



LA DIVERSIDAD Y SUS VARIEDADES EN EL HORIZONTE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Xabier Etxeberria
Universidad de Deusto

Introducción

- Me propongo hacer una especie de “tipología de la diversidad sensible para los derechos humanos” y apuntar cómo impacta a personas y colectivos inmigrantes.
- Los derechos humanos se nos mostrarán referencia protectora de la diversidad (respeto, promoción): tras un momento crítico de discernimiento de qué diversidad debe ser protegida y, a la vez, en la asunción de que su fundamentación y materialización está modulada por la diversidad. Tensión dialéctica.
- Contemplaré la tipología desde dos perspectivas: la individual y la colectiva. En la conciencia de que se interconexionan complejamente: toda vivencia personal de la diversidad tiene referentes colectivos; toda expresión colectiva de la diversidad es vivenciada por individuos. Lo que supone un reto para los derechos humanos, llamados a articular potenciadoramente los derechos remitibles a los individuos y los remitibles a las colectividades. De acuerdo con el objetivo de estas jornadas, proyectaré la tipología a la diversidad expresada por la inmigración.
- Describiré una amplia panorámica, lo que significa que no podré profundizar. Espero que esta limitación se compense por las capacidades orientadoras del mapa que diseñe. Al ser tan fuerte la síntesis, casi cada afirmación, que puede sonar a tópica, debería ser desarrollada y debatida. Por otro lado, no estructuro la exposición en torno a mis tesis, pero estas irán apareciendo.

Perspectiva individual de la diversidad

El trasfondo del enfoque liberal

Las primeras formulaciones explícitas de derechos humanos tal como los entendemos habitualmente se realizan dentro de la cosmovisión liberal.

- Son derechos que se asignan al individuo en su condición de humano (con su decisivo espacio de privacidad) que vive en sociedades políticas (en las que regular el ejercicio de las libertades de todos), por tanto, al individuo abstractamente considerado. El enfoque tiene el potencial de que, así, tales derechos alcancen a todos los humanos por el hecho de serlo y el hándicap de que puede ignorar a los humanos reales.
- Evidentemente, el liberalismo originario es consciente de que los individuos realmente existentes son concretos; y que es en la concreción en donde aparece la diversidad. Pero las concreciones que le interesan son las que cada persona logra con la autodeterminación de su libertad, esto es, con el ejercicio de sus derechos de libertad: diversidad como pluralidad a respetar. Esto es, los derechos, trascendiendo la diversidad, amparan, a través del poder público, que se den esas concreciones plurales pero: en el plano individual, aunque pueda ser compartido, y marcando límites en las libertades de los otros.
- El liberalismo transformado, el igualitario, suaviza la abstracción al hacerse cargo de las condiciones sociales de los individuos para el ejercicio real de su libertad. Además del pluralismo en las concepciones de vida realizada, aparece ahora la diversidad en las condiciones de vida, en las posibilidades de realización personal: diversidad como desigualdad a suprimir. Además de los derechos de autonomía privada y pública, emergen los derechos al disfrute de iguales circunstancias básicas de elección para el ejercicio de tal autonomía, que deben ser garantizados por las instancias públicas.

La tipología de la diversidad individual

Si observamos a los individuos realmente existentes, localizamos diversidades situables en dos categorías:

- Diversidad de condición: la que nos adviene con el nacimiento o algún acontecimiento ajeno a nuestra libertad –no se sitúa, por tanto, en el ámbito de nuestra responsabilidad- y que en principio es inmodificable (aunque los avances científicos o las definiciones sociales puedan resituarse en algunos casos los márgenes existentes).
 - o Han acabado siendo importantes para el tema de los derechos humanos al menos estas formas: la sexual; la fenotípica (color de la

piel en especial); el lugar de nacimiento y los ascendientes; la diversidad funcional (en relación con la capacidad física e intelectual). [Existe debate en torno a la diversidad de orientación de la conducta sexual].

- En todas las sociedades estas diversidades han marcado, con la impronta de “lo natural” inmodificable, desigualdades en las posibilidades de vida y el ejercicio de las libertades, que dañan a una de las expresiones de ellas.
 - El liberalismo originario ha propuesto afrontarlas (tarde e imperfectamente) con el principio de no discriminación de las personas: prohíbe dar un trato desigual inferiorizador a los individuos apoyado en su condición; es decir, pide que las ignoremos, que a efectos de derechos tratemos a las personas como si esas diversidades no existieran, como “individuos abstractos” sujetos de derechos civiles y políticos.
 - El liberalismo igualitario, en cambio, pide que sí se tenga presente la condición en cuanto factor de inferiorización, para garantizar a las personas que sitúa socialmente en desventaja, opresión o marginación, en lo que se pueda, iguales circunstancias de elección, cubriendo sus derechos sociales. Esto es, trata la diversidad de condición (si es coherente) en forma que pase a ser irrelevante públicamente (como si no existiera): lo que es punto de partida en el liberalismo originario, aquí es horizonte de llegada.
- Diversidad de elección: para el liberal es la implicada en la realización de las autodeterminaciones de la libertad personal.
- Gira especialmente en torno a: marcos de sentido de la realidad que se asumen (religiosos o no); horizontes de vida realizada que se contemplan.
 - La diversidad se da en dos niveles: en el de esos referentes para el ejercicio de las libertades –que apuntan a lo ofrecido a la libertad antes de su ejercicio-; en el de las realizaciones individuales, que nos muestran diversos.
 - En esta diversidad individual hay confluencias que implican la constitución de grupos sociales de individuos que comparten las mismas referencias e interactúan en sus proyectos, mercantiles o de sentido, visibilizándose así una diversidad grupal que, por su origen y alcance, no es situada en el ámbito público sino en el privado (se retomará luego).
 - El criterio de convivencia justa de estas diversidades, consideradas privadas, esto es, no identificadas con el bien público, es el del respeto-tolerancia mutuo (con el límite de lo intolerable) a la

concreción de las mismas, abierto al diálogo: en sus referentes, en sus realizaciones, en las agrupaciones a que dan lugar. El principio de respeto implica al de no discriminación a la hora de tratar a quien se respeta.

- A las variables de “condición” y “elección” se les pueden proyectar las de “queridas” o “no queridas”, para hacer una tipología más completa de la diversidad con enfoque individual.
 - o La diversidad de condición se nos impone, lo que hace emerger un reto que tiene que ver con los derechos humanos: ¿cómo ampararla socialmente para que sea positivamente aceptada en la constitución de la identidad personal?
 - o La diversidad suprimible en circunstancias de elección (pobreza, marginación, analfabetismo, etc.) y en imposición a la voluntad es no querida. Los derechos humanos imponen que sea suprimida efectivamente.
 - o La diversidad de elección es, por definición, querida, de modo legítimo si se aceptan sus límites, y como tal debe ser amparada.

La inmigración ante la tipología de la diversidad individual

- Proyectando en los inmigrantes las diversidades propuestas, destacan inicialmente las referencias a la diversidad de condición:
 - o La propia definición de inmigrante tiene que ver con una diversidad de condición: su lugar de nacimiento y sus ascendientes, que puede proyectarse en sus descendientes.
 - o Entre los inmigrantes, además, se tiende a hacer distinciones, peligrosas por su potencial racista, en función de otra diversidad de condición: la fenotípica.
- Aplicando a este enfoque de la diversidad inmigrante la propuesta de derechos humanos de los individuos:
 - o Desde el supuesto del individualismo abstracto contemplado, implicado en la tradición liberal, la condición de inmigrante tendría que ser tan irrelevante como la de ser alto o bajo de estatura a la hora de reconocerle sus derechos, debería ser ignorada.
 - o Cuando socialmente no sucediera así, cuando se resaltara la diversidad de condición para la inferiorización –como de hecho sucede-, habría que recordar la obligatoriedad de aplicar, con la coacción pública cuando se precisara, el principio de no

discriminación, a la manera como se recuerda, por ejemplo, para la diversidad de sexo.

