a la

²³ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 40-43.

²⁴ David Bromwich, "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism", *Dissent*, invierno de 1995, p. 102. En la misma línea véase Chandras Kukathas, "Are there any cultural rights?", *Political Theory*, vol. 20, núm. 1, febrero de 1992, pp. 105-139.

crueledad de las guerras de religión y a la discordia entre grupos humanos. El símil entre religión y cultura es obvio: ¿por qué no tratar las diferencias culturales como si fueran diferencias religiosas?²⁵ Aunque el multiculturalismo es a veces aliado de la tolerancia, más a menudo es su rival. Ambos corren en direcciones opuestas.²⁶ Muchos teóricos del multiculturalismo piensan que la tolerancia trivializa las complejidades que tienen su origen en los conflictos sobre las identidades grupales. Para ellos, la existencia garantizada de minorías culturales diferentes no es suficiente. Los individuos deben ser capaces de *identificarse* positivamente con ellas. Nada claro es, afirma Damico, cómo es posible “reconocer” identidades culturales que a menudo son opacas para quienes son ajenos a ellas. “Hay algo —afirma— peligroso y equivocado en cualquier proyecto político que haga que tu destino se vea condicionado a mi capacidad para identificarme contigo en todas tus particularidades”.²⁷ Por el contrario, la tolerancia —el rehusarse a suprimir o impedir— constituye un acto de igual respeto entre las personas: “lo que les debemos a otras culturas no es deferencia sino simplemente libertad”. La política del reconocimiento rompe con la tolerancia liberal al proponer que el Estado debe intervenir en la sociedad para cumplir ciertas tareas culturales. Esta participación activa del Estado es justificada por tres ideas complementarias: los individuos necesitan *una* cultura, cada cultura tiene *derecho* a reproducirse y el tratamiento equitativo de las culturas requiere una distribución desigual de las libertades y los recursos sociales para compensar las circunstancias desventajosas en las que se encuentran las culturas minoritarias.²⁸ El liberalismo supone la tolerancia de la diversidad cultural; por el contrario, el multiculturalismo propone lograr, a través del apoyo activo del Estado, la sobrevivencia de aquellas culturas consideradas vulnerables. Las personas, sin embargo, no necesitan una sola cultura, unificada, para darle significado a su vida. El conflicto cultural ha sido sobreestimado. La mayoría de las culturas han logrado convivir entre ellas sin grandes enfrentamientos a lo largo de la historia y han podido sobrevivir sin ayuda de los estados.

²⁵ Véase, por ejemplo, el reciente volumen compilado sobre el tema: David Heyd (ed.), *Tolerance. An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, y Michael Waltzer, *On Tolerance*, New Haven, Yale University Press, 1997.

²⁶ Alfonso J. Damico, “Tolerance, Multiculturalism, and The Politics of Recognition”, manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, agosto de 1997.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

Los multiculturalistas esbozan un paternalismo cultural que está justificado por la experiencia histórica.²⁹

Como reconoce Katznelson, no hay un camino recto que lleve del liberalismo al pluralismo. La diversidad ha sido tratada de manera distinta por los diferentes autores que conforman la tradición liberal. Por ejemplo, es ya un lugar común afirmar que Locke ignoraba la diversidad cultural, mientras que John Stuart Mill la reconoció ampliamente. Según Mill, las instituciones representativas sólo podrían preservarse ahí donde las personas compartían una misma cultura.³⁰ ¿Son la religión y la cultura equivalentes? ¿Puede la tolerancia desempeñar en ambos casos la misma función? La solución liberal de la tolerancia tiene dos componentes: la relegación de la religión a la esfera privada y la amputación del brazo secular de la Iglesia. Como diría Locke: "considero necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente los negocios del gobierno civil de los de la religión, y marcar la línea limítrofe entre el uno y el otro".³¹ Los conflictos no cesarían sin esta separación. La *Carta sobre la tolerancia* fue escrita por Locke en 1685, mientras se encontraba en el exilio. El propósito de la *Carta* era dar apoyo a la lucha por las libertades civiles y religiosas en Inglaterra. Los líderes cristianos, afirmaba Locke, habían inculcado en los príncipes y en la población en general dos creencias erróneas: que había un solo camino al cielo y que era un deber para el cristiano sostener y propagar ese camino, así fuera por la fuerza de las armas. La herejía debía ser suprimida por el poder público. Por esta razón los nobles y la gente se creían obligados moralmente a emplear la violencia para resolver sus disputas religiosas. Estas creencias llevaron a la persecución de las sectas disidentes por parte del Estado y a las consiguientes revueltas religiosas de los grupos oprimidos.³² Ante estas dos creencias falsas, Locke sostenía el principio de que Dios permite a cada hombre adorarlo en la forma que le parezca correcta. La cristiandad debía mantenerse y propagarse sólo por medio de la persuasión y no por medio de la fuerza. La imposición de una fe indefectiblemente produ-

