

# El “Derecho de Salida” por razones culturales y las mujeres indígenas\*

## The Right of Exit for Cultural Reasons and Indigenous Women

LUIS VILLAVICENCIO MIRANDA

Universidad de Valparaíso, Chile

CECILIA VALENZUELA OYANEDER

Universidad Diego Portales, Santiago

FRANCISCA MARCHANT LETELIER

Universidad de Playa Ancha, Chile

CRISTIAN MARTÍNEZ VERA

Universidad de Valparaíso, Chile

RESUMEN. Este artículo examina críticamente el principio de salida simple que plantea Kukathas como el mejor sistema para conciliar las exigencias de pertenencia a una cultura indígena y el derecho a disentir de sus miembros mujeres. Para ello, en primer lugar, se revisa la tensión entre el feminismo de la igualdad y la situación de las mujeres indígenas con sus culturas internas. En segundo lugar, se analiza la tesis de Kukathas para concluir que por sí sola

no es suficiente. Y, finalmente, se presenta una solución alternativa que superpone el “*derecho de salida*”, un modelo de jurisdicciones multiculturales y una adecuada concepción de la democracia deliberativa.

*Palabras clave:* Derecho de salida; democracia deliberativa; jurisdicciones multiculturales; acomodación transformativa; mujeres indígenas; minorías dentro de minorías

---

\* El presente trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT N° 1150094, titulado “Las mujeres indígenas como una minoría dentro de las minorías. Un caso difícil para la teoría y el derecho”.

- [luis.villavicencio@uv.cl](mailto:luis.villavicencio@uv.cl). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3115-3312>. Doctor en Derecho. Centro de Investigaciones de Filosofía del Derecho y Derecho Penal, Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Chile.

- [valenzuelaoyaneder@gmail.com](mailto:valenzuelaoyaneder@gmail.com). ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-0094-8446>. Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Valparaíso, Chile. Abogada. Doctoranda en Derecho, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

- [mlfranciscaa@hotmail.es](mailto:mlfranciscaa@hotmail.es). ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-5001-9242>. Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Valparaíso, Chile. Abogada.

- [maskself@gmail.com](mailto:maskself@gmail.com). ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-0760-1277>. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Valparaíso, Chile.

**ABSTRACT.** This article critically examines the plain exit principle of Kukathas that argues as the best system to conciliate the demands of belonging to an indigenous culture and the right to dissent from their women members. We first review the tension between feminism of equality and the situation of indigenous women with their internal cultures. Second, we explore the thesis of Kukathas for conclude that it alone is not enough. Finally, it analyses

an alternative solution that overlapping the right of exit, a model of multicultural jurisdictions and adequate conception of deliberative democracy.

*Key words:* Right of Exit; Deliberative Democracy; Multicultural Jurisdictions; Transformative accommodation; Indigenous Women; Minorities within Minorities.

### 1. *Introducción*

Como bien plantea Deveaux (2000, 16-26), la noción de ciudadanía democrática liberal se encuentra en una mala posición para intentar armonizar las diferencias sociales y culturales de las y los ciudadanos. Diversos motivos han facilitado el surgimiento de políticas de la diferencia y, según la autora, la concepción liberal se ha llevado la peor parte de los efectos de este nuevo debate<sup>1</sup>, pues es incapaz de tratar a las mujeres y a los miembros de minorías étnicas y culturales como iguales. El grueso de estas críticas, como se sabe, se derivan de la desafección liberal hacia las particularidades sociales y culturales y su insuficiencia conceptual para asegurar la justicia para ciertos grupos<sup>2</sup>. Ante lo anterior, Deveaux ubica a los teóricos liberales en una encrucijada: continuar afirmando los derechos individuales y un modelo de justicia ciegos a las diferencias culturales, o bien, reconocer la relevancia política de ciertas demandas de reconocimiento buscando formas de satisfacer tales reclamaciones de inclusión y de autonomía. Cualquiera de los caminos elegidos presenta desafíos a la teoría liberal y a las instituciones democráticas.

En la actualidad, ese reto es todavía mayor ya que la disputa ha cambiado de foco, al menos parcialmente, dirigiéndose la atención sobre las diferencias al interior de los grupos minoritarios y cómo éstas afectan el estatus de sus demandas. Lo anterior se debería, continúa Deveaux, a una comprensión más compleja y dinámica de la identidad cultural por parte de los filósofos políticos, así como por la aceptación de que corresponde a un fenómeno dinámico y en constante mutación, siendo a la vez entendidas las prácticas y los acuerdos culturales como espacios donde se llevan a cabo la impugnación de los mismos. Este amplio reconocimiento de los desacuerdos y conflictos que se suscitan dentro de los grupos culturales minoritarios ha llevado a enfatizar el estudio del tratamiento que se les da a los miembros más vulnerables de tales comunidades, es decir, a las minorías dentro de las minorías (2006, 2). En este trabajo nos concentraremos en una clase especial de minorías internas: las mujeres indígenas.

La necesidad de dar voz a la disidencia interna deriva de los resultados sinietros que han tenido que soportar los grupos discrepantes, con ocasión de las políticas multiculturalistas. Conforme con

Phillips, en el caso de las mujeres, las feministas han dado cuenta de cómo estas políticas refuerzan el poder de los hombres mayores dentro de la comunidad y fomentan a la autoridad pública a tolerar prácticas que socavan la igualdad de las mujeres. Este ejemplo, según la autora, forma parte de una más amplia literatura de las “minorías dentro de las minorías”, que dirige la atención hacia la forma en que los grupos minoritarios pueden oprimir a sus propias minorías –ya sean mujeres, niños, homosexuales, o pobres– y el riesgo de que las políticas multiculturales puedan reforzar esas desigualdades de poder (2007a, 11-12).

En ese contexto surge como trascendental el examen crítico de las demandas de grupos culturales, su alcance y los límites de las mismas, sobre todo tratándose de aquellos grupos que adhieren a prácticas que reflejan y refuerzan tradiciones que son abiertamente discriminatorias. ¿Cómo debe un Estado liberal, democrático y multicultural responder?

Así, conscientes de la necesidad de fijar nuestra atención en las diferencias al interior de los grupos minoritarios, en particular, de aquellas que surgen de las voces disidentes de las mujeres indígenas; y habiendo ya, en otra parte<sup>3</sup>, clasificado analíticamente en cuatro clases las respuestas teóricas que responden a la cuestión acerca de la compatibilidad entre las acomodaciones multiculturales y las pretensiones universalistas de los derechos individuales liberales<sup>4</sup>, a continuación, nos concentraremos en una revisión crítica del modelo de Chandran Kukhatas -basado en un amplio reconocimiento del “*derecho de salida*”- dirigiendo nuestros es-

fuerzos a elaborar una propuesta alternativa de solución, en la cual intentaremos fundir en una sola tesis la postura de las jurisdicciones multiculturales de Ayalet Shachar con las propuestas deliberativas, especialmente desde la óptica de Seyla Benhabib, presentadas desde un enfoque político, tal como lo promueve Monique Deveaux. Para ello, hemos dividido el trabajo en cuatro partes. En la primera, exponemos la tensión, de la que no puede escapar el feminismo ilustrado, que supone la compleja relación entre las mujeres indígenas y sus culturas internas. En la segunda, examinamos con detención el “*derecho de salida*” simple propuesto por Kukathas, cuyo fundamento descansa en una amplia teoría del no intervencionismo tolerante. En la tercera, revisamos las propuestas de Ayalet Shachar, Seyla Benhabib y el enfoque político de Monique Deveaux. Cerraremos el trabajo con un apartado que, a modo de conclusión, propone una solución alternativa al dilema expuesto sobre la base de una reflexión conjunta en torno a las ideas de las tres autoras recién mencionadas.