- Desde los derechos con enfoque liberal se tiene que resaltar y amparar con el respeto correspondiente la diversidad de elección de los individuos inmigrantes resaltando su condición de individuos, tanto en el ámbito privado como en el público, frente a la tendencia a considerarles, en cuestiones de sentido y vida realizada, como miembros de colectivos culturales.
 - Abriéndonos al enfoque igualitario, también a los inmigrantes, en cuanto personas con dignidad, habría que reconocerles eficazmente los derechos que les igualaran en circunstancias de elección, los derechos sociales.
 - Respecto a la problemática de las fronteras, en la lógica liberal no tendrían que existir; solo la regulación de la movilidad para hacer posible la movilidad de todos.
- La contradicción de los Estados liberales y lo que revela:
- La realidad es: que no se pone *oficialmente* entre paréntesis la diversidad de condición del inmigrante; que se considera a los inmigrantes más miembros de colectivos etnoculturales (diversidad étnica, sintetizadora de diversidad de condición y de elección) que individuos (incluso, por encima de lo que ellos quieran); que ello supone una separación del colectivo de ciudadanos nacionales; que ello trae como consecuencia su no reconocimiento de derechos políticos y su parcial reconocimiento de derechos civiles y sociales; que ello justifica rigurosos controles de entrada.
 - Lo que revela la contradicción: que los Estados que se pretenden liberales igualitarios (ideal público-político proclamado) enmarcan esta referencia, condicionándola, en la asunción de identidades etnonacionales, que implican una ciudadanía etnonacional que como tal, incluye fronteras con las que se topan los inmigrantes, vistos con otra identidad étnica. Por tanto, en una perspectiva fácticamente colectiva de la diversidad: las ciudadanía realmente existentes de los derechos humanos en los Estados liberales son etnonacionales y las políticas de inmigración reales tienen enmarques étnicos.
 - Para abordar la contradicción hay que sacarla a la luz, y preguntarse luego por la legitimidad y alcance de la apertura de los derechos humanos a sujetos colectivos.

Perspectiva colectiva de la diversidad

El trasfondo del enfoque comunitarista (en sentido amplio y flexible)

Este enfoque, criticando las limitaciones del enfoque liberal, postula que lo colectivo tiene una presencia decisiva e ineludible:

- Frente al enfoque liberal abstracto y atomista, el ser humano construye su identidad individual únicamente a partir de su membrecía en comunidades concretas solidarias, marcadas por sus tradiciones histórico-culturales propias, en las que descubre bienes y normas que se ofrecen a su autonomía –posibilitándola y limitándola-. Esto es, los derechos de los individuos y su ciudadanía solo se pueden dar encarnados/enmarcados en estas comunidades.
- Cabe hablar de identidades individuales e identidades de grupos, en sentido propio, aunque analógico.
- Construimos esas identidades: a) a través de nuestra iniciativa; b) sobre la base de las propuestas identitarias que hemos recibido: socialización y tradiciones culturales; c) y del reconocimiento interno y externo, bueno o malo, y abierto a la intercomunicación, que se nos da. Esto hace que estas identidades no sean estáticas, estén sujetas a permanente crítica y evolución.
- La pervivencia de las identidades colectivas es un derecho, porque: a) necesitamos esos grupos como contexto de nuestras elecciones y de constitución de nuestra identidad individual –liberalismo comunitarizante-; b) implican creaciones culturales que son valiosas por sí mismas –comunitarismo-.
- Dado que esa pervivencia está ligada a su expresión y amparo público, este, en la medida en que es una necesidad conexiónada con la dignidad, es también un derecho. Se imponen, pues, políticas de la diversidad-diferencia frente a las políticas de la (supuesta) neutralidad liberal. La diversidad considerada pasa a ser diversidad en perspectiva colectiva en sentido denso.

Ante los riesgos de fundamentalismo y relativismo: si los reclamos liberales solo pueden darse abiertos a lo comunitario, a su vez, los postulados comunitarios solo son legítimos si incluyen, con inculturaciones inevitables y potencialmente enriquecedoras, abiertas al diálogo intercultural, las exigencias fundamentales de los derechos individuales.

La tipología de la diversidad colectiva

La diversidad colectiva puede tener dos expresiones fundamentales:

III. Jornadas sobre Inmigración e Integración en el País Vasco: diversidad cultural y religiosa

- Diversidad de grupos sociales que se visibilizan y actúan como tales, pero dentro del espacio privado de la sociedad civil, amparados por los derechos civiles, sin pretensiones de presencia, en cuanto tales, en el espacio público en el que se estructura el Estado. Enfoque liberal oficial.
- Diversidad de grupos culturales que consideran que tienen necesidad y derecho de presencia en este espacio público, en formas e intensidades diferentes, reclamando, así, derechos colectivos o de ejercicio colectivo. Enfoque comunitarista.

Desarrollando esto de manera más amplia, en la sociedad política podemos encontrar:

- Grupos que necesitan y quieren que se les reconozca únicamente autonomía en la sociedad civil. Les bastan condiciones sociales de libertad privada civil y el principio efectivo de no discriminación, hablándose solo de derechos individuales.
 - o Es el caso en Europa de la postura ilustrada respecto a las confesiones religiosas, rasgo que se trata de separar del entramado cultural en el que han emergido. Aunque las versiones realmente existentes son más de (no)laicidad moderada que de laicidad estricta, en relación con la que ha sido religión dominante en la sociedad política; y la presencia de lo cultural de origen religioso en lo secular sigue siendo importante.
 - o Criterio latente mínimo: remitir a privacidad social lo que si es público atenta contra las libertades individuales y la imparcialidad pública.
 - o Criterio de convivencia de la diversidad: el reconocimiento a todos de los derechos civiles, y la neutralidad (o al menos imparcialidad) del Estado.
- Grupos que pretenden que por la propia naturaleza de su identidad precisan presencia pública permanente. Que, en consecuencia, tratan de impactar expresamente en la organización del Estado y la concepción y ejecución de la justicia distributiva, ya sea de forma fuerte (derecho al autogobierno político), ya sea de forma moderada (derecho al amparo de determinados rasgos culturales).
 - o Tenemos, así: a) las etnoidentidades sin reclamación de autogobierno denso: inmigrantes en Estados pluriétnicos; b) las etnoidentidades con reclamación de autogobierno denso: pueblos o naciones en Estados plurinacionales, ya sea con horizonte de estatalidad expresa, ya sea de no estatalidad –en general, los pueblos indígenas-.
 - o Evidentemente, debe probarse ético-políticamente la pretensión, para que quede legitimada. Se acude a los argumentos apuntados en el apartado anterior –y a declaraciones de derechos humanos-.

III. Jornadas sobre Inmigración e Integración en el País Vasco: diversidad cultural y religiosa

- Criterios de convivencia de la diversidad de expresión colectiva. Implicados en lo que justifica las pretensiones de estos grupos: que sus estructuras de poder no sean opresoras de las libertades de sus miembros; que no sean opresores de la diferencia de otros grupos; que estén dispuestos a diálogos dentro de los espacios políticos en los que convive esta diversidad: al menos a niveles elementales (multiculturalismo), pudiendo ser intensos (interculturalismo); que, en la medida de sus capacidades y posibilidades, colaboren en la realización de la justicia global.
- Sobre esto último: el momento transcultural relacionado con nuestra común dignidad presiona sobre el momento intracultural para exigir a la justicia intragrupal, por un lado, que no sea de tal modo que suponga la exclusión o explotación de sectores del propio grupo o de otros grupos (dominación) y, por otro, que no se inhiba ante el infortunio -catástrofes, etc.- o las opresiones de los otros (indiferencia).

La inmigración ante la tipología de la diversidad colectiva

Hipótesis sobre la realidad:

- En nuestras sociedades a los inmigrantes se les tiende a considerar como identidad/diversidad colectiva en función de su origen y de connotaciones culturales ligadas a él, como la religión; quizá, predominantemente, también ellos tiendan a percibirse así. Pero no es extraño que, a la vez y contradictoriamente, se les pida que asuman la perspectiva de la diversidad individual.
- La separación occidental de lo religioso, en ciertos colectivos inmigrantes, es difícil por ser extraña a sus procesos culturales. Tiende a exigírseles, pero sin ser conscientes en general de que la separación que se ha hecho en los Estados occidentales es relativa; y sin preguntarse si los derechos humanos exigen a todos el mismo recorrido del los occidentales.

Pautas de convivencia suponiendo el reconocimiento del derecho a un amparo público de la diversidad inmigrante:

- La identidad político-cultural nativa tiene que estar en disposición de dar razones, de principio según los derechos humanos y de oportunidad, para justificar una superior protección pública de su cultura.
- Ello incluirá apertura a la protección de las culturas inmigrantes. Para regularla pueden formularse, abiertos al debate público, criterios como estos:
 - Pedir al inmigrante, individualmente y colectivamente organizado, integración político-social en los valores democráticos y de libertades y

en sus instituciones, reconociéndoles a su vez ciudadanía plena (derechos civiles, políticos y sociales).

- Ofrecer respeto, abierto a la protección pública cuando se precise, a aspectos significativos de su diversidad etnocultural que desee mantener y que no chocan con lo anterior.
- Estimular relaciones interculturales que puedan impregnar las identidades etnonacionales y la percepción de los derechos humanos (transculturales con inculturaciones abiertas a la pluralidad) de los receptores.
- Hacerse cargo de que la legitimidad de las políticas y los controles de inmigración con trasfondos etnoculturales, solo se legitiman si no hay instrumentalización del que entra y si quienes hacen el control cumplen sus “deberes” en el ámbito de la justicia internacional.