²⁹ James D. Fearon y David D. Laitin "Explaining Interethnic Cooperation", *American Political Science Review*, vol. 90, núm. 4, diciembre de 1996, pp. 715-735.

³⁰ John Stuart Mill, "Considerations on Representative Government" en *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres, J. M. Dent, 1972 y *On Liberty*, Nueva York, Routledge, 1991.

³¹ John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1983, p. 26.

³² James Tully, "Locke", en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 642-652.

ciría turbulencia política. La tolerancia era el medio pragmático para evitarla.

En la práctica la tolerancia significa que la libertad de los individuos para profesar la religión que les parezca se encuentra garantizada por el poder público y que el Estado no apoya a ninguna fe en particular. En muchos lugares del mundo lograr estas condiciones ha sido muy complicado. La neutralidad del Estado es mucho más difícil de alcanzar en los países donde predomina una religión que ahí donde no existe una iglesia hegemónica. El ideal es que todos los ciudadanos disfruten de los mismos derechos, independientemente de la religión que profesen.³³ Sin embargo, el principio no especifica las condiciones, políticas y sociales, que deben existir para que se realice. Sólo la historia puede proporcionarnos claves para descubrir esas condiciones. Más tarde volveré a este tema.

Hacer menos la *Carta sobre la tolerancia* de Locke está de moda, afirma Katznelson, no sólo entre los críticos del liberalismo, sino aun entre los mismos teóricos "liberales".³⁴ La defensa que hace Kymlicka de los valores liberales encuentra en Locke no un apoyo sino un obstáculo. Por eso afirma que sus propios argumentos sobre la capacidad de inclusión del liberalismo se conectan con la "moralidad política de los modernos liberales, a partir de John Stuart Mill", en lugar de vincularse con "el liberalismo del siglo xvii".³⁵ En el ensayo "Dos modelos de pluralismo y tolerancia" que Kymlicka publica en un volumen temático sobre la tolerancia, Locke no es mencionado ni una sola vez. De hecho, no aparece ni siquiera en la bibliografía al final del texto.³⁶ A eso se debe, tal vez, la confusión que existe en este autor —y en muchos otros— sobre el significado de la tolerancia. Ésta puede ser entendida ya sea como permisibilidad general o como un concepto filosófico-histórico singular. La confusión de estas dos concepciones lleva a equívocos históricos. Esto y no otra cosa es concebir el sistema turco del *millet*, que permitía la existencia cuasiautónoma de comunidades religiosas no musulmanas en el imperio otomano, como un ejemplo de tolerancia. Este caso no tiene nada que ver con la tolerancia liberal, que implica la separación del poder secular del religioso en una comunidad política, donde los ciudadanos comparten derechos y obli-

³³ Katznelson, *Liberalism's*, pp. 114-115.

³⁴ *Ibid.*, p. 145.

³⁵ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 10.