## 2. El desafío para el feminismo ilustrado

No cabe duda de que el feminismo, especialmente el ilustrado, se ha enfrentado con la cultura<sup>5</sup>. Algunas autoras asumen una postura dicotómica pues denuncian que la cultura opera en demasiados casos como una “pseudojustificación” para violar los derechos de las mujeres. Si al analizar las conexiones entre cultura y género nos cuestionamos sobre el efecto que juegan las restricciones culturales sobre la

vida de hombres y mujeres para percatarnos que los primeros son, casi siempre, los beneficiados y las segundas abrumadoramente perjudicadas, sencillamente no podemos aceptarlas (Guerra, 2000, 101-116). Así parece ineludible adoptar el punto de vista de que no parece haber otra opción que una trágica elección binaria entre “*tu cultura o tus derechos*” (Shachar, 2001: 2 y 3; y Okin, 1999)<sup>6</sup>.

Por otro lado, varios autores plantean que las reivindicaciones culturales no son incompatibles, en general, con las demandas de autonomía política y moral (Parekh, 2002, 133-150; y 2006, 165-172) ni, en particular, con los requerimientos de libertad e igualdad de las mujeres (Benhabib, 2002, 172-175). Para esta postura el antagonismo sin más entre la igualdad de género y la perspectiva multicultural es caricaturesco y excesivo debido a que la cultura sí importa. El desafío consiste en buscar mecanismos para vindicar la ciudadanía de las mujeres en un mundo irremediabilmente multicultural.

La conexión entre las mujeres y la cultura nos sitúa en la complicada posición de redimir una ciudadanía inclusiva para las mujeres, en un mundo cada vez más multicultural, que pueda hacerse cargo de la interrogante planteada al inicio de este trabajo. Para responder esa pregunta nos parece fundamental dar una vuelta de tuerca a los enfoques feministas ilustrados más relevantes ya que se encontrarían en pie forzado: sus reivindicaciones no encuentran una respuesta adecuada en el modelo de ciudadanía no-diferenciada que propugna el liberalismo igualitario; pero, al mismo tiempo, si bien los presupuestos multiculturales les permitirían sustentarse

en un marco conceptual que admitiría considerar adecuadamente las diferencias de género, necesitan imperiosamente buscar mecanismos para blindarse ante las brutales vulneraciones de los derechos más básicos de las mujeres que se cometen en nombre de la identidad cultural<sup>7</sup>. En pocas palabras, al feminismo ilustrado no le queda otro camino que conciliar ciertas tesis multiculturalistas con algunas tesis liberales que deben ir más allá del simple “*derecho de salida*” (abandono de la propia cultura) que genera un costo demasiado severo para aquel o aquella que decide alejarse (Phillips, 2007a, 151-157).

### 3. El “*derecho de salida*” simple de Chandran Kukathas

Para Kukathas nuestra participación en los grupos tiene un marcado acento voluntario, permanecemos en ellos porque queremos y, cuando ya no lo deseamos, tenemos la opción de abandonarlos según lo determine nuestra voluntad (2003, 74-116 y 2012, 34-56; Shachar, 2001, 68). Así, mientras seamos parte de ellos nos vemos sometidos a sus reglas, lo que no representa un conflicto si se nos permite dejarlos cuando queramos.

Sin embargo, en la práctica, muchas veces no nos unimos a un grupo porque lo escojamos deliberadamente, sino más bien, estamos insertos en él porque, por una u otra razón, nos sentimos condenados a integrarlo (Holzleithner, 2012, 28). Es frente a esta dificultad, particularmente en el contexto de las tensiones entre el multiculturalismo y los intereses de las mujeres, que Kukathas propone una solución desde la faz negativa del derecho de

asociación, mediante lo que denomina “el principio de salida simple” (Borchers y Vitikainen, 2012, 9-10).

Siguiendo a Borchers y Vitikainen, el “*derecho de salida*”, en general, concierne a las relaciones entre el individuo y su grupo, e intenta solucionar el conflicto potencial que surge del derecho del grupo a gobernar sus propias relaciones y el compromiso del Estado liberal de proteger los derechos básicos y las libertades de sus ciudadanos. Constituye el requerimiento mínimo para cualquier autonomía grupal, dado que opera como un punto de acceso de los individuos a los derechos y libertades básicas de que son titulares en tanto ciudadanos del Estado mayor. De ahí que se afirme que la salida, más que una opción, debe ser un derecho que garantice el acceso de los individuos a sus (otros) derechos básicos (2012, 3).

Dado que aun cuando se garantizan ciertos derechos en las sociedades liberales, es factible que no se logre establecer con claridad las condiciones en que una persona pertenece o no a un grupo determinado. Es posible que en ese contexto de incertidumbre, pudiera tener cabida la ley del más fuerte y someter al más débil o, por el contrario, que éste intentara convencer al grupo de considerar sus intereses y necesidades. Si estas alternativas se estiman inadecuadas o insuficientes, dice Kukathas, sólo resta ejercer el “*derecho de salida*”, al cual denominará *principio de salida simple* (2012, 35-36).

Según Shachar, dos son los elementos claves para comprender cómo se origina el principio de salida simple: imposiciones y restricciones de los grupos y la posibilidad de salir de ellos (2001, 68). Respecto del

primer elemento, las personas tienen la libertad de asociarse y, por ende, de vivir de acuerdo a los modos de vida que su grupo estime convenientes, sea un grupo cultural, religioso, o de otra índole. En base a eso, se ha señalado que los grupos tienen cierta capacidad para imponer a sus miembros estas formas de vida, incluso estableciendo restricciones a sus libertades debido a que han aceptado su autoridad. En este sentido, Kukathas señala que, además, con frecuencia los grupos y sus normas pueden suponer un daño para las personas, lo que podría llevarnos a pensar que el individuo se inclinará por dejar el grupo (Holzleithner, 2012, 18). Sin embargo, este daño puede ser aceptado, permaneciendo el individuo por su propia voluntad en el grupo, ya que como contrapartida obtiene beneficios que compensan los costos. En cuanto al segundo elemento, éste se refiere a la necesidad de que los miembros tengan la posibilidad de abandonar el grupo sin que puedan ser obligados a permanecer en ellos. De este modo se legitima la autoridad que los grupos ejercen al imponer ciertas formas de vida a sus miembros, sobre la base de un principio de revisión que yace en el centro del principio de salida simple (Kukathas, 2012, 34-56).

En cuanto al rol del Estado, Kukathas afirma que su intervención debe ser siempre el último recurso ya que, en la medida que el individuo pueda abandonar el grupo, no existen razones para interponerse en su organización, aun cuando esté oprimiendo a algunos de sus integrantes. De acuerdo con ello, el autor consagra la no intervención del Estado, en oposición a la visión planteada por Okin, quien in-

cluso respalda la idea de que éste debe participar activamente y castigar a aquellos que vulneren los derechos de los integrantes de los grupos, en especial, a las mujeres, ya que no todos tienen la capacidad (o la posibilidad) real de salir de un grupo y, en caso de que su situación sea muy desfavorable, es necesaria la intervención estatal (Okin, 1999). Sin embargo, Kukathas persiste en su posición: entiende que las condiciones perjudiciales generan un mayor incentivo para salir del grupo, mientras más pobre o adversa sea la situación, mayor es el incentivo a salir (2012, 34-56).