Propuesta alternativa que rechaza el amparo positivo público de la diversidad:

- En la línea de las identidades posnacionales del patriotismo constitucional o la ciudadanía cosmopolita.
- Sirviéndome de una expresión de Habermas aunque con intención diferente a la suya, creo que la condición humana hace que “la impregnación ét(n)ica” en culturas particulares de todo proyecto de este tipo sea fuerte.
- Lo que sí considero viable y positivo es avanzar, entre dificultades, hacia identidades etnoculturales “abiertas y tenues”, con identidades individuales “complejas”, que dialoguen –con conflictividades democráticas- sobre las concreciones estructurales y las dinámicas públicas de las diversidades de cariz individual y colectivo.

Tipología de la diversidad

Perspectiva individual / trasfondo liberal

Diversidad en relación con su construcción:

- Diversidad de condición: sexual, fenotípica, lugar de nacimiento, ascendientes, diversidad funcional...
- Diversidad de elección: autodeterminaciones de la libertad personal en los ámbitos del sentido y de la vida realizada.

Diversidad en relación con la voluntad:

- Diversidad dada: la de condición: a asumir
- Diversidad no querida: la ligada a la marginación y opresión: a suprimir
- Diversidad querida: la de la elección realizada: a potenciar.

Perspectiva colectiva / trasfondo comunitario

- Diversidad de grupos (asociación de individuos) en el espacio privado de la sociedad civil. Lo comunitario aparece marcado si se remiten a tradiciones.
 - o De sentido.
 - o De lógica mercantil.
 - Diversidad de grupos afectando en cuanto tales al espacio público institucionalizado del Estado:
 - o Etnoidentidades en Estados pluriétnicos: no reclamo de autogobierno político.
 - o Etnonacionalidades en Estados plurinacionales: reclamo de autogobierno denso, abierto o no a la reclamación de soberanía estatal.
 - o Etnoidentidades de “pueblos”... (indígenas): autogobierno denso...
-

DE LA DIFERENCIA A LA DESIGUALDAD

Manuel Delgado
Universidad de Barcelona

La mayoría de discursos hoy dominantes a propósito de la diferencia cultural parecen interesados en que, sobre todo, el problema no es que la sociedad sea diversa, sino que lo que es profundamente desigual. He ahí aquello de lo que apenas se habla. Prohibido pronunciar las palabras malditas: explotación, injusticia, extralimitación policial... No nos engañemos: más allá del espectáculo multicolor que los recién llegados aportan a nuestras calles, lo que tenemos es la constitución de una nueva clase obrera, hecha de trabajadores extranjeros procedentes de países más pobres; unos, especializados en competencias abandonadas por una juventud local que tiende a menospreciar la formación profesional; otros, trabajadores no cualificados –o descualificados, en el sentido de desprovistos de sus respectivas competencias profesionales–, asignados a una economía informal en expansión. Por descontado que se procura que esta llegada masiva de gente de países más pobres al mercado de trabajo se lleve a cabo en las condiciones legales más inseguras, sin apenas capacidad de lucha y organización y recibiendo sueldos de miseria que aseguren a los empleadores los máximos beneficios. Con lo que se demuestra hasta qué punto los inmigrantes no son víctimas sino de una agudización radical de problemas que no les afectan a ellos solos en tanto que inmigrantes, sino que atañen también a amplios sectores de la población ya asentada. En este caso, los llamados inmigrantes – ¿qué quiere decir inmigrante?, ¿quién lo es?, ¿por cuánto tiempo? – han de sufrir una intensificación al máximo nivel de una precarización laboral, de una inasequibilidad de la vivienda y de tantos otros aspectos fundamentales de la vida que padecen otros sectores de la sociedad, constituidos por personas que muchas veces gozan de todos los derechos de ciudadanía.

Es –o debería ser– evidente que el núcleo central del llamado “problema de la inmigración” no es el de si podemos o no convivir con la diferencia, sino si podemos convivir no con el escándalo de la explotación humana masiva indispensable para el actual modelo de desarrollo económico que, en tantos sentidos y al lado de un papel creciente de las más modernas tecnologías, nos retrotrae a las formas más inmisericordes y brutales de abuso sobre la fuerza de trabajo que caracterizaron las primeras fases del taylorismo. En el actual momento del proceso de desindustrialización y terciarización generalizadas esta explotación no se pone a disposición del maquinismo y la producción industrial, sino de una economía de servicios en la que los nuevos proletarios ya no son

productores sino, en efecto, eso: servidores, cultivadores de nuevas formas no del todo desconocidas de servidumbre y entrenados en diversas modalidades de servilismo. Este es el destino de los nuevos contingentes de trabajadores extranjeros: incorporarse a un mercado de trabajo más inclemente que el propiciado por las fábricas, colocarse en los extremos de la precarización y la subcontratación laboral o alimentar tanto los nuevos ejércitos de parados como las nuevas formas de lumpenproletariado y de marginación social, permanente al límite o dentro de la no menos productiva esfera económico-moral de la seguridad y el delito.

En ese orden de cosas, tendríamos motivos para preguntarnos qué conviene entender por ese término tan invocado últimamente como es el de *integración*, usado sobre todo para aludir a aquello que cabe esperar de los trabajadores extranjeros y sus familias. Puestos a elegir las más pertinentes de las acepciones disponibles al respecto, escogeríamos las más realistas y las menos ambivalentes. De entrada, se enfatizaría aquella que señala que integración quiere decir, ante todo, integración legal, es decir reconocimiento de derechos de ciudadanía de los que nadie debería verse privados. Por supuesto que los obstáculos legales y la situación de incertidumbre que se imponen a los trabajadores y las trabajadoras inmigrantes y sus hijos son un impedimento crónico en orden a una incorporación a la vida social sin trabas y en términos de una cierta normalidad. En segundo término, entenderíamos por integración la apropiación de espacios sociales ascendentes, es decir la posibilidad de desplazarse hacia arriba en la escala de las posiciones sociales, promocionarse, mejorar las condiciones de vida propias y de los descendientes.

Es significativo que ninguna de estas dos acepciones de la noción de integración aparezca hoy por hoy debidamente subrayada como fundamental cuando hablamos del trabajador o la trabajadora extranjeros. Esa integración que haría de ellos seres humanos iguales –es a decir con todos los derechos y deberes del resto de habitantes del país– es legalmente negada y el recién llegado –a veces no tan reciente– ve constantemente como le niegan o regatean prestaciones sociales básicas como consecuencia de su situación jurídica. La integración que haría de quién llega para trabajar a un país una persona en condiciones de mejorar sus condiciones de vida –encontrar empleo digno, vivienda, formación, condiciones para fundar una familia– también se ve obstaculizada por todas las contingencias que lo atrapan en los rincones más empobrecidos y vulnerables de la estructura socioeconómica. En cambio, al mismo tiempo que se soslayan las dimensiones legales, laborales, higiénicas, habitacionales, educativas, sanitarias, etc. de la integración concreta de los trabajadores extranjeros en la sociedad que los acoge y de la que pasan a formar parte, se insiste cada vez más en los problemas que implica su integración en un ámbito mucho más abstracto y que es una supuesta configuración moral congruente y vertebradora que se supone que constituye la personalidad misma de la sociedad de acogida. Ese espíritu constitutivo puede ser bien una imaginaria identidad cultural, histórica y culturalmente determinada, o, cada vez más en la actualidad, un conjunto de principios abstractos para la correcta orientación ética de las conductas y los lenguajes y en la que las invocaciones mística a las viejas verdades idiosincrásicas se ven sustituidas por no menos

soteriológicas menciones a los valores de la tolerancia, los derechos humanos, el civismo, etc. Tanto en un caso como en otro vemos cómo se da por supuesto que el ámbito al que desposeído que llega debe adherirse para ser considerado “integrado” se define precisamente por su inefabilidad y porque nunca queda del todo claro ni en qué consiste tal incorporación, ni en qué momento debe darse por realizada.

Es entonces cuando podemos entender para qué sirven todas aquellas invocaciones rituales a la tolerancia entre culturas y todas las iniciativas cargadas de buenas intenciones que giran entorno ya sea a la “integración cultural”, ya sea a la “integración ciudadana” de los inmigrantes. Nos sirven para verificar de nuevo la confianza ciega que en nuestra sociedad despierte el poder del discurso. Este predominio de un imaginario que tanto las instituciones como la opinión pública reconocen como propio y eficiente se traduce en una sistemática naturalización de las relaciones de dominio entre los seres humanos y una reificación mostrada como incontestable de las jerarquías y las asimetrías sociales. Posiblemente más que en otras épocas o lugares, entre nosotros se hace bien evidente hasta qué punto eso que se da en llamar la realidad es sobre todo una construcción política y social determinada desde los centros de poder encargados de la producción y distribución de significados, para cuya eficacia siempre resulta indispensable el concurso de mayorías sociales en cuyos sistemas de representación ya estaban presentes y activas las lógicas de y para la exclusión. Es desde estas instancias que se tiene la sólida convicción de que un buen imaginario, debidamente ordenado y ordenador, es capaz de desarrollar cualidades mágico-afectivas capaces de vencer las fragmentaciones, las paradojas y las luchas de que está hecho el mundo social tal y como es de verdad.