³⁶ Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", en Heyd, *Toleration*, pp. 81-105.

gaciones comunes. Como afirma Harbertal, el sistema de *millet* —que Kymlicka presenta como un ejemplo de tolerancia religiosa no basada en la libertad del individuo— no fue un intento de construir un consenso sobre la naturaleza de una sociedad pluralista entre creyentes de religiones radicalmente diferentes.³⁷ Este sistema era, como Kymlicka mismo reconoce, una federación de teocracias. No había allí gobierno político como diría Locke. El sistema *millet* no era una comunidad de autogobierno. Dicha experiencia no constituye un caso genuino de tolerancia religiosa, sino más bien de dominación política. La permisibilidad de cristianos y judíos era simplemente un medio para mantener el dominio otomano de manera más eficiente. La tolerancia como un intento de moldear una estructura política común, compartida por grupos radicalmente diferentes, es un fenómeno relativamente moderno.³⁸

El olvido de los que deberían ser los herederos naturales de Locke no puede sino sorprendernos. Hay en la raíz de este descuido una peculiar miopía. Los críticos de Locke han argumentado que no apreciaba la diversidad en sí misma. Su rechazo de la intolerancia es pragmático: no sólo es irracional sino también ineficaz.³⁹ Además, de la tolerancia sólo podían beneficiarse los cristianos: los judíos y los ateos estaban excluidos. Estas exclusiones, dicen los críticos de Locke, son inherentes al propio liberalismo.⁴⁰ El pensamiento de Locke también ha sido caracterizado como anacrónico: no tiene nada que decirles a los hombres modernos. Tal vez fue revolucionario en su momento, pero las cosas han cambiado desde entonces. En un mundo secular, Locke no puede ser sino una pieza de museo.⁴¹ Más aún, prosiguen los críticos, la tolerancia religiosa no constituye un modelo adecuado para asegurar la supervivencia de otros tipos de diferencias sociales y

³⁷ Moshe Halbertal, "Autonomy, Toleration, and Group Rights: a Response to Will Kymlicka", en Heyd, *Toleration*, pp. 106-113.

³⁸ Geoffrey Braham Levey, "Liberalism and Cultural Toleration: The Ineluctability of Autonomy", manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, agosto de 1997.

³⁹ Sheldon Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, y Jeremy Waldron, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", en Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

⁴⁰ Uday Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion", *Politics and Society*, núm. 18, diciembre de 1990.

⁴¹ John Dunn, "What is Living and What is Dead in the Philosophy of John Locke", manuscrito citado por Susan Mendus, *Toleration, and the Limits of Liberalism*, Londres, MacMillan, 1989.

culturales que a Locke, de todas formas, no le importaban.⁴² Mill, por el contrario, apreciaba la diversidad y hablaba un lenguaje secular más apropiado para el siglo xx.

No es una casualidad que sea precisamente Ira Katznelson (no un anglosajón protestante, sino un judío hijo de inmigrantes) quien haya montado una magistral defensa del pensamiento de Locke. Porque si para los descendientes directos de Locke la tolerancia está *démodée*, para quienes han sufrido persecución e intolerancia hoy es más presente y actual que nunca. Poner a Mill, afirma Katznelson, por encima de Locke es un grave error. Mill apreciaba la diversidad, pero sólo la *individual*: no hay bases para afirmar que Mill apreciara el genuino pluralismo cultural. De cualquier modo, la mayor parte de la humanidad estaba fuera de la esfera de la libertad de Mill.⁴³ El despotismo, afirmaba Mill, "es una manera legítima de gobernar a los bárbaros siempre y cuando el fin sea su mejoramiento".⁴⁴ Esta "tarea civilizadora" justificó el ímpetu colonizador del imperio británico en África y Asia.

Locke ciertamente también operaba bajo un esquema dual de suposiciones, donde por un lado todos los hombres nacían libres e iguales, pero donde el criterio de inclusión política era la posesión o no de la razón. En esto, Locke se parecía a los griegos. Sin embargo, estas exclusiones no eran fijas ni inmutables. Sobre todo, no son necesarias ni inherentes a la teoría de Locke.⁴⁵ La razón era algo que en principio todos los seres humanos podían desarrollar. Descalificar a Locke por las razones aducidas es como desechar el cuerpo de pensamiento aristotélico sólo porque Aristóteles pensaba que la esclavitud era algo natural.