Okin, con todo, no piensa que la libertad para salir no sea importante (1999), su punto es que, en ausencia de la intervención estatal, un “*derecho de salida*” formal es inadecuado para asegurar que tales libertades existen. Y las mujeres, en particular, no gozarán de la libertad cuando ellas sean miembros de grupos culturales que no cultiven el desarrollo de las capacidades necesarias para ejercitar el “*derecho de salida*”. Una idea similar es planteada por Brian Barry en su tratamiento más general del problema de la salida. Según el autor, es “un legítimo objetivo de política pública asegurar tanto como sea posible, que los miembros de las asociaciones tengan disponibles opciones reales de salir” (2001, 149). Significa que el Estado debería intervenir en casos donde los costos de la salida son “excesivos” (Kukathas, 2012, 44-45).

Pese a lo sencillo que resulta el argumento del autor, el problema que rodea al “*derecho de salida*” es complejo, especialmente en los casos en que los propios individuos, particularmente las mujeres,

defienden prácticas o abusos en su contra y se oponen a los cambios debido a que han sido objeto de adoctrinamiento o han terminado por naturalizar prácticas opresivas. En este contexto, respecto de la socialización como barrera que impide a las mujeres forjar su deseo de salir del grupo que las oprime, y de la necesidad, por tanto, de la intervención del Estado liberal, Kukathas reflexiona sobre el rasgo principal que le asiste a éste: su carácter neutral a la hora de responder a la pregunta respecto de qué es la vida buena. A juicio del autor, es un error plantear como un rol del Estado, en una buena sociedad, el asegurar la socialización de sus ciudadanos de un modo particular. Por el contrario, la tarea del Estado liberal es resistir a tales demandas, particularmente las que provienen de los no-liberales que reclaman que el principio de neutralidad en sí mismo influencia la socialización (haciéndoles más difícil a ellos el inculcar sus valores). Frente a ello, “la mejor respuesta del liberal será que el Estado liberal hace posible un lugar para los disidentes” (2012, 47-48).

La solución para el adoctrinamiento debe venir desde el interior de esas pequeñas comunidades o grupos y es responsabilidad de los propios sometidos o afectados, en nuestro caso las mujeres, que esos cambios se generen. Si bien el principio de la salida simple busca acomodar las diferencias entre los intereses en conflicto, no es la única herramienta que apunta a equilibrarlas, pues existen otras tesis que buscan ponderar los intereses en tensión y limitar la participación del Estado a casos en que esté en peligro la salud o la vida de las personas. Sin embargo,

Kukathas estima que estas teorías son insuficientes porque terminan por reconducir el debate a otras preguntas, sin dar una verdadera solución al problema planteado. El aporte de estos enfoques es más bien desde la perspectiva de la filosofía, dice el autor, y por tanto, nos permite entender las cosas más que dar soluciones políticas y prácticas. En definitiva, según Kukathas, puede ser que este principio sea más bien una vía para pensar sobre cómo dar una respuesta a las inquietudes de las mujeres de nuestra sociedad y, aun cuando no consiga que las partes queden enteramente satisfechas, es un mal del que adolecen todas las soluciones propuestas, ya que no es posible todavía crear una que sea totalmente satisfactoria (2012, 54-55).

#### *4. Jurisdicción multicultural y democracia deliberativa*

Al ratificar el Convenio 169 de la OIT, Chile asumió la obligación de asegurar el acceso a la justicia a quienes pertenecen a un pueblo originario, pero considerando su derecho propio. Sobre el particular, en el año 2012, el Comité de la CEDAW recomendó a Chile robustecer el sistema judicial para asegurar que las mujeres, “en particular las de grupos desfavorecidos, como las mujeres indígenas, tengan acceso efectivo a la justicia”<sup>8</sup>. De ahí deriva una tensión conceptual que “recorre el Convenio 169, pues si bien en el artículo 8.1 establece que al “aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres”, consagra acto seguido, como límite al derecho de conservar costumbres e instituciones propias, la circunstan-

cia de que “éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos.”<sup>9</sup>(Villavicencio, 2015, 310).

En el marco de esta tesis, surge la duda sobre el alcance de la protección de los derechos fundamentales: ¿comprende ésta solo los derechos deliberativos o también la disidencia interna del grupo? A nuestro juicio, un sentido razonable de la obligación de respeto y protección de los derechos fundamentales impuesto por el Convenio 169 es aquel que contenga ambos derechos.

Así, el Estado democrático deberá abordar los conflictos multiculturales, viendo particularmente por el despliegue de los derechos deliberativos y de disidencia al interior de un grupo minoritario, garantizando, de acuerdo con Phillips, la privacidad y el anonimato, sobre todo cuando hay problemas de coerción, además de asistir el proceso mismo de toma de decisiones propias (2007a, 178)<sup>10</sup>. Todo ello, preferentemente, desde un enfoque político –en desmedro de uno estrictamente jurídico– que suponga un modelo democrático deliberativo para generar espacios de construcción, siempre contingente, de las soluciones requeridas que contenga, a su vez, al modelo de las jurisdicciones multiculturales.

En efecto, bajo el paraguas del aparato institucional, el conflicto que supone el reconocimiento del estatus de las mujeres como titulares de derechos fundamentales y miembros de una cultura minoritaria debe ser abordado, según Deveuax, desde una perspectiva política. Ésta supone comprenderlo como un problema

vinculado, preferentemente, con la distribución del poder y las condiciones de una democracia efectivamente deliberativa. En particular, demanda un análisis de la práctica impugnada, resaltando su carácter político en vez de enfocarse en las diferencias en torno a los principios morales, lo que privilegiará el alcance de los acuerdos. Ello por cuanto, tras los conflictos culturales, en la mayoría de los casos, lo que está en juego son intereses estratégicos contingentes y no profundas diferencias en los valores planteados como incommensurables, tal como lo ha venido haciendo el enfoque exclusivamente normativo, ignorando la forma en que los poderes y los intereses han conformado el debate hasta la fecha. Por tanto, deberá destacarse la fluidez del fenómeno cultural y la versatilidad del mismo, lo que conlleva reconocer el carácter político de las prácticas, roles, identidades y acuerdos culturales (2006, 103-106, 201-202).

Esta incommensurabilidad, con la que se observa a los grupos culturales minoritarios en relación a los mayoritarios, deriva del estereotipo cultural que promueve las divisiones binarias, representando a las propias culturas como menos fluidas de lo que son en verdad. El proceso de estereotipación es en parte, según Phillips, culpa del propio multiculturalismo al haber provocado una comprensión distorsionada de las personas y sus culturas, haciéndolas lucir como algo exótico, justificando comportamientos a través de la cultura y simplificando la realidad. En el caso de las mujeres, la cultura se usa a menudo para explicar los elevados niveles de pasividad y sumisión a los dictados masculinos y a las expectativas de la fa-

milia o comunidad. Así, las culturas terminan siendo falsamente representadas como estables y estáticas (2007a, 14 y 101), como un todo claramente delineable, atribuyéndoles –artificialmente y desde afuera– unidad y coherencia monolítica.

Esta representación no puede sino venir, en términos de Benhabib, del denominado “observador social”, quien junto con las elites locales les otorgan tal significación. Por ello, es crucial distinguir el punto de vista del “observador social” de la perspectiva del “agente social”, quien constituye el verdadero participante de la cultura en cuestión y experimenta sus tradiciones, historias, rituales y símbolos, herramientas y condiciones de vida material compartidas como narraciones controvertidas y discutibles (2002, 5). Sin esta distinción –y representadas las culturas como impermeables, no porosas y estáticas– se invisibilizan las especificidades culturales de los grupos mayoritarios y sus miembros, universalizando sus prácticas, diluyendo la autonomía moral de los miembros de los grupos culturales minoritarios y achacando sus decisiones a su cultura, de ahí que “no sería el hombre que mata o abusa de la mujer sino la tradición” (Phillips, 2007a: 64).