En un tema como el de la inmigración, esta cualidad casi demiúrgica de la ideología –la de su capacidad para hacernos creer que el mundo es tal y como según quién se lo imagina– es convocada de una forma especialmente intensa por las instituciones políticas y siempre al entorno de las mencionadas abstracciones relativas a la “cultura” propia y la de los llegados. Su objetivo: conseguir que el orden de las representaciones –mostrando una cuadrícula formada por unidades culturales discretas, aisladas y distinguibles, pero del todo artificiales– se acabe imponiendo a la naturaleza compleja y extremadamente plural de la realidad y acabe naturalizando, por ejemplo, la creciente etnificación de la mano de obra. Este lenguaje de las culturas añade enormes ventajas en orden a reanimar este conocimiento simple e inmediato de las relaciones sociales que era la gran virtud del viejo y desprestigiado racismo biológico. No es casual que desde que hace no demasiados años comenzara a extenderse la apelación a “las culturas” para describir la naturaleza compuesta de la sociedad, se haya renunciado de forma gradual a incluir el valor *clase social* a la hora de analizar los conflictos entre sectores con intereses incompatibles. La dualización social alcanza niveles escandalosos, la igualdad democrática podría ser desenmascarada en cualquier momento como una ficción, el racismo está sirviendo más que nunca para estructurar la fuerza de trabajo..., y ante todo ello lo que se reclama no es más justicia, sino comprensión y una cierta simpatía estética hacia ese otro minoritario al que los dispositivos de clasificación

dominantes se han encargado de alterar y minorizar. El actual estado de cosas ha realizado el sueño dorado de todos los totalitarismos siempre han intentado imponer, y que es el de la abolición por decreto de la lucha de clases.

LA DIVERSIDAD CERCENADA EN EUROPA.

Una de las dos Europas ha de helarte el corazón:
*¿in varietate concordia?**

Imanol Zubero

Grupo de investigación CIVERSITY

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Seguros de que, «Unida en la diversidad», Europa les brinda las mejores posibilidades de proseguir, respetando los derechos de todos y conscientes de su responsabilidad para con las generaciones futuras y la Tierra, la gran aventura que hace de ella un espacio especialmente propicio para la esperanza humana...
Tratado por el que se establece una Constitución para Europa. Preámbulo

1. Una breve mirada a la Europa de la diversidad cercenada

Tiene razón Rifkin cuando, en su particular análisis del “sueño europeo”, señala que la realidad demográfica sitúa a Europa ante un importante dilema: por un lado, parece evidente que la única forma de enfrentar el declive y envejecimiento de la población de la UE es acoger a millones de nuevos inmigrantes; pero por otro, resulta más sencillo hablar de “estimular la diversidad y promover la inclusión” que compartir en la práctica “un mismo espacio y destino” con esas personas extranjeras. De manera que, en su opinión, “el éxito o el fracaso del emergente sueño europeo depende, en gran medida, del modo en que la actual generación de europeos aborde las cuestiones de la natalidad y la inmigración”.

Lo cierto es que esta contradicción está tensionando hasta el extremo las sociedades y las políticas en todos los países de la Unión Europea. En su último informe, la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia, órgano del Consejo de Europa para la monitorización de problemas de xenofobia y discriminación, considera que el discurso xenófobo se ha vuelto dominante (*mainstreamed*) durante la pasada década, ganando en aceptación social a medida que el tono del debate político se ha visto colonizado por una serie de partidos que comparten una retórica similar ante la inmigración. Una prueba evidente de ello la encontramos en el hecho de que en varios países europeos, estos partidos populistas y xenófobos han logrado importantes cotas de poder.

* Este un trabajo en proceso, un primer borrador preparado exclusivamente para su presentación y discusión en las **III. Jornadas sobre Inmigración e integración en el País Vasco: diversidad cultural y religiosa**. Por ello, se ruega no citar ni utilizar.

Abundando en esta realidad, el think-tank británico Demos publicó a principios de octubre un informe sobre la situación de la democracia en la UE titulado *Backsliders* (“retrocesos”). El informe lleva a su portada una frase inquietante, que resume perfectamente la preocupación que destila: “Democracy in Europe can no longer be taken for granted”, la democracia en Europa ya no puede darse por sentada. En efecto, del análisis se desprende que Europa sufre desde hace tiempo graves problemas de desconfianza ciudadana hacia las instituciones y partidos, una realidad de corrupción que podría alcanzar el 1% del PIB de la UE (unos 120.000 millones de euros al año), un debilitamiento tanto de la independencia de la justicia como de la libertad de prensa, así como preocupantes expresiones de intolerancia y xenofobia. Como digo, se trata de fenómenos que vienen de lejos, que la actual crisis estaría agravando, pero que no han sido provocados por esta. Es por ello que los autores del informe advierten de que a día de hoy, como consecuencia de una crisis ante la que Europa ha fracasado rotundamente a la hora de encontrar una respuesta efectiva y socialmente aceptable, la realidad puede ser mucho peor.

Aunque en general son los países del Este (Rumanía, Bulgaria y, sobre todo, Hungría, de quien se dice que sufre “problemas sistémicos”) los que presentan los peores indicadores, ya hemos visto que también países que han sido centrales en la construcción del proyecto europeo salen mal parados, especialmente en lo que se refiere a la aceptación de las minorías, convirtiendo la inmigración y los procesos relacionados con ella (incremento de la complejidad social y del pluralismo cultural y religioso) en elementos centrales de un debate político y social no siempre bien planteado.

El informe de Demos considera que Europa carece de un análisis y de unas prácticas claramente dirigidas a diagnosticar y a tratar estos retrocesos democráticos. Faltan también liderazgos continentales (la Comisión Europea no lo es en absoluto) que impidan que tales retrocesos se agudicen con la crisis. Esto es particularmente evidente en el caso de la intolerancia y la xenofobia. Como señala José María Ridaó, “si a la hora de pilotar el proyecto comunitario los actuales gobiernos europeos han optado por lo que abiertamente se considera su renacionalización, ¿qué tiene de extraño que la ultraderecha se coloque a la cabeza de esta corriente y exija lo que parece obvio exigir una vez adoptadas las premisas, esto es, llegar cuanto antes al estadio último al que necesariamente conducen?”.

Como advierte la profesora de Harvard Pippa Norris, allá donde crecen los partidos de derecha radical estos expanden la “zona de aquiescencia” de la opinión pública, normalizando declaraciones y políticas hasta entonces consideradas como extemporáneas o incorrectas, generando así un efecto-agenda que hace que el resto de partidos sigan esa misma pauta. Esto es algo que viene ocurriendo en Europa desde hace ya varios años, de manera que una determinada retórica y una cierta práctica sobre la inmigración, originalmente reducidas a los partidos y las organizaciones de extrema derecha, se han ido convirtiendo en parte de un cierto “sentido común”, ampliamente compartido por los más diversos sectores sociales y políticos. Veamos sólo algunos ejemplos:

- ✓ El pasado mes de mayo el UKIP (United Kingdom Independence Party), partido que propugna la salida de Gran Bretaña de la UE y el recorte sustancial del número de inmigrantes, obtuvo un 23% de los votos en las elecciones municipales, tan sólo un punto menos que los conservadores. La reacción del gobierno de Cameron ha sido tomar medidas tales como dejar sin ayudas sociales a los inmigrantes que no hablen inglés, reducir a seis meses el periodo máximo de percepción del seguro de desempleo por parte de inmigrantes procedentes de países de la UE, dar prioridad a los ciudadanos británicos en la concesión de alquileres sociales, así como proponer un proyecto de ley para celebrar un referéndum sobre Europa, en una deriva hacia los márgenes más extremos del conservadurismo. El discurso de Cameron sobre la inmigración no ha dejado de endurecerse en los últimos meses, asumiendo tanto la temática como la retórica de los partidos y organizaciones más intolerantes.
- ✓ Lo mismo ocurre con el laborismo británico. Su líder, Ed Miliband, ha declarado recientemente que la inmigración de baja cualificación hacia el Reino Unido ha sido demasiado elevada, y que el Partido Laborista hizo las cosas mal mientras gobernaba al ser incapaz de poner restricciones a la inmigración proveniente del Este de Europa. Utilizando un discurso que mezcla de manera arbitraria los tópicos del populismo (miedo, inseguridad, competencia por recursos escasos, rechazo a la integración), Milliband ha llegado a reconocer ante la Conferencia del Partido Laborista que su objetivo es reducir la inmigración de baja cualificación y por lo tanto la inmigración en su conjunto.
- ✓ En Francia, un sondeo del IFOP para el semanario *Le Nouvel Observateur* señala que el Frente Nacional liderado por Martine Le Pen podría recibir el 24% de los votos en las próximas elecciones europeas, lo que le convertiría en el partido más votado. Analizando estos datos, el sociólogo Eric Fassin, profesor en la Universidad París VIII, considera que los mismos confirman que “el FN ha dejado de ser un partido marginal, una especie de grupo salvaje colocado más allá del pacto republicano, y se ha situado en el centro del juego político”, y que esto ha sucedido, en buena parte, “porque los grupos mayoritarios se han empeñado en hacerle el juego al FN hablando de sus temas preferidos, inmigración, seguridad y delincuencia”. Lo cierto es que en los días anteriores a la publicación del sondeo, el gobierno francés había decidido sumarse a las cancillerías de Berlín, Viena, La Haya y Londres, para impedir que los ciudadanos y las ciudadanas de Rumanía y de Bulgaria puedan acceder al espacio europeo de libre circulación Schengen, y su ministro del Interior, Manuel Valls, presentado por algunas fuentes como “el antídoto 'español' contra el Frente Nacional de Le Pen”, había declarado, en relación a los gitanos europeos, que “no quieren integrarse”, por lo que habría que “devolverlos a sus países”. Todo indica que aquella Francia que en 2002 -según dijo entonces Chirac tras vencer con apuros a Jean-Marie Le Pen en las elecciones presidenciales de aquel año- “rechazó sucumbir a la tentación de la intolerancia y la demagogia”, ha cambiado muy sensiblemente.,