Aquí hay además una paradoja: la teoría que a primera vista aparece como más circunscrita a la religión, aparentemente indiferente a los problemas de la diversidad y sin justificaciones de principios (la de Locke) es en el fondo mucho más inclusiva que la de Mill. A Locke le interesaba no sólo el pluralismo religioso, sino la paz social. Los gobernantes no debían entrometerse en los asuntos religiosos porque éstos escapaban a su ámbito de autoridad legítimo, pero también porque hacerlo promovía el conflicto y sólo aseguraba actos de fe no

⁴² Kristie M. McClure, "Difference, Diversity and the Limits of Toleration", *Political Theory*, núm. 18, agosto de 1990.

⁴³ Katznelson, *Liberalism's*, p. 140.

⁴⁴ Mill, *On Liberty*, p. 31.

⁴⁵ Katznelson, *Liberalism's*, p. 142.

auténticos. La peculiar fortaleza de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, afirma Katznelson, es que el pluralismo que defiende no está basado en el razonamiento deductivo abstracto (como gran parte de la teoría política contemporánea) sino en razones políticas, sociológicas y psicológicas.⁴⁶ El entendimiento de la persona de Locke es singularmente moderno.⁴⁷ Los individuos habitan esferas funcionales distintas (público-privado) pero que a ratos se traslapan.⁴⁸ Esta zona de encuentro entre la sociedad civil y el Estado es un espacio de transacción. Lo público y lo privado se intersectan en un punto donde deben negociarse los significados.⁴⁹ La adoración *privada* en un espacio *público* es un ejemplo de esta zona de encuentro. De ahí que la noción de la tolerancia protegiera no sólo el acto de fe íntimo, sino la expresión *pública* de esa fe. La tolerancia, es claro, no sólo protegía los valores privados de los individuos. La manifestación pública de la singularidad religiosa debía ser resguardada por las leyes, tanto de la interferencia de los demás grupos religiosos, cuanto de la intromisión del Estado. Puesto que la persona humana era compleja, formada por múltiples diferencias, era necesario que existieran puntos de vista diversos. Esta diversidad sólo podía asegurarse si la tolerancia era un principio de observancia pública. La identificación del individuo con diversos entes sociales, así como las lealtades múltiples, son condiciones necesarias para la existencia de sociedades democráticas modernas.

La naturaleza híbrida del acto de fe hace que la religión no sea tan distinta de las modernas cuestiones "culturales" como se ha creído. Ciertamente Locke buscaba transformar la religión. De ser un principio organizador total quería degradarlo, si se me permite el uso de la metáfora militar, a la condición de mera opinión pública. También es cierto que, en este esquema, el Estado era el árbitro que debía decidir cuánta tolerancia se debía permitir.⁵⁰ Supuestamente por estas dos razones la tolerancia funciona para el ámbito religioso pero no para otros temas, tales como las diferencias de cultura, género

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷ Selina S. Chen, "John Lockes Political Arguments for Toleration: A Toleration for Our Times?", manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, septiembre de 1995.

⁴⁸ Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

⁴⁹ Ingrid Creppwell, "Locke on Toleration: The Transformation of Constraint", manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, septiembre de 1994.

⁵⁰ McClure, "Difference", pp. 380-381.

o raza. Sin embargo, estos dos desarrollos no sólo no se oponen a la modernidad, sino que son condiciones necesarias de ella. Los hombres modernos no son unidimensionales, sino diferenciados. El anhelo totalizador es un resabio del pasado fundamentalista. Y si no es el Estado el árbitro en las disputas sobre los límites de lo tolerable, entonces ¿quién podría serlo? Precisamente por estas razones el entendimiento de Locke de la tolerancia todavía es válido. Las diferencias modernas, culturales y de otros tipos, no aparecen solamente en una de las esferas: se manifiestan en ambas y en los espacios de intersección que he mencionado antes. En esencia, estos ámbitos no son distintos de la religión. La tolerancia no es un vetusto artefacto ideológico. Por el contrario, nos proporciona una forma compleja de pensar la diversidad en general.