Con todo, la línea trazada entre lo que aprendemos y aceptamos, y las decisiones tomadas realmente como propias, es líquida porque la autonomía no es una cuestión de todo o nada sino gradual, y nuestra capacidad para vivir de forma libre depende de los recursos morales que se nos haya entregado. De este modo, según la autora, la estabilidad cultural sería una condición para que la autonomía individual pueda florecer, es decir, necesitamos

nuestras culturas para convertirnos en seres autónomos (2007a, 105). En otras palabras, no obstante el carácter soberano de las decisiones de los individuos, inexorablemente a través de su cultura le darán significado a su vida, es decir, ésta constituya un elemento de su identidad. Por ello, será de suma relevancia el despliegue de sus derechos deliberativos y de disidencia al interior del grupo minoritario que no suponga terminar en el exilio.

No bastará solo el reconocimiento de una capacidad de revisión mediante el “derecho de salida”, ya que éste traslada todo el peso del conflicto al individuo, excusando al grupo y al Estado. Si la identidad cultural de verdad interesa a los sujetos, será necesario considerar la posibilidad de que éstos decidan permanecer en sus grupos desafiando a las élites del mismo o desechen la posibilidad de renunciar por el fuerte compromiso normativo con su grupo cultural o religioso (Phillips, 2007a, 151-157 y Shachar, 2001, 40-42).

Siguiendo a Madhavi Sunder, Phillips plantea que cada vez hay más personas reclamando el derecho a permanecer como miembros de un grupo, pero exigiendo la posibilidad de definir lo que tal membresía significa para ellos en sus propios términos. Por ello, la protección de los derechos deliberativos y de disidencia cobran tanta fuerza frente a un “derecho de salida” que no provee una solución suficiente a aquellos comprometidos fuertemente con su grupo cultural o religioso. Y es que la voz debe importar tanto como la salida, de manera que el “derecho de salida” debe ser complementado con el derecho de quedarse, reubicando la voz del

individuo como el centro de atención del conflicto (2007a, 157). En el caso de las mujeres así se sorteaba la dificultad que significa, para su propia autonomía, el que sus líderes (comúnmente hombres mayores de la comunidad) hablen por ellas en base a estereotipos y generalizaciones. De ahí entonces la misión del Estado de establecer mecanismos que permitan a las mujeres alzar su voz. La salida, de otro modo, acabará por significar un verdadero castigo para las disidentes, considerando el rol que la cultura juega en la significación de la vida de todos sus miembros<sup>11</sup>.

Avanzando un poco más, digamos que en el marco de este deber institucional, es primordial al momento de enfrentar el desafío de acoger las demandas de integración y de autonomía de los grupos minoritarios que forman parte del Estado mediante la acomodación multicultural, rechazar la perspectiva de la relación del Estado-grupo, pues deja a un lado al individuo y las repercusiones que tales acomodaciones pueden traer al interior de los grupos, dando lugar a lo que Shachar llama “la paradoja de la vulnerabilidad multicultural” (*paradox of multicultural vulnerability*). Este dilema ilustra la tensión producida al generarse políticas que promueven el reconocimiento y respeto por las tradiciones y la cultura del grupo minoritario, las cuales dejan a la larga en situación de mayor vulnerabilidad a ciertos miembros del grupo, en especial a las mujeres (2001, 3). Luego, este posicionamiento del individuo exige al Estado sacudirse de la concepción estática y tosca de la cultura, pues petrifica la cultura a costa de la autonomía de algunos de sus miembros impidiendo que éstos cuestionen su pertenencia

a la cultura. La cultura dejaría de ser, como nos asegura Parekh, permeable e influenciable externamente, haciendo que todo cuestionamiento sobre el modo en que debemos enfrentar el desafío multicultural sea vano (2006, 295-338).

El espacio en que esta perspectiva adecuada de las culturas debe desplegarse habrá de ser, siguiendo a Benhabib, un contexto proporcionado por el Estado a nivel institucional, sobre la base de un modelo democrático de carácter deliberativo<sup>12</sup>, caracterizado por dos elementos claves: primero, un marcado énfasis en la esfera pública que es el lugar donde se sitúan las disputas multiculturales y donde también ocurren las transformaciones políticas y morales; y, segundo, una defensa de la apertura de la agenda del debate público difuminando la distinción entre lo público y lo privado, entre lo que es de todos y lo que es sólo propio de mi cultura (2002, 106-114) (Deveaux, 2000, 138-179).

Si bien este modelo democrático deliberativo, de acuerdo con Sánchez, comparte con el modelo liberal “la necesidad de un Estado constitucional democrático que garantice las libertades básicas, privilegia y arropa la formación de ese denso tejido asociativo” (2008, 279). El modelo democrático deliberativo se basa, entonces, en la *ética del discurso*, cuya premisa básica consiste en que “aquellas normas y arreglos institucionales normativos sólo pueden ser acordados por todos los interesados bajo situaciones argumentales especiales llamadas discursos” (Benhabib, 2002, 107) y en acuerdos pluralistas multiculturales. Específicamente, la ética discursiva, constituye un modelo teórico dirigido a fundamentar la validez de los

enunciados y juicios morales a través del examen de los presupuestos del discurso. Para Benhabib, esta sería una metanorma que presupone los principios de respeto moral universal y reciprocidad igualitaria. Por una parte, el respeto universal requiere que reconozcamos el derecho de todos los seres vivos capaces de hablar y actuar de ser participantes en la conversación moral; y, por otro, el principio de reciprocidad igualitaria estipula que dentro de los discursos, cada uno debe tener los mismos derechos a varios actos discursivos, a iniciar nuevos temas y a pedir justificaciones ante los presupuestos de la conversación. Los principios de la ética del discurso, requieren que todos aquellos afectados por las consecuencias de la adopción de una norma tengan voz igualitaria en su validación si la legitimación democrática quiere ser alcanzada (2002, 148).

En cuanto a los acuerdos pluralistas multiculturales, estos suponen la sujeción a los siguientes principios; a) reciprocidad igualitaria: los miembros de una minoría cultural, religiosa, lingüística y otras, no deben, en virtud de su estatus de miembros, tener acceso a menores grados de derechos civiles, políticos, económicos, y culturales que los miembros de la mayoría; b) autoadscripción voluntaria: un individuo no debe ser asignado a un grupo cultural, religioso o lingüístico sólo por razón de su nacimiento. Una membresía debe permitir la más extensiva forma de autoadscripción y autoidentificación. El Estado no debe simplemente otorgar el derecho a definir y controlar la membresía al grupo a expensas del individuo. Es deseable, que en algún punto en sus vidas adultas a los individuos se les pregunte si aceptan o no

continuar con su membrecía en su comunidad de origen y; c) libertad de salida y asociación: la libertad del individuo de salida del grupo y de adscripción debe ser irrestricta (Benhabib, 2002: 131).

Con el fin de complementar la propuesta democrática deliberativa de Benhabib, es preciso destacar lo planteado por Deveaux en relación con la legitimidad democrática de los acuerdos adoptados en este ámbito, la cual exige una amplia inclusión política, donde no sólo se consulte a los líderes políticos de los grupos minoritarios, sino también a las voces divergentes. Esta inclusión requiere de una distinción cuidadosa de las inequidades y diferencias que impiden un adecuado debate público, y que “se encuentran tan profundamente entrelazadas con otras dimensiones de inequidades sociales y económicas que no basta con un empoderamiento formal de los miembros menos poderosos” (2006, 109).