como pone de manifiesto el informe de Marion Cadier para Amnistía Internacional *Chassés de toutes parts* (Expulsados de todos los lugares).

- ✓ Tampoco Italia es ajena a esta extensión de la aquiescencia pública por la retórica anti-inmigración. Un ejemplo reciente lo encontramos en la polémica suscitada por la propuesta de dos senadores del Movimiento Cinco Estrellas, Maurizio Buccarella y Andrea Cioffi, de abolir el delito de inmigración clandestina promulgado en mayo de 2009 por el gobierno Berlusconi. En aquel momento el vicepresidente del Partido Democrático y líder de la oposición, Dario Franceschini, expresó su preocupación con la siguiente reflexión: "Es peligroso que se utilice una demanda legítima de seguridad por parte de los ciudadanos para volver atrás. Ya ha habido un momento en la historia italiana en la que se expulsaba a los niños del colegio por su religión. No podemos volver a las leyes raciales". Pero la norma, conocida como Ley Bossi-Fini, se aprobó y ha estado en vigor hasta que la tragedia de Lampedusa ha reabierto el debate sobre su abolición. A principios de octubre, por iniciativa de Buccarella y de Cioffi, la Comisión de Justicia del Senado italiano aprobó la supresión del delito de inmigración clandestina, proclamando la necesidad de hacer compatibles la regulación de los flujos migratorios con la concesión de una "hospitalidad digna" a personas que "buscan huir de situaciones de extrema indigencia" y condiciones "inhumanas". Pues bien, esta iniciativa ha provocado una fuerte crisis en el grillismo, especialmente cuando Beppe Grillo ha reconocido que no se planteó la cuestión porque la mayoría de la sociedad italiana era partidaria de dicha norma y no hubiera dado su apoyo a un partido que pidiera abiertamente su abolición.

2. Entre las percepciones proclamadas y las actitudes vividas

Europa siempre ha tenido una relación instrumental con la inmigración, considerándola un fenómeno temporal. Esta perspectiva, que puede rastrearse en la política inmigratoria alemana de finales del XIX, se convierte en paradigma con el modelo de los *guest workers* tras la Segunda Guerra Mundial y la política de retorno puesta en práctica tras la crisis de 1973.

Según el periodista norteamericano Christopher Caldwell, cuyo libro *La revolución europea* ha sido ampliamente referenciado, en general con grados elevados de acuerdo, esta política de atracción temporal y retorno posterior no funcionó como estaba previsto, y la consecuencia fue que "Europa occidental se convirtió en una sociedad multiétnica en un momento de despiste". Su libro es una advertencia contra las consecuencias de ese "despiste" histórico:

Europa se convirtió en un destino de inmigración a resultas de un consenso entre sus élites políticas y comerciales. Esas élites, en la medida en que no se planteaban las consecuencias a largo plazo, daban por sentadas algunas cuestiones: los inmigrantes serían pocos en número. Como acudían a llenar

huecos a corto plazo en la fuerza de trabajo, la mayoría permanecerían en Europa sólo de manera temporal. Quizá algunos se quedarían más tiempo. Nadie suponía que fueran a alcanzar nunca el derecho a prestaciones sociales. Que conservarían los hábitos y las culturas de las aldeas, los clanes, los mercados y las mezquitas meridionales, era una idea demasiado extravagante para plantearse.

De nuevo la inteligente ironía formulada a finales de los Sesenta por el escritor suizo Max Frisch: “We called for workforces, but people came instead”, pedimos mano de obra, pero llegaron personas. Actualizada por la no menos inteligente e irónica mirada de El Roto: “Todo parecía ir bien, hasta que el patrono descubrió que traían a sus dioses...”.

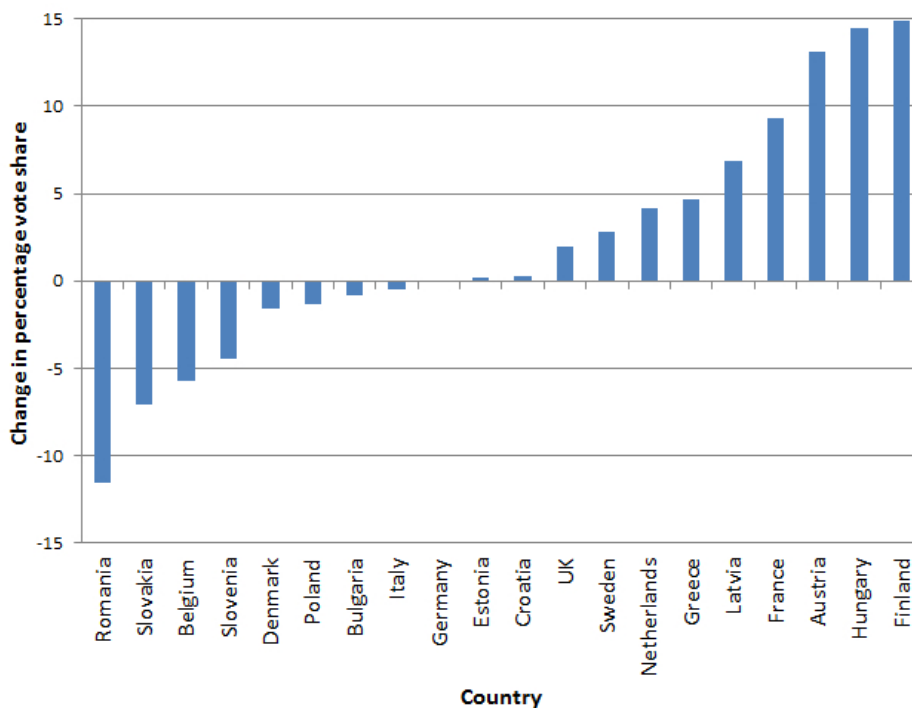
Europa ha sido un continente experto en aplicar la estrategia de buscar soluciones globales a sus problemas locales (Bauman). Cuando Stefan Zweig cuenta en su libro autobiográfico *El mundo de ayer* cómo antes de la Primera Guerra Mundial viajó a América y a la India sin pasaporte, concluyendo que “antes de 1914 la Tierra era de todos” y que “todo el mundo iba a donde quería y permanecía allí el tiempo que quería”, en realidad está reflejando, única y exclusivamente, la vivencia de un europeo. Según algunas fuentes, a lo largo del siglo XIX y hasta la Depresión de los años treinta del siglo XX, más de 60 millones europeos emigraron hacia Estados Unidos y Canadá, primero (fundamentalmente procedentes de países del centro y norte de Europa: Reino Unido, Alemania, Irlanda, Suecia, Noruega), y hacia el centro y sur de América, después (principalmente procedentes de Italia, España, Portugal, Polonia e Imperio Ruso). Sin embargo, cuando en la actualidad son las poblaciones de otras regiones del globo las que adoptan la misma estrategia que tan buenos resultados ha tenido para Europa, nuestra respuesta es: “De eso nada: busquen y apliquen soluciones locales a sus propios problemas”, a pesar de saber que se trata de problemas globales, de cuyo surgimiento tenemos evidentes responsabilidades en esta parte del mundo (esclavismo, colonialismo, desarrollo desigual, etc.).