En todo caso, los esfuerzos de muchos teóricos liberales contemporáneos no parecen ir por buen camino. Han buscado ampliar los márgenes teóricos del liberalismo para acoger la diversidad cultural sin privilegiar ninguna forma de vida en particular. Como apunta Katznelson, ésa no ha sido la vía que los mayores pensadores en la tradición liberal han escogido. Locke hizo lo opuesto: su defensa de la tolerancia está fundada en la visión protestante de la salvación. Los nuevos pensadores le buscan tres pies al gato, pero, por el contrario, el componente institucional de sus enfoques es particularmente pobre. Por otra parte, su concepción de las diferencias, como afirma Bromwich, es aséptica y romántica. Menosprecia la virulencia de la xenofobia legitimada por el "derecho a la diferencia". Su visión es en buena medida ahistórica. Los miembros de un mismo grupo cultural pueden no compartir un mismo código moral. De la misma forma, una misma ética puede unir a personas de distintos orígenes.⁵¹

¿Qué ocurre cuando las prácticas culturales de un grupo se oponen a los principios de libertad y autonomía individuales? Ésta es una pregunta que no ha sido respondida adecuadamente. ¿Se debe tolerar la intolerancia? Según Kymlicka, es necesario distinguir entre la insistencia en la validez de una norma y su imposición. El liberalismo, se supone, debe proveer una teoría de los derechos minoritarios que sea congruente con los principios liberales, pero en todo caso el Estado no debe tratar, salvo en casos excepcionales, de imponerlos coercitivamente. Esto es un equívoco. Como señala Katznelson, esta formulación

⁵¹ Katznelson, *Liberalism's*, p. 157.

expone las debilidades de la teoría política que está divorciada de la historia y de la sociología. Una teoría de este tipo es simplemente inútil. Por qué deberíamos preocuparnos con los parámetros liberales si no pueden garantizarse o, si por el contrario, estas normas cuando se aplican consistentemente se convierten en instrumentos represivos de imposición.⁵² Kymlicka ha evitado ver de frente esta disyuntiva. Lo puede hacer, en buena medida, porque él vive en un país donde existe un sólido consenso liberal. Las minorías antiliberales son allí sólo pequeños inconvenientes que no ponen en riesgo la existencia misma del Estado-nación. Las consecuencias de ofrecer una respuesta teórica inconsecuente al problema de la intolerancia es un privilegio del cual la mayoría de los pensadores de la tradición liberal no disfrutaron.⁵³ En aquellos lugares donde existen profundas diferencias y pocos acuerdos, las preguntas: qué debe ser tolerado, quiénes deben ser tolerados y cuánto debe tolerarse, no tienen respuestas sencillas. ¿Cómo puede promoverse la tolerancia y cómo deben definirse, implementarse y garantizarse sus límites?

Locke en el Trópico

Si Katznelson tiene razón, y debemos volver la vista a la historia, tal vez lleguemos a la conclusión de que la disyuntiva mencionada no tiene otra salida. No existe forma de evitar el conflicto. La tolerancia de hoy, por más que parezca una paradoja, es el resultado de la intolerancia con los intolerantes de ayer. Reconocerlo es necesario. México ofrece un ejemplo: el mundo político novohispano encarnaba la idea misma de la intolerancia, como la concebía Locke. Aún durante el furor liberal de principios del siglo XIX, la idea de la tolerancia no logró asegurar su entrada al nuevo orden de cosas. Del *Curso de política constitucional* de Benjamin Constant, que sirvió como manual para escribir las constituciones liberales de las naciones de Hispanoamérica, el traductor español suprimió el capítulo dedicado a la tolerancia religiosa. Puesto que todos eran católicos, el mencionado capítulo era innecesario.

⁵² *Ibid.*, p. 158.