Según Deveaux, el modelo deliberativo se sostiene en dos ejes: por una parte se enfoca en instituciones establecidas, como los órganos legislativos y judiciales en sociedades liberales democráticas; y, por otra, se basa en las actividades políticas y las luchas de los movimientos sociales, asociaciones y grupos de la sociedad civil, aceptándose así tanto la regulación legal y la intervención mediante métodos estatales directos e indirectos en disputas multiculturales, como el diálogo normativo y la impugnación en las esferas civiles públicas, siendo estos últimos esenciales para una política democrática multicultural. Esto último engarza con la idea de que un enfoque político de esta clase de conflictos, tal como se ha

propuesto, no resulta incompatible con el enfoque jurídico de larga tradición. En efecto, ambos no son inconciliables, pero sí deben ser desambiguados. Un enfoque exclusivamente jurídico del problema resulta ser profundamente problemático, porque tiende a asumir la existencia de una honda e incommensurable diferencia moral entre una cultura agrupada colectivamente y la sociedad liberal individualista. Lo anterior, a su vez, conlleva a un conflicto entre los derechos colectivos y los derechos individuales, superponiéndose unos sobre otros y no reconociéndose la compatibilidad conceptual y la inevitable interdependencia entre ambos (2006, 27 y ss.).

Benhabib plantea que los diálogos políticos y morales no siempre producirán consenso normativo, de manera tal que se asume que cuando ellos fallan se debe recurrir a la ley para redibujar los límites de la coexistencia, aunque, por supuesto, ello no impide que las sociedades deliberantes articulen un punto de vista y una perspectiva civil de una mentalidad ampliada. Así, el proceso de dar buenas razones en público no sólo determinará la legitimidad de las normas a seguir, también aumentará las virtudes cívicas de la ciudadanía democrática a través del cultivo de los hábitos de preocuparse del razonamiento público y el intercambio (2002, 116).

Luego, si el diálogo intercultural y entre grupos surge al interior de una adecuada concepción de la democracia deliberativa, que defienda una visión no reduccionista de la cultura, podremos transitar del monismo excluyente de la diversidad –que considera a otras formas de vida inferiores fruto de la ignorancia y de

la barbarie— al pluralismo de valores que sostiene que existen ciertos valores universales pero diversas formas de vida que los pueden encarnar culturalmente.

Con todo lo dicho, es necesario concretar en la práctica este modelo democrático deliberativo que, matizado a partir de nuestra propuesta, observa el conflicto multicultural desde un enfoque principalmente político, sin renunciar del todo al jurídico. Para ello, utilizaremos el modelo de “*gobierno conjunto*” (*joint governance approach*) propuesto por Ayalet Shachar. Éste se funda sobre la base del rechazo a la errónea premisa de que una sola entidad ostente la jurisdicción *exclusiva*, en todos los aspectos de la vida de los individuos que pertenecen a más de una comunidad política y, por tanto, que están sometidos a más de una autoridad legal de las que derivan diferentes derechos y obligaciones. Ante este rechazo, el “*gobierno conjunto*” propone la necesidad de una interacción constante entre dichas fuentes de jurisdicción o autoridad -permitiendo al individuo funcionar simultáneamente como ciudadano y como miembro del grupo-, regulando las formas de dividirla y compartirla, y, reconociendo diferentes centros de poder no monopólicos, pues es evidente que existen muchas maneras posibles de redistribuir el poder entre el Estado y el grupo. Así, el denominado “*gobierno conjunto*” insta a reenfocar la óptica del multiculturalismo, dejando atrás el fundamento territorial para la acomodación multicultural, proponiendo la idea de jurisdicción *per se* como su factor central y reconociendo la “autonomía jurisdiccional” como aquella en virtud de la cual un grupo *nomoi* puede tomar la responsabili-

dad de ciertos asuntos legales o sociales de especial importancia para sus miembros sin vincular estos poderes al autogobierno territorial (2001, 88- 92).

En el marco del modelo de “*gobierno conjunto*”, Shachar ofrece una gama de cinco formas diferentes de llevar a cabo este complejo proceso, a saber: acomodación estilo-federal, acomodación temporal, acomodación consensual, acomodación contingente y la acomodación transformativa (*transformative accommodation*) (2001, 92-116). “Cada una de estas soluciones sugiere una comprensión diferente de, y un compromiso con, los valores de la acomodación de la diversidad cultural y la protección de los derechos de los ciudadanos. Así como también cada una supone un tipo y grado diferente de protección de autonomía limitada hacia las comunidades minoritarias. (...) Pese a las diferencias entre ellas, todas comparan su rechazo de comprensiones simplistas, no alternativas, de la membresía al grupo, la identidad multicultural y la autoridad estatal” (2001, 91).

Frente a estas cinco alternativas la autora revela su preferencia -y nosotros seguiremos sus pasos- por el modelo de *gobierno conjunto* en su variante de la “*acomodación transformativa*”, la cual “toma los dos espacios de autoridad (*locuses of authority*) diferentes (el grupo *nomoi* y el Estado)- y en vez de ver su conflicto de intereses como un problema, lo considera como una ocasión para alentar a cada entidad a hacerse más sensibles respecto de *todos* sus integrantes” (2001, 117). Es decir, plantea las tensiones entre el Estado y el grupo como una oportunidad para aplicar un modelo que atañe a to-

dos sus integrantes, adaptando las estructuras de poder tanto del grupo como del Estado, adecuándose así a sus miembros más vulnerables, por ejemplo, las mujeres.

Basándose en el trabajo de Will Kymlicka (1996, 59 y 60), la “*acomodación transformativa*” se centra en utilizar las protecciones externas (aquellas que promueven la justicia entre los grupos), para reducir las restricciones internas (aquellas que limitan las posibilidades que tienen los individuos dentro del grupo, de revisar o abandonar las prácticas culturales tradicionales) y se basa en cuatro supuestos claves: a) los individuos dentro de una comunidad política mayor representan la intersección de múltiples afiliaciones de identidad; b) en muchas circunstancias de la vida real, tanto el grupo como el Estado tienen intereses justificados para establecer las reglas que gobiernen el comportamiento de tales individuos; c) el grupo y el Estado son entidades sociales mutables que constantemente se afectan la una a la otra y; d) es del propio interés del Estado y del grupo velar por el apoyo a sus miembros (Shachar, 2001, 118).

Asimismo, de acuerdo con Shachar, los principios fundamentales de esta variante de “*gobierno conjunto*” son: a) desconcentrar la asignación de autoridad jurisdiccional por materias manteniendo una circulación del poder a través de todo el sistema jurídico y rompiendo, de ese modo, con la idea de que las distintas áreas sociales son indivisibles internamente (principio que se expresa claramente en el ámbito del derecho de familia); b) la regla de no monopolio: ni el grupo ni el Estado pueden adquirir el control exclusivo sobre un área social que afecta a individuos

miembros del grupo y ciudadanos del Estado (nuevamente es útil el ejemplo del derecho de familia, pues se puede dividir en materias según las funciones de demarcación y de distribución<sup>13</sup>); c) establecer opciones claramente delineadas que permitan elegir en un determinado momento entre la jurisdicción del Estado y la del grupo; y d) ese derecho de opción sólo se justifica cuando se cumplen dos condiciones: (c.1) ha sido previamente acordado tras una negociación entre el Estado y el grupo, y (c.2) la fuente original de jurisdicción para esa materia no reacciona ante las necesidades y peticiones de sus miembros. Cumplidos estos requisitos, el individuo tiene automáticamente derecho a la protección de la autoridad jurisdiccional competidora (2001, 119-124).