Por tanto, no es sorprendente que existan tensiones. Ahora bien, ¿cuánta tensión se produce en la actualidad en Europa en relación con esa inmigración necesitada pero no deseada? En un primer vistazo habría que decir que tal tensión parece elevada y excesiva. Elevada, porque la situaciones como las descritas en el apartado anterior, igual que la presencia de partidos populistas en (o siendo soporte de) varios gobiernos (Noruega, Holanda, Hungría) es realmente preocupante. Excesiva, porque tales tensiones ni siquiera responden a lo que cabría esperar teniendo en cuenta al peso real de la inmigración en la mayoría de los países de Europa: según datos de Eurostat, a principios de 2012 los extranjeros suponían menos del 7% de la población comunitaria (algo más de 34 millones de personas), aunque las diferencias entre países son enormes; y si se descuenta la inmigración intercomunitaria, el porcentaje baja al 4%. Se trata, como se indicaba en un artículo reciente publicado en *El País*, de “un populismo sin base estadística”. Pero, ¿quién ha dicho que la xenofobia deba ser respetuosa con la realidad? Eso es, precisamente, lo que hace que sea tan difícil de combatir.

Así y todo, hay quienes, como el profesor de la Universidad de Georgia Cas Mudde, quitan hierro también al supuesto resurgimiento en Europa de una extrema derecha populista y xenófoba, impulsada por la Gran Recesión de 2008. Mudde considera que esta idea está basada mayormente en dos casos, ambos ocurridos en 2012, como son los indudables éxitos electorales del Frente Nacional en Francia y de Amanecer Dorado en Grecia. Sin embargo, un análisis de los resultados electorales obtenidos por los partidos de extrema derecha en la UE ofrece una imagen bien distinta. Si comparamos los resultados obtenidos por estos partidos antes de la crisis (2005-2008) con los resultados obtenidos en convocatoria electorales desarrolladas durante el periodo de crisis (2009-2013), comprobamos que:

1. De los 28 estados que constituyen la UE, en 8 de ellos están ausentes este tipo de partidos (no tienen resultados significativos). Lo más interesante es que 4 de estos países son los que más están sufriendo la crisis: Chipre, Irlanda, Portugal y España). La excepción es Grecia.
2. En los países con presencia electoral de partidos de extrema derecha, 11 han conocido un incremento del apoyo a estos partidos durante el periodo 2005-2013, pero 9 no.
3. De los 11 países en los que se ha incrementado el apoyo a partidos de extrema derecha, sólo en 5 de ellos cabe hablar de aumentos en términos absolutos y no sólo relativos: Finlandia, Hungría, Austria, Francia y Letonia.

Cambio en el porcentaje de voto obtenido por partidos de extrema derecha en elecciones realizadas antes (2005-2008) y durante (2009-2013) la crisis financiera



Fuente: Mudde 2013

Evidentemente, no debemos minusvalorar la situación. Pero tampoco debemos ver un nazi detrás de cada ciudadana o ciudadano que emite opiniones de tinte xenófobo, pues lo más seguro sea que su práctica política y cívica esté muy alejada de los planteamientos más extremistas. En este sentido, siempre me gusta recordar algo que cuenta Amos Oz en su ensayo *Contra el fanatismo*:

Un querido amigo y colega mío, el maravilloso novelista israelí Sammy Michael, tuvo una vez la experiencia, que de vez en cuando tenemos todos, de ir en taxi durante largo rato por la ciudad con un conductor que le iba dando la típica conferencia sobre lo importante que es para nosotros, los judíos, matar a todos los árabes. Sammy le escuchaba y, en lugar de gritarle: «¡Qué hombre tan terrible es usted! ¿Es usted nazi o fascista?», decidió tomárselo de otra forma y le preguntó: «¿Y quién cree usted que debería matar a todos los árabes?». El taxista dijo: «¿Qué quiere decir? ¡Nosotros! ¡Los judíos israelíes! ¡Debemos hacerlo! No hay otra elección. ¡Y si no mire lo que nos están haciendo todos los días!». «¿Pero quién piensa usted exactamente que debería llevar a cabo el trabajo? ¿La policía? ¿O tal vez el ejército? ¿El cuerpo de bomberos o equipos médicos? ¿Quién debería hacer el trabajo?» El taxista se rascó la cabeza y dijo: «Pienso que deberíamos dividirlo a partes iguales entre cada uno de nosotros, cada uno de nosotros debería matar a algunos». Y Sammy Michael, todavía con el mismo juego, dijo: «De acuerdo. Suponga que a usted le toca cierto barrio residencial de su ciudad natal en Haifa y llama usted a cada puerta o toca el timbre y dice: «Disculpe, señor, o disculpe, señora. ¿No será usted árabe por casualidad?. Y si la respuesta es afirmativa le dispara. Luego termina con su barrio y se dispone a irse a casa, pero al hacerlo -dijo Sammy al taxista- oye en alguna parte del cuarto piso del bloque llorar a un recién nacido. ¿Volvería para disparar al recién nacido? ¿Sí o no?» Se produjo un momento de silencio y el taxista le dijo a Sammy: «Sabe, es usted un hombre muy cruel». Es una historia muy significativa, porque hay algo en la naturaleza del fanático que es esencialmente sentimental y al mismo tiempo carente de imaginación. Y, a veces, albergo la esperanza - desde luego, muy limitada- de que inyectando algo de imaginación en algunos, tal vez los ayudemos a reducir al fanático que llevan dentro y a sentirse incómodos. No es un remedio rápido, no es una cura rápida, pero puede ayudar.

Mucho menos deberíamos prestar tanta atención a esa máquina de buscar xenófobos en que se han convertido las encuestas demoscópicas sobre inmigración. Tenemos ya la suficiente evidencia empírica acumulada como para saber que, en general, estas encuestas recogen, en todo caso, estados de ánimo, pero no opiniones mínimamente fundadas. Al contrario, se trata de opiniones basadas en datos inciertos o directamente erróneos sobre el número de personas inmigrantes que hay (siempre muy sobredimensionado), sobre los efectos reales de la inmigración en la economía o en la cultura, etc. Comparto plenamente la opinión expresada por el periodista británico Mehdi Hasan en un reciente artículo: no hay ninguna razón para que los responsables políticos deban escuchar a la opinión pública en materia de inmigración. O, en positivo: la mejor

manera de tomarse las preocupaciones de la ciudadanía sobre la inmigración seriamente es impulsar con decisión la causa en favor de la inmigración y en contra del racismo.

En conclusión, señala Mudde, “Europa no está al borde de un escenario como el de la República de Weimar”. En claro contraste con aquel momento histórico, en la actualidad los extremistas juegan un papel político relativamente menor, y frente a aquella “democracia sin demócratas”, hoy la cultura democrática es hegemónica en Europa. Por ello, “es importante que los europeos permanezcan vigilantes hacia la extrema derecha, pero no deberían quedar paralizados por un miedo irracional que los convierta en las masas carentes de sentido crítico al servicio de líderes políticos «democráticos» oportunistas y hambrientos de poder”.

3 Hay otras Europas, pero ¿están en esta? La necesidad de un europeísmo progresista

Esto es lo que reclamaba en una entrevista reciente el primer ministro italiano Enrico Letta:

Aunque está muy subestimado, existe un riesgo muy grande de que el próximo mes de mayo se elija el Parlamento Europeo más antieuropeo de la historia. Lo más probable es que en algunos de los grandes países y también en los más pequeños nos encontremos con un crecimiento de todos los partidos y movimientos euroescépticos y antieuropeos. Con un efecto muy negativo y peligroso. El año próximo, Italia presidirá el segundo semestre, el primero de la nueva legislatura, con el consiguiente cambio del presidente del Consejo Europeo y de la presidencia de la Comisión. El tema de fondo será pasar de la legislatura de la austeridad (2009-2014) a la del crecimiento, pero el riesgo de encontrarnos con el Parlamento más euroescéptico de la historia hace que este objetivo nazca cojo, atascado. Y de esto, aunque se hable en los distintos países, se hace tímidamente. Es urgente una gran batalla europeísta, la Europa de los pueblos contra la Europa de los populismos: esto es lo que está en juego en los próximos seis meses.

Un ejemplo excelente lo tenemos en el reciente debate entre Wolfgang Streeck y Jürgen Habermas, al que se han añadido otros destacados intelectuales. No entraré en los contenidos del mismo, me quedo con la propuesta de Habermas, que comparto en lo fundamental:

Que en todos nuestros ámbitos públicos nacionales falten encuentros de opinión sobre alternativas políticas sólo me lo puedo explicar por los temores de los partidos democráticos respecto de los potenciales políticos de derecha. Las controversias polarizadas acerca de la política europea pueden ser más clarificadoras que hostigadoras solo si todas las partes afectadas admiten que no hay alternativas sin riesgo y menos aún

alternativas gratuitas. En vez de abrir falsos frentes acerca de las fronteras nacionales sería obligación de estos partidos distinguir entre perdedores y ganadores de la crisis en relación con los grupos sociales que, independientemente de su nacionalidad, resultan a su vez más o menos golpeados. Los partidos europeos de izquierda están a punto de repetir los errores históricos de 1915.