⁵³ Los argumentos clásicos del liberalismo rara vez tuvieron su origen en la reflexión teórica abstracta, como la que nos presenta Kymlicka. Por el contrario, casi siempre fueron respuestas prácticas a problemas políticos concretos y urgentes, como las guerras de religión. Sobre esto véase Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

rio.⁵⁴ De la misma forma, las primeras constituciones mexicanas se negaron a incorporar la libertad de conciencia. No fue sino hasta bien entrado el siglo pasado cuando los liberales, después de varias guerras civiles, iniciaron el desgarrador proceso de separación de Iglesia y Estado. La secularización mexicana aún consumió varias décadas y no concluiría sino hasta la primera mitad del siglo xx. El conflicto producido por la secularización fue tan violento que después de la guerra cristera las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica tardaron más de cincuenta años en normalizarse. Ése fue el precio de la tolerancia.

Sin embargo, hoy muchos mexicanos disfrutamos de las ventajas de vivir en un país secularizado. Al final, la Iglesia no desapareció. La mayoría de la población, aún sin el apoyo del Estado, es todavía católica. A diferencia de otros países, la identidad como ciudadano no tiene en México que transigir con la identidad religiosa. La religión ha abandonado su pretensión de regir sobre todos y así, tal vez, ha asegurado la lealtad de sus fieles. La excepcionalidad de nuestra circunstancia no es evidente a primera vista. En muchas naciones donde existe una religión hegemónica la relación entre la política y la religión es muy estrecha. Para el intelectual polaco Adam Michnik, el ideal de que en su país los ciudadanos disfruten de los mismos derechos sin importar su religión es una quimera. La Iglesia católica está profundamente imbricada con el Estado polaco. La cuestión es muy importante para Michnik, a causa de su condición de judío en una sociedad católica.

En realidad, la historia mexicana no es tan excepcional como pareciera a primera vista. La correlación positiva entre los derechos individuales y las "capacidades" del Estado figura prominentemente en la historia del pensamiento liberal. Después de todo, resulta implausible concebir a los derechos liberales como naturalmente incompatibles con el poder político; como si esos derechos pudiesen florecer cuando el Estado se debilita. El poder estatal y la libertad son interdependientes.⁵⁵ Algunos opositores políticos de la Iglesia no dudaron en recurrir al poder secular para combatirla en diversos momentos de la historia. Sólo un poderoso Estado centralizado es capaz de

⁵⁴ Benjamin Constant, *Curso de política constitucional*, traducido por Marcial Antonio López, Madrid, Imprenta de la Compañía, 1820).

⁵⁵ Ésta es la tesis principal del último libro de Holmes. Véase Stephen Holmes, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

proteger los derechos individuales contra los caciques, así como de las mayorías religiosas. Sólo un Estado energético e ingenioso puede defender al débil del fuerte. Por eso Pierre Bayle, un francés protestante partidario del poder monárquico en el siglo XVI, pensaba que únicamente un Estado poderoso sería capaz de desarmar a la Iglesia y resistir la presión eclesiástica para que se persiguiera a la minoría protestante.⁵⁶

La comparación entre estos dos países católicos, Polonia y México, es muy reveladora. La diferencia, por supuesto, estriba en que Polonia no tuvo un sangriento siglo XIX mexicano. Pero el hecho es que hoy, para las minorías religiosas que viven en México, la idea de que disfrutaran de los mismos derechos políticos que los católicos no es una quimera, sino una realidad que ni siquiera llama la atención. La tolerancia, que a su vez se funda en la separación de la Iglesia y el Estado, fue impuesta a sangre y fuego y su costo fue un gran sufrimiento humano. Esto no debe olvidarse. Pero la tolerancia religiosa es una realidad, y en buena medida el ideal de una sociedad secular se ha cumplido en México. No todo ha salido bien, debe reconocerse, en este experimento. Algunas minorías, como los indígenas, han sufrido enormes injusticias históricas. Empezando con la desamortización de los bienes de manos muertas en el siglo pasado, y hasta nuestros días, el Estado secular no ha tenido mucho que ofrecerles a los pobladores originales de estas tierras.