Resulta importante comprender la importancia institucional del acuerdo previo entre el Estado y el grupo respecto de la salida de un individuo, pues les quita a los miembros vulnerables -dentro de los cuales las mujeres indígenas son un caso paradigmático- la carga de tener que negociar individualmente, caso a caso, el arreglo entre las normas del grupo y las normas del Estado (Shachar, 2001, 125). Por otro lado, nuestra autora destaca que en la transacción habrá de considerarse la asimetría de poder, por lo que se deben dar ciertas garantías al grupo para superar tal diferencia. Así, por ejemplo, se le debe dar la oportunidad de definir primero los puntos de la negociación. En caso de desacuerdo, se debe contar con la generosidad del Estado por ser la parte más fuerte, aunque el grupo siempre tendrá presente que el poder de aquél es suficiente para imponer, si quisiera, el modelo unitario

absolutista y, por su parte, éste intentará evitar un relativismo cultural reactivo y esencialista. Una vez alcanzado el acuerdo inicial, se debe mantener un diálogo jurisdiccional constante entre las partes, ya que en este modelo ninguna entidad tiene el poder suficiente para resolver por sí solo una disputa (2001, 129-130).

Configurado así el modelo, siguiendo a Shachar, el “*derecho de salida*” se transforma en una alternativa verdaderamente factible para la mujer indígena como miembro disidente, al no encontrarse desamparada y contar con la intervención previa del Estado mayor. Vista de este modo, la “huida” no supone un desarraigo total, sino que es perfectamente compatible con una marginación parcial o transitoria al optar, para un caso determinado, por una jurisdicción diferente a la de su membresía cultural. Por otra parte, al volverse una alternativa posible y menos costosa, por cuanto la díscola podría salir indemne de su proceso de salida, se crea un incentivo para que los grupos culturales minoritarios transformen sus prácticas opresivas, alejándose así el modelo de acomodación de aquellos que, a la inversa, provocan el recrudescimiento de tales elementos, dejando a los miembros vulnerables ante la trágica necesidad de elegir entre sus derechos y su cultura.

En definitiva, uno de los atractivos del modelo es que si no se impulsa desde los propios grupos una adecuación de las prácticas opresivas, la salida puede ser tan masiva que la existencia misma de la cultura puede verse amenazada. Mantener monolíticamente una cultura al costo de vaciarlas de personas que se sientan identificadas con ellas, no parece ser la mejor

forma de perpetuarlas (2001, 141). En este contexto la democracia deliberativa cobra protagonismo pues ofrece la posibilidad de esa transformación interna al someter las prácticas disputadas al escrutinio interno, permitiendo el despliegue del derecho de cada individuo a tener voz, incluidos los disidentes, entre ellos, las mujeres indígenas.

### 5. Conclusiones

Muchos son los factores que influyen en la efectividad del “*derecho de salida*” o, incluso, en su mera posibilidad (psicológicos y otros de índole práctica como, por ejemplo, si se tiene o no un lugar a donde llegar, si se cuenta con los recursos mínimos para llevarla adelante, etc.). Sobre el particular, la literatura feminista se ha enfocado particularmente en la pregunta acerca de si las personas pueden siquiera imaginar la vida fuera de sus grupos culturales. Phillips, al igual que Okin, cree que la comprensión del “*derecho de salida*” se construye sobre la base de lo que es percibido como posible. Vivir buena parte de una vida escuchando que no hay alternativa podría tener un efecto paralizante, autodestructivo o, más peligroso, justificativo de la práctica abusiva. Con todo, Phillips disiente de Okin -y también de Nussbaum- en cuanto a los efectos cuasideterministas de la socialización ya que sobrecargar su influencia –tal como ellas lo hacen– en el fracaso de concebir la salida como una alternativa, traiciona el eje central de la tesis de Phillips –centrada en la autonomía de las mujeres como agentes morales significativos– y constituye, al final de cuentas, una forma de negarles el

reconocimiento de sus capacidades de decisión y acción, especialmente a las de grupos no occidentalizados como las mujeres indígenas (2007a, 150). Un adecuado enfoque del conflicto multicultural debe hacer énfasis en el hecho que una mediación cultural no debe descartar por irracionales las opciones adoptadas por las mujeres o condenarlas sin más como resultado de preferencias simplemente adaptativas (Deveaux, 2006, 79).

Estas aprensiones, que compartimos, se justifican ante la tosca configuración del principio de salida simple que plantea Kukathas, mas no son imputables, creemos, al modelo de la “*acomodación transformativa*” inserto en una concepción vigorizada de la democracia deliberativa. Este modelo mixto que planteamos concibe los derechos ciudadanos y la cultura de los grupos minoritarios como compatibles y no excluyentes, transformándose el “*derecho de salida*” en un principio fundamental (pero no suficiente) de aquélla pues mediante él, de acuerdo con Shachar, se pretende generar cambios al interior de los grupos, sobre la base de comprender las culturas como un elemento maleable y no rígido y, en particular, por visualizar a estos grupos minoritarios como entidades vivas en donde la mayoría tiene amplios recursos para la reinterpretación que les pueden permitir conservar su cultura mientras responden adaptativamente al cambio (2001:141).

No obstante lo planteado, presentimos la crítica inminente basada en el hecho de que para que nuestro modelo prospere los miembros del grupo cultural minoritario deben estar conscientes de la tensión en la que están insertos, entre sus derechos fun-

damentales y sus deberes culturales. Pero quedan pendientes los casos en que se afirma que los miembros carecen de autonomía para aceptar o negar ciertas prácticas de sus grupos culturales.

Ciertamente nuestro modelo parte del supuesto de que los individuos, en su calidad de ciudadanos y de miembros de un grupo cultural determinado, son agentes morales autónomos, dotados de personalidad moral. De hecho, no podría ser de otro modo ya que es precisamente por el reconocimiento previo de dicha calidad moral, que reclamamos la protección de sus derechos fundamentales deliberativos y de disidencia. Partir de otro supuesto implicaría no poder llevar a cabo el ejercicio de tales potestades. Ello no implica que no estemos conscientes de que existen situaciones en que nos resulta difícil suponer que una persona, miembro de un grupo cultural minoritario, está actuando con un grado de autonomía suficiente. Precisamente, para estos casos difíciles, el ideal de una democracia deliberativa, que supone la adaptación cultural a través de la *acomodación transformativa*, permitirá que su ejercicio en el tiempo coopere no sólo con el ajuste de las prácticas culturales, basada en el carácter poroso y flexible de las culturas, sino que aspire también hacia una transformación de los mismos individuos, que tenderán a desarrollar una mayor autoconsciencia de su calidad de agente moral, de su autonomía, entendida esta, de acuerdo con Phillips, como “la capacidad de reflexionar sobre y dentro del límite de nuestras circunstancias, y ya sea aprobar o modificar la forma en que actuamos o vivimos en un modo significativo, hacer nuestras acciones y opciones propias” (2007a, 101).

Con todo, para quienes aún queden inquietos con esta propuesta, y anhelan mayores grados de certeza, no queda más remedio que, como sugiere Phillips, preguntarles directamente a los involucrados, resguardando, claro está, el caso de niños y niñas (v. gr. las niñas comprometidas en matrimonio forzosamente) respecto de los cuales existe una ineludible responsabilidad de protección (2007a, 177).