Hoy por hoy, la única alternativa a la UE es la Europa de las naciones (no: la de los pueblos, caso de que sea deseable, no será posible en los próximos días). Sin duda es cierto, como señala Carlos Taibo, que “detrás de esa Europa de los mercaderes y esa Europa fortaleza [...] hay otros horizontes más estimulantes, posibles y que aún podemos procurar”. El problema es cómo hacerlo, y qué hacer en el mientras tanto; y ya puestos, afinar un poco más en la caracterización de esa otra Europa posible. En el mientras tanto, creo que la crítica izquierdista a esta Europa realmente existente (plena de justicia, no siempre igualmente plena de razón), ha acabado por alimentar un euroescepticismo elitista y aristocrático que no sólo no está siendo capaz de empujar al viejo continente hacia otros horizontes más estimulantes, sino que está contribuyendo a su esclerosis democrática y social.

En el mientras tanto, considero deseable militar por la Europa reivindicada por Gianni Vattimo, por Claudio Magris o por Bernard-Henri Lévy (cuando proclama que Europa empieza en Lampedusa). Una Europa que, desde la perspectiva de los temas que nos reúnen en esta jornada, sea pensada y construida más como cultura que como nación: “Por suerte, Europa es una cultura y no una nación; tanto más cultura cuanto menos puede remitirse a afinidades «naturales», que en realidad no son tales, porque sólo son secuelas de acontecimientos y decisiones culturales más antiguas, y tal vez por eso dignas de que las abandonemos, como ropa vieja” (Vattimo).

Los euroescépticos son claramente deudores de una visión naturalista de la historia y de la política. La Europa de las patrias o de las naciones es la Europa de quien no renuncia al culto exagerado de las propias raíces, pertenencias o dialectos, de quien no quiere tener en cuenta que las mismas identidades nacionales o regionales a las que tanto se adhiere se han formado históricamente a través de la disolución de pertenencias e identidades precedentes, más «naturales» (Vattimo).

Una Europa-cultura que es tanto como decir una Europa-artificio, frente a tanta Nación-naturaleza. Una Europa que, como señala Cohn-Bendit, “nos enseña a conjugar el «y»” frente a la tentación del repliegue identitario.

4. Gestionar la diversidad religiosa: las posibilidades de un acuerdo laico-religioso, progresista y antidogmático

¿Y qué hacer, en esta Europa-cultura, con la cada vez mayor pluralidad cultural contenida en su seno, y muy particularmente con ese núcleo duro de las culturas, con ese hueso irreductible que es la(s) religión(es), tan inmanejable que se presenta como elemento no-cultural, no artificial, en virtud de su naturaleza “sobrenatural”?

Vivimos en sociedades caracterizadas por un pluralismo creciente, entendido como “la coexistencia entre diferentes grupos en una situación de paz ciudadana, dentro de una única sociedad”, lo que inevitablemente provoca “contaminación cognoscitiva”, mezcla de estilos de vida, valores y creencias (Berger). Hablamos también, de un creciente pluralismo religioso: “Los avances modernos –las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones- han generado una situación en que distintas tradiciones religiosas están presentes unas para otras de un modo sin precedentes en la historia” (Berger). El pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, pero sí *cómo lo cree*. Surge un “Dios personal”, en un sentido muy radical del término (Beck). La globalización ha creado “un mercado mundial de lo religioso” y ha permitido el surgimiento de “un actor individual, más o menos liberado de la exigencias étnicas, culturales, sociales e históricas, y que elige libremente, dentro del mercado religioso, el producto que le conviene” (Roy).

Vivimos en sociedades *postradicionales* (Giddens) en las que las tradiciones deben ser elegidas y a menudo inventadas y sólo tienen fuerza merced a las decisiones y experiencias de los individuos, de manera que todos los sectores de la cultura global emergente potencian la independencia del individuo por encima de la tradición y de la colectividad (*individuación*) (Beck). La propia vida personal se vuelve una vida destradicionalizada. Al igual que ocurre con el resto de instituciones sociales, la religión se ve sometida al mismo radical desplazamiento “del destino a la elección” (Berger). Esto no significa que la tradición no juegue ya ningún papel. Pero las tradiciones deben ser elegidas y a menudo inventadas, y sólo tienen fuerza merced a las decisiones y experiencias de los individuos. Consolidación del *homo optionis*. Su contrapartida es, en muchos casos, el *homo precarios*. Sólo y desorientado. No se trata de una autonomía elegida, sino –valga la paradoja- forzada. Como recuerda continuamente Beck, “se malinterpreta la individualización si se la entiende como un proceso derivado de una elección consciente o de una preferencia individual”; por el contrario, de lo que se trata es de una *individualización institucionalizada*, es decir, del resultado de un largo proceso de transformación de las instituciones modernas que acaba por imponerse a los individuos.

Esta situación genera a la vez oportunidades y riesgos. Hay quienes se adaptan bien a un escenario pluralista en el que conviven múltiples interpretaciones del

mundo de manera que como nunca antes la construcción de una identidad propia pasa a ser una cuestión individual: son los “virtuosos del pluralismo” (Berger y Luckmann). Pero para la mayoría de la gente, esta situación genera confusión e inseguridad. “Cuando el relativismo ha llegado a una cierta intensidad, el absolutismo vuelve a convertirse en muy atractivo. El relativismo libera, pero la libertad resultante puede ser muy dolorosa; entonces, la gente trata de liberarse del relativismo” (Berger). Esta situación lleva a las religiones “a separarse de la cultura, a concebirse como autónomas y a reconstruirse dentro de un espacio que ya no es territorial y que por tanto ya no está sometido a lo político” (Roy). “El fundamentalismo –advierte Roy- es la forma de lo religioso mejor adaptada a la globalización, porque asume su propia deculturación y hace de ella el instrumento de su pretensión de universalidad”. Distanciándose de una cultura percibida como indiferente, como hostil incluso, la religión se piensa a si misma como opuesta al mundo. En la perspectiva de *lo religioso puro*, “Dios habla sin contexto” (Roy).

Lejos de planteamientos de aculturación o de inculturación, la religión ahora se *excultura* (sintiéndose amenazada por una cultura “pagana”) o directamente opta por la *deculturación*, por el combate para erradicar el paganismo imperante en la sociedad (Roy). Proliferan así los *marcadores religiosos*, exhibidos ya como signo de reconocimiento sectario, ya como uniforme y enseña para la reconquista del mundo. Se elevan y se refuerzan, también, las *barreras del precepto* con el fin de intentar evitar la contaminación cognoscitiva propia de las situaciones de pluralismo (Berger y Luckmann). Llevado hasta su extremo, este rechazo de una cultura descalificada como profana o pecaminosa se convierte en abierta desconfianza hacia el propio saber, incluso hacia el saber religioso, “con la idea de que, en primer lugar, no hace falta el saber para salvarse y, en segundo lugar, el saber puede desviar de la verdadera fe” (Roy). Una religión emotivista fundada sobre la experiencia personal y coherente, al menos en términos funcionales, con esa individuación a la que antes nos hemos referido.

En esta situación lo religioso pierde su anclaje cultural (con los riesgos de caer en el fundamentalismo ya señalados), pero también la cultura olvida sus fuentes religiosas y se debilita todo conocimiento profano de lo religioso: “el divorcio entre religión y cultura entraña por definición la desaparición del intervalo, de la gradación. Ese espacio de transición entre la increencia y la comunidad de fe constituía por definición el espacio de la cultura religiosa” (Roy).

La deculturación de lo religioso tiene como principal consecuencia la de eliminación de cualquier espacio de encuentro entre creyentes y no creyentes: “Es todo el espacio intermedio de creyentes no practicantes, practicantes nominales, no creyentes culturalmente religiosos, el que desaparece. Para los creyentes, los tibios, los atemperados, los que no han hecho la segunda conversión (renacidos) forman parte del mundo profano, incluso pagano. Y a la inversa, el creyente resulta incongruente, incluso fanático, a los ojos del no creyente” (Roy).

En este contexto, uno de los grandes retos a los que se enfrenta la humanidad es el del “choque de mentalidades”, que no de civilizaciones. No es un conflicto entre creyentes religiosos con firmes compromisos morales y relativistas seculares que carecen de convicciones, sino una batalla que atraviesa la división entre lo religioso y lo secular: por un lado, una mentalidad (que se da en todas las religiones y también entre los no religiosos) atraída por los absolutos, por las supuestas certezas morales y las dicotomías simplistas; por otro, una mentalidad falibilista, humilde y prudente, que cuestiona la apelación a los absolutos en la política y que no confunde la certidumbre moral subjetiva con la certeza moral objetiva. A esto se refiere el filósofo norteamericano Richard Bernstein:

La batalla que se libra actualmente no es entre creyentes religiosos con firmes compromisos morales y relativistas seculares que carecen de convicciones. Es una batalla que atraviesa la así llamada división entre lo religioso y lo secular. Es una lucha entre los que se sienten atraídos por los absolutos morales rígidos; los que creen que la sutileza y los matices encubren la falta de decisión; los que adornan sus prejuicios ideológicos con el lenguaje de la piedad religiosa; y los que enfocan la vida con una mentalidad más abierta, que se abstienen de buscar la certeza absoluta. Esta mentalidad no sólo es compatible con una orientación religiosa: es esencial para mantener viva la tradición religiosa y relevante para nuevas situaciones y contingencias.

En el mismo sentido, Eagleton dirá que nuestra era está dividida “entre quienes creen demasiado y quienes creen demasiado poco [...]. Y ambos bandos se alimentan mutuamente. Ésta es una era dividida a partes iguales entre una razón tecnocrática que subordina el valor al hecho y una razón fundamentalista que sustituye el hecho por el valor”.

¿Cómo conjurar este riesgo?

Desde la perspectiva individual, Bernstein propone la actitud del ***falibilismo pragmático***: “Reconocer nuestra falibilidad es reconocer nuestra *finitud humana* [...] En nuestra condición de seres humanos falibles, nunca logramos [la] certeza. Tenemos que conformarnos con la segunda mejor opción: el conocimiento falible” (Bernstein). No supone carecer de convicciones y valores, ni renunciar a afirmarlos con rotundidad en la esfera pública. Pero exige distinguir entre la *certidumbre moral subjetiva* y la *certeza moral objetiva*: “La fuerza de nuestra convicción personal *nunca es suficiente* para justificar la verdad o la corrección de las afirmaciones propias. [...] El fervor con el que afirmamos poseer certeza moral *no es en absoluto prueba* de la verdad o la validez de las afirmaciones que hacemos”. El falibilismo pragmático no es antirreligioso, es antidogmático y antiideológico.

Desde la perspectiva institucional, Amy Gutmann propone un ***sistema de protección bilateral***, concebido como un compromiso democrático que tiende a resguardar la libertad de religión individual a cambio de proteger a la política del poder de la religión organizada”, garantizando a todos los individuos al libre

ejercicio de su religión, pero separando claramente a la Iglesia del Estado. “Las democracias deberían tratar a la conciencia de las personas (ya sea religiosa o secular) como merecedora de respeto, cuando ese respeto es compatible con la protección de los derechos fundamentales de los individuos” (Gutmann). El objetivo es no mezclar creencias y verdad: “La integridad de la política democrática [...] requiere que los ciudadanos no empleen «verdades privadas» para formular argumentos políticos” (Gutmann).

Para avanzar en este camino es imprescindible alcanzar un gran acuerdo antidogmático entre laicos y religiosos.

Desde la perspectiva de las religiones, este acuerdo exige **incorporarse plenamente a la cultura democrática**. La democracia, fundada sobre la negociación y el compromiso entre intereses en conflicto, lo tiene muy difícil cuando una institución religiosa se presenta en el ágora reclamando para sí alguna forma de verdad absoluta (Buruma). Y es que, como señala Berger con humor, “los fanáticos cuentan con una gran ventaja en política: no tienen otra cosa que hacer”. Pero las tradiciones religiosas vivas no son monolíticas, al contrario: “La pluralidad y la diversidad no son amenazas para las tradiciones religiosas; son lo que las mantiene vivas. Los conceptos religiosos del bien y del mal son *conceptos esencialmente controvertidos*. Afirmar que son, en esencia, controvertidos no significa decir que «todo vale». Por el contrario, significa que uno se encuentra en la obligación de explicar y justificar la comprensión religiosa personal del bien y del mal. Hay una gran tradición religiosa de *la fe en busca de la comprensión*” (Bernstein). Por eso, “distorsionamos y violentamos las tradiciones religiosas cuando no logramos comprender su naturaleza histórica cambiante” (Bernstein).

Desde la perspectiva laica, lograr ese acuerdo antidogmático exige desarrollar una nueva actitud ante la religión. Esta nueva actitud empieza por **tomarse en serio el diálogo o la discusión con la religión**: “Quienes critican esta forma de cultura popular, la más duradera en la historia humana, tienen la obligación moral de afrontar ese argumento en su versión más convincente posible, en lugar de apuntarse una victoria fácil ensañándose con él, reduciéndolo a la categoría de jerigonza estúpida e incomprensible” (Eagleton). No sólo eso: **tomarse en serio también a las personas religiosas**: “En el espíritu mismo de la democracia está el descartar por improbable que cualquier doctrina que muchos millones de hombres y mujeres hayan abrazado durante tan prolongado periodo carezca de validez alguna. Ciertamente, lo que tenga de válido puede no ser lo que quienes suscriben la doctrina en cuestión creen que es, pero hay muchas posibilidades intermedias entre ese extremo y el de considerarlo un puro desecho inservible” (Eagleton). Incluso valorar a aquella y a estas como **potenciales aliados en la tarea de transformación política de la sociedad**.

Sandel recuerda el discurso pronunciado por Barack Obama en 2006, en el que señalaba que la incomodidad que sienten algunos políticos progresistas ante la religión, además llevarles a renunciar “a las imágenes y la terminología por medio de las cuales millones de americanos entienden tanto su moral personal

como la justicia social”, les ha impedido a menudo “abordar con eficacia los problemas [políticos] en términos morales” (Sandel). Pero además, Sandel añade una advertencia más contra este abandono por parte la política progresista: que al hacerlo “cedió el discurso moral y religioso a la emergente derecha cristiana”.

Como señala Sandel: “El intento de desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de los argumentos sobre la vida buena es un error por dos razones: en primer lugar, no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas; y en segundo lugar, incluso cuando es posible, puede que no sea deseable”. Esta es también la posición de Gutman: “Es posible que las personas seculares sean menos perceptivas de la manera en que ellos también se apoyan en una fe moral para sostener algunos de sus compromisos más profundos”. Y añade: “Una posición puramente empírica no ofrecería ningún compromiso con la justicia democrática ni con tratar a las personas con igualdad civil, porque la evidencia y la lógica solas no son moralmente concluyentes. El empirismo solo es amoral, y la amoralidad en política es tan compatible con obrar mal como con obrar bien. La luz de la amoralidad no permite distinguir entre el bien y el mal”.

Lo cierto es que la historia ha mostrado en muchas ocasiones (Gutman reflexiona sobre el caso de Martin Luther King y la lucha por los derechos civiles) que la identidad religiosa puede ser una fuerza pública muy poderosa para apoyar a la justicia democrática, ya que esta se fundamenta, en última instancia, no sobre argumentos racionales, sino sobre narrativas morales. “La moralidad –insiste Bauman- es endémica e irremediablemente *no racional*, en el sentido de que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse”. Es imposible derivar el “debería” del “es”. No hay razón *per se* que valga para justificar nuestro compromiso con nuestras hermanas y hermanos más frágiles. O sí la hay es una razón sobrevenida, una razón a posteriori, una razón que sólo es razonable porque se alimenta de una *narración*. “Sólo cuando la razón puede aprovechar energías y recursos más profundos, más tenaces y menos frágiles que ella misma, es capaz de imponerse, y ésta es una verdad que el racionalismo liberal pasa desastrosamente por alto en la mayoría de los casos” (Eagleton). Desde esta perspectiva, una fe moral razonable puede ser un soporte más, importante especialmente en momentos de crisis, de los valores fundamentales de la vida democrática:

“El ideal básico de la justicia democrática, ya sea que consista en considerar a todas las personas como agentes morales, o en respetar a todas las personas y a la dignidad humana, o en una ciudadanía libre e igual, probablemente requiere una fe moral razonable. Ninguno de esos conceptos, ni la suma de todos, resiste la duda razonable. [...] Si el ideal de igualdad humana no se puede probar y se lo puede atacar razonablemente, entonces todos los defensores de ese ideal, religiosos y seculares, pueden tener que depender de la fe moral razonable para defenderlo públicamente en la política democrática” (Gutmann).

“El problema estriba en imaginar una política que se tome las cuestiones morales y espirituales en serio, pero las aplique a las dificultades económicas y cívicas en general, no sólo al sexo y al aborto” (Sandel).

“La fe moral que tengo en mente es una que reúna a los defensores religiosos y seculares de la justicia democrática: es compatible con las mejores pruebas disponibles y con la lógica, y por lo tanto no separa a los partidarios de la democracia religiosos de los seculares. Es lo que se podría llamar una fe moral razonable” (Gutmann). “La fe moral razonable puede suplementar la evidencia y la lógica. (Si las contradice, ya no cuenta como razonable). Es compatible con la duda, cuando dudar es razonable. La fe moral razonable está