La esperanza de que la tolerancia sea instaurada espontáneamente no es realista. La historia muestra que su existencia ha costado mucha sangre. En aquellos lugares donde el odio es tan vehemente que la paz siempre es un estado precario, puede ser que no exista una solución negociada. Cuando en 1835 Alexis de Tocqueville visitó Irlanda, entonces un país católico dominado por una pequeña élite protestante, consignó en sus apuntes que la única solución para evitar una inminente guerra civil era un poder externo, la Corona británica, impusiera en Irlanda un gobierno ilustrado y centralizado, que contuviese firmemente a las dos facciones hasta el momento en que los

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 19 y 20. En este sentido, la revocación del Edicto de Nantes, que establecía la tolerancia hacia los hugonotes, fue, más que un abuso despótico de poder, una muestra palpable de la debilidad del Estado y simbolizó la incapacidad de Luis XIV para imponer su voluntad soberana a las autoridades religiosas católicas. Existe más de una semejanza entre Bayle y los teóricos liberales mexicanos de la primera mitad del siglo XIX, como José María Luis Mora. Sobre Bayle, y su idea de que el absolutismo constituía el único remedio para la opresión clerical, véase Elisabeth Labrousse, *Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

privilegios tradicionales y legales de la aristocracia protestante fueran seguramente abolidos y las propensiones nacionalistas y separatistas de la mayoría católica fueran finalmente sublimadas en una política de buen gobierno y estricta justicia.⁵⁷

La aplicación de los principios de la tolerancia a las diferencias culturales no es sencilla. Las instituciones liberales no son adecuadas para confrontar algunos de los problemas que presenta la diversidad cultural. En Irlanda, afirmaba Tocqueville, de nada le servían a la mayoría las leyes electorales, porque los propietarios y dueños de los votos eran los protestantes, la libertad de prensa era inocua porque la censura y el gobierno estaban en manos de la minoría opresora. Los protestantes habían dejado el *habeas corpus* y el juicio por jurados porque ellos mismos eran los magistrados y los jurados. A los ojos del mundo, señalaba agudamente Tocqueville, “los protestantes eran apreciados por sus principios liberales, mientras que disfrutaban de todas las ventajas prácticas de la tiranía”.⁵⁸

El reto consiste en diseñar instituciones que, basadas en los principios liberales, representen y aseguren mejor los derechos de los miembros de grupos minoritarios. Las instituciones son importantes ahí donde existe el pluralismo cultural porque pueden moldear y alentar normas de buena vecindad, porque son capaces de adjudicar conflictos en contextos y situaciones particulares y porque pueden inducir a los actores a compartir criterios de autogobierno y de participación en el espacio público. En vez de perder el tiempo en tratar de refinar a la teoría liberal, señala Katznelson, “debemos invertir más creatividad enfocada al diseño de nuevas reglas institucionales, espacios y arreglos”, que induzcan el consentimiento contingente de las partes, al tiempo que creen espacios para que las distintas posiciones sobre la identidad y las diferencias puedan expresarse, si no armoniosamente, sí pacíficamente.⁵⁹ Algunas propuestas han aparecido ya, pero prácticamente todo está por hacerse en el campo de la innovación institucional.⁶⁰

Lo que es claro es que los nuevos arreglos institucionales deben

⁵⁷ Emmet Larkin (ed.), *Alexis de Tocqueville's Journey to Ireland. July-August, 1835*, Washington, The Catholic University of America Press, 1990.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 102 y 103.

⁵⁹ Katznelson, *Liberalism's*, p. 174.

⁶⁰ Véase por ejemplo Arendt Lijphart, “Self-determination Versus Pre-determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems”, en Kymlicka, *Rights of Minority Cultures*, pp. 275-286.

basarse en el principio de la tolerancia. Esto, paradójicamente, puede implicar la intervención del Estado para asegurar que los miembros de la comunidad política respeten las normas establecidas de convivencia. La observancia puede no ocurrir de buena gana, especialmente en un país dueño de una tradición de intolerancia. El simple hecho de vivir en una sociedad tolerante significa que uno a menudo será forzado a ser tolerante. Algunas culturas no florecerán en una sociedad liberal. Por ejemplo, en el sur de los Estados Unidos, durante los años cincuenta, se buscaba instaurar el principio de la integración racial que postulaba que los estudiantes blancos debían tolerar la presencia de negros en sus instituciones de educación superior. Hacer cumplir esta norma requirió que la guardia civil norteamericana literalmente escoltara a sus aulas a los primeros estudiantes negros. Éste es el tipo de soluciones ante las cuales muchos teóricos expresan reserva, pero probablemente ésta sea la única forma de asegurar que la tolerancia prevalezca en el largo plazo. Es también una forma difícil, pero honesta, de responder a la pregunta: ¿cómo se enfrenta la intolerancia?