Pese a todo lo dicho, abrir las puertas al diálogo, tal como lo advierte Deveaux (2006), no garantiza que las decisiones que se adopten en el marco de una democracia deliberativa sean liberales, aunque sí habrán aprobado un test crítico que asegure su justicia procedimental. El enfoque democrático deliberativo no contribuye a garantizar resultados liberales ni que los resultados de la deliberación sean siempre los más justos, solo permite reconducir el conflicto de forma tal que el debate sea factible y el derecho a disentir no se transforme en una posibilidad vacía y ciega al hecho evidente que las elites locales, que son los intérpretes oficiales de la cultura, no se sitúan en pie de igualdad con los miembros más vulnerables de sus culturas, entre los más significativos, las mujeres indígenas.

### Bibliografía

- Barry, Brian, *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, University Press, Princeton, 2002.
- Borchers, Dagmar y Vitikainen, Annamari, "On exit: idea, context, topics, and open questions", en Borchers y Vitikainen (eds.), *On Exit: Interdisciplinary Perspectives on the Right of Exit in Liberal Multicultural Societies*, Walter de Gruyter, Berlín, 2012, pp. 1-13.
- Contesse, Jorge (ed.), *El Convenio 169 de la OIT y el derecho chileno. Mecanismos y obstáculos para su implementación*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2012.
- Deveaux, Monique, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, 2000.
- Deveaux, Monique, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford University Press, 2006.
- Dhamoon, Rita, "The politics of Cultural Contestation", en Arneil, Deveaux, Dhamoon y Eisenberg (eds.), *Sexual, Justice/Cultural Justice. Critical perspectives in political theories and practice*, Routledge, 2007, pp. 30-49.
- Friedman, Marilyn, *Autonomy, gender, politics*, Oxford University Press, 2003.
- Guerra, María J., "Una apuesta por el feminismo global", en *Leviatán: Revista de Hechos e Ideas*, 2000, 80: pp. 116-101.
- Hay, Carol, *Kantianism, Liberalism and Feminism. Resisting Oppression*, Palgrave Macmillan UK, 2013.
- Hirschman, Albert, *Salida, voz y lealtad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Holzleithner, Elisabeth, "Interrogating Exit in Multiculturalist Theorizing: Conditions and Limitations", en Borchers y Vitikainen (eds.), *On Exit: interdisciplinary perspectives on the right of exit in liberal multicultural societies*, Walter de Gruyter, Berlín, 2012, pp. 13-33.
- Kukathas, Chandran, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, 2003.

- Kukathas, Chandran, “Exit, freedom and gender”, en Borchers y Vitikainen (eds.), *On Exit: Interdisciplinary Perspectives on the Right of Exit in Liberal Multicultural Societies*, Walter de Gruyter, Berlín, 2012, pp. 56-34.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996 (traducción de Auleda Castells).
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2 ed.), Oxford University Press, 2002.
- Nash, Claudio, Lagos, Tschorne, Catalina, Nuñez Donald, Constanza y otros, *Violencia contra mujeres indígenas en el marco de las relaciones familiares: pautas para decidir la procedencia de acuerdos reparatorios*, Centro de Derechos Humanos, Universidad de Chile, 2013.
- Okin, Susan, “Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers” en Einsenberg y Spinner-Halev (eds.), *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, 2005, pp. 89-67.
- Okin, Susan, “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en Cohen, Howard y Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Susan Moller Okin with Respondents, Princeton University Press, 1999 [originalmente publicado con el mismo título en 1997. Boston Review, 22, Octubre/Noviembre, <http://boston-review.net/BR22.5/okin.html> (consultado el 17-10-216)].
- Parekh, Bhikhu, “Political Theory and the Multicultural Society”, en *Radical Philosophy* 95, 1999, [http://www.radical-philosophy.com/default.asp?channel\\_id=2188&editorial\\_id=10166](http://www.radical-philosophy.com/default.asp?channel_id=2188&editorial_id=10166) (consultado el 17-10-216).
- Parekh, Bhikhu, “Barry and the dangers of liberalism”, en Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*, Polity Press, 2002, pp. 150-133.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (2 ed.), Palgrave Macmillan, 2006.
- Pérez de la Fuente, Oscar, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid, 2005.
- Phillips, Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, 2007a.
- Phillips, Anne, “What is ‘culture’?”, en Arneil, Deveaux, Dhmoon y Eisenberg (eds.), *Sexual, Justice/Cultural Justice. Critical perspectives in political theories and practice*, Routledge, 2007b.
- Sánchez, Cristina, “Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo” en *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 307-269.
- Sánchez, Cristina, “Género y cultura(s): aportaciones a un debate desde la democracia deliberativa”, en *Género, cultura y sociedad*, México D. F.: SCJN-Fontamara, 2012, pp. 93-71.
- Shachar, Ayelet, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women’s Rights*, Cambridge University Press, 2001.
- Torbisco, Neus, *Group Rights as Human Rights. A Liberal Approach to Multiculturalism*, Springer, 2006.
- Torbisco, Neus, “Beyond the Feminism vs. Multiculturalism Dispute on Group Rights: Towards a Participatory Approach”

- ach”, Documento para la discusión, en *SELA* (inédito), 2011.
- Villavicencio, Luis, “Algunas críticas a la idea de razón pública rawlsiana”, en *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 32: 1, 2009, pp. 557-533, [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-68512009000100015&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68512009000100015&lng=es&nrm=iso&tlng=es) (consultado el 17-10-216).
- Villavicencio, Luis, “La relevancia moral de la identidad cultural”, en *Polis* 9: 26, 2010a, [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-65682010000200019&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682010000200019&lng=es&nrm=iso&tlng=es) (consultado el 17-10-216).
- Villavicencio, Luis, “Privatizando la diferencia: El liberalismo igualitario y el pluralismo cultural”, en *Revista de Derecho (Valdivia)* XXIII: 1, 2010b, pp. 57-37, [\\_arttext&pid=S071809502010000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071809502010000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es) (consultado el 17-10-216).
- Villavicencio, Luis, “¿Son reconciliables las demandas de género con el multiculturalismo? La apuesta por un cosmopolitismo sensible a la diferencia”, en *Actas del Congreso Internacional de Derecho. En homenaje al centenario de la escuela de derecho, Tomo I*, EDEVAL, Valparaíso, 2012, pp. 545-519.
- Villavicencio, Luis, “Una concepción de la ciudadanía para una nueva Constitución. El caso de las mujeres indígenas”, en Chia y Quezada (eds.), *Propuestas para una nueva constitución (originada en democracia)*, Instituto Igualdad - Facultad de Derecho, Universidad de Chile - Friedrich Ebert Stiftung, Santiago, 2015, pp. 301-325.

#### NOTAS

<sup>1</sup> La diversidad cultural no es una novedad. Con todo, tres factores han contribuido notablemente a la agudización de las demandas de grupos diferenciados: a) la expansión de la concepción democrática del Estado ha permitido a las comunidades minoritarias reclamar igual derecho a participar en el autogobierno colectivo; b) el proceso de globalización económica y cultural ha pulverizado cualquier intento de asimilación a gran escala; y c) la ilusión del Estado culturalmente homogéneo ha terminado por sucumbir (Cfr. Parekh, 1999; Kymlicka, 2002, pp. 327 y 328; y Torbisco, 2006, pp. 1-9). Frente al desafío intercultural distinguimos tres grandes respuestas teóricas: la del liberalismo igualitario, la del multiculturalismo liberal, y las diferentes formas de interculturalismo (Cfr. Pérez de la Fuente, 2005, p. 254). Para un análisis general puede verse Villavicencio, 2010a.

<sup>2</sup> Para un examen del liberalismo como una perspectiva que fracasa en su intento véase Villavicencio, 2009, pp. 533-557; y 2010b, pp. 37-57.

<sup>3</sup> Véase Villavicencio, 2015.