Conclusión

El réquiem de la tolerancia suena porque sus implicaciones para el mundo, especialmente después de 1989, no parecen ir con lo que a primera vista parecen ser las necesidades y los deseos de muchos grupos humanos lanzados a la aventura de la singularidad. La explosión de odios étnicos parecería demandar el reconocimiento, no la reserva, de las diferencias nacionales y culturales. De ahí que se quiera instaurar derechos minoritarios. Sin embargo, esto no es pensar lúcidamente, sino ceder ante los reclamos de la retórica nacionalista. Es apaciguar temporalmente un movimiento que debe ser enfrentado frontalmente y cuanto antes, mejor. Que no sea posible instaurar los principios de organización liberales democráticos en muchas partes del mundo en la actualidad no es una excusa para abandonarlos normativamente. Las políticas inspiradas en la tolerancia, de poderse implementar, no serían del agrado de muchos fanáticos. Postularían la separación de la cultura y la política, pero reconocerían la existencia de espacios de transacción y ahí alentarían la negociación y el entendimiento entre los grupos sociales. La diversidad cultural sería respetada escrupulosamente, pero no sería alentada por el Estado. Ésa sería la tarea de la sociedad civil. Se impondría la ley con toda su fuerza

para defender los derechos individuales de las personas ante violaciones de otros grupos o de miembros del propio grupo. Profundizaría, no claudicaría, en la labor de secularización, que en muchos países es todavía una tarea inconclusa.

Si es necesario modificar al liberalismo, es muy posible que lo que haya que alterar sean sus instituciones, no sus principios teóricos. En todo caso, en los últimos doscientos años no ha habido mucha innovación institucional. Hemos inventado pocas instituciones y a menudo las hemos empleado mal. Las limitaciones del liberalismo para lidiar con la diversidad no son de principio sino de práctica. Eso no debe sorprendernos, porque hemos tratado de aplicar la misma receta en todos lados. Y como muchos han reconocido, el experimento en muchos lugares no ha funcionado. Es necesario diseñar nuevas instituciones basadas en los principios de respeto al individuo, autonomía y tolerancia. En algunas áreas se opondrán los derechos de los individuos y las demandas de las minorías culturales. Ahí no se debe transigir: el poder público debe ser utilizado para salvaguardar a los más débiles, y a los más débiles de entre los más débiles.

Un énfasis desmedido en la diferencia oscurece aquellas cosas que nos unen como personas a través de las fronteras del lenguaje y la historia. El espíritu faccional de las lealtades comunitarias que separan a los seres humanos fue aprehendido magistralmente por Shakespeare en *Romeo y Julieta*. “Es sólo tu nombre el que es mi enemigo”, dice Julieta a Romeo; “Sin embargo, tú eres tú mismo, no un Montesco. ¿Qué es un Montesco? No es una mano, ni un pie, ni un brazo ni una cara ni cualquier otro miembro que le pertenezca a un hombre”. La tarea que tenemos frente a nosotros es dual. Consiste en —simultáneamente— recuperar a Locke y su noción de la tolerancia como guía en los problemas de la diversidad y, al mismo tiempo, hacer un esfuerzo de imaginación para diseñar e implementar nuevas instituciones que sean capaces, a la vez, de proveer un espacio para la expresión y reproducción de la diferencia —regional, cultural, étnica— y de garantizar los derechos individuales de los miembros de la comunidad política. La viabilidad de muchos estados-nación depende de su capacidad para llevar a cabo esta tarea. Para acometerla contamos con dos instrumentos formidables: la memoria y la imaginación.