<sup>4</sup> Específicamente, nos referimos a: i) la liberal igualitaria, representada por autoras como Friedman (2003, pp. 179-204) y Hay (2013); ii) el no intervencionismo tolerante de Kukathas (2003: 74-116; 2012: 34-56); iii) el modelo de las jurisdicciones multiculturales propuesto por Ayelet Shachar; y iv) las propuestas deliberativas (Phillips, 2007a; Benhabib, 2002; y Deveaux, 2000).

<sup>5</sup> La idea de “cultura” que subyace a este trabajo se centra en cuatro puntos: a) la idea del proceso. Apoyándonos en Phillips (2007b, 15-29), la cultura podemos comprenderla como lo “cotidiano” u “ordinario”. Aquel proceso om-

nipresente, continuo y cambiante a través del cual cualquier organización social se desarrolla y se reproduce a sí misma construyendo un significado compartido, transmitido de generación en generación y abierto al debate y enmiendas; b) el choque cultural como una distribución desigual del poder. Desde el punto de vista de la filosofía política, la cultura importa no tanto como el estudio de la diferencia de las prácticas culturales, sino como desigualdad, es decir, determinar qué cuenta como justo tratamiento para los grupos minoritarios. Luego, el reconocimiento de las relaciones de poder desiguales entre los grupos minoritarios y mayoritarios junto con la percepción de que los estados casi siempre discriminan a los ciudadanos de grupos culturales minoritarios, al imponer una política unitaria y un marco legal, es lo que aquí nos interesa destacar. Dada esas características, no debe sorprendernos que los grupos minoritarios estén, a menudo, en conflicto con el grupo dominante; c) el proceso de significación radica en los agentes, no en la cultura. Por su parte Dhamoon (2007, 30-49), basándose en la semiótica, define lo cultural como un proceso de construcción de significado. Este énfasis es decisivo pues modifica el análisis desde el objeto de la cultura distinta (la entidad que tiene un significado) al proceso que expresa esa identidad diversa. El cambio supone comprender que dado que los signos no son permanentes o fijos, no es la cultura en sí misma la que está en riesgo, sino las autodeterminaciones y posiciones de los agentes (como individuos o grupos) para hacer sus propios sistemas de construcción de significado y moldear sus propios significados en contextos de no subordinación; y d) las culturas tienen potestades normativas. El último elemento de la noción de cultura es lo que Shachar (2001, 2) denomina como comunidad *nomoi*. Con ello se refiere a un grupo que tiene una visión del mundo comprensiva y distinguible que se concreta en potestades normativas que crean leyes para la comunidad. Estos grupos se distinguen no sólo por sus particulares sistemas de significado, sino por pretender regular a través de la ley la conducta de la comunidad de sus miembros.

<sup>6</sup> Para ser exacto, Okin relativizó su postura en trabajos posteriores reconociendo que el título provocativo de su ensayo llevó al error a sus lectores críticos. Véase Okin (2005).

<sup>7</sup> Shachar describe correctamente, a través de lo que denomina *la paradoja de la vulnerabilidad multicultural* (*paradox of multicultural vulnerability*) el miedo feminista ante la potencial opresión que en nombre de los derechos de grupo pueden sufrir las mujeres cuando los esfuerzos bien intencionados dirigidos a mejorar la autonomía de los grupos y la diversidad cultural pueden hacer más gravoso revertir las desigualdades de género o, incluso, profundizar la subordinación. Véase Shachar (2001, 4-10) y Torbisco (2011).

<sup>8</sup> CEDAW (2012). Cfr. Nash, Lagos y Núñez *et al.* (2013). Sobre el Convenio 169 en general debe verse Contesse (2012).

<sup>9</sup> A primera vista, parece clara la filiación multiculturalista liberal del Convenio 169 y, en ese sentido, se le pueden imputar, en buena medida, las críticas que se han hecho a la propuesta conceptual de Kymlicka de los *derechos de acomodo*. Véase Villavicencio (2012). El Comité de Derechos Humanos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos emitió, en relación con el artículo 3 del Pacto, la Observación General N° 28 (2000) sobre igualdad entre hombres y mujeres que sigue igual principio: la cultura no debe ser un pretexto válido para vulnerar el derecho de la mujer a la igualdad ante la ley.

<sup>10</sup> Sin perjuicio de lo anterior, en términos generales, es preciso dejar en claro que la actividad democrática deliberativa no está únicamente confinada a un proceso político formal en la práctica. En efecto, esta es posible reconocerla en actos de disenso cultural, de subversión, y de reinención de un amplio rango de acuerdos sociales. El inicio de la actividad democrática puede tener lugar en los hogares, colegios, lugares de trabajo, y en la formación religiosa de las comunidades tradicionales; en las prácticas alrededor del matrimonio, del nacimiento, la transición de la niñez a la adultez, etc. Estas importantes for-

mas de expresión democrática son perdidas de vista por la simplificadora distinción trazada entre la vida social y familiar por un lado, y la pública y política por el otro. De hecho, el propio “uso de términos como “minorías dentro de las minorías” y las “minorías internas” pueden llevarnos a asumir que nos enfrentamos con individuos completamente privados de poder y en necesidad de protección, perdiendo estas denominaciones perspectiva frente a los diversos dinamisismos que se desarrollan dentro de las comunidades, de manera tal que “hay que ser cuidadosos de no obscurecer las diversas formas de agenciamiento que pueden y efectivamente ejercitan” (Deveaux, 2006, 16).

<sup>11</sup> A propósito de los conceptos de salida y voz, Albert Hirschman fue uno de los pioneros en sistematizar el modo en que éstos se relacionan en cualquier organización (el mercado, una comunidad o el Estado). Los individuos pueden reaccionar de dos formas posibles frente a cambios que alteren su bienestar en el grupo: pueden optar por salir o alzar su voz para protestar. La propensión a abandonar el grupo o permanecer haciendo valer su voz se encuentra mediatizada por el grado de lealtad. Mientras mayor sea ésta es más probable que la persona demore su salida y busque la forma de hacer valer su opinión al interior de la comunidad. La tesis de Hirschman tiene el mérito indudable de enriquecer el unidimensional modelo de elección racional maximizador del propio interés. Véase Hirschman (1970).

<sup>12</sup> Siguiendo a Sánchez, es preciso destacar que la tesis democrático-deliberativa de Benhabib, se basa en su redefinición del universalismo, donde enfrenta -en su afán de corregir la abstracción y la desatención a los contextos (pensando en restricciones epistémicas tipo “velo de la ignorancia” rawlsiano o “situación ideal del habla” habermasiano)- al tipo de sujeto presente en las éticas universalistas, al que llama el otro generalizado, a la necesidad de atender a un sujeto que sería el otro concreto. “(...) Este universalismo corregido, contextualizado, que promulga la interacción con los otros, entretejido en una red de narrativas, le permitirá mantener un modelo narrativo de las identidades culturales, en donde los individuos redefinen los límites de las culturas, contestan las normas hegemónicas, introducen narraciones de contestación interna y definen, por tanto, una identidad del grupo en la que el disenso estaría siempre presente.” (2012, 76).

<sup>13</sup> La función demarcadora, es aquella que mantiene la frontera de los miembros respecto de la sociedad en general, mientras que la función distribuidora, es aquella que regula los derechos, deberes y poderes entre individuos dentro del grupo, particularmente se relaciona con la distribución de derechos entre los hombres y las mujeres. Como no puede haber monopolio de la jurisdicción, algunas veces la autoridad del grupo puede prevalecer sobre los aspectos demarcadores del derecho de familia mientras la autoridad del Estado puede prevalecer sobre los aspectos distributivos, o viceversa (Shachar, 2001, 121-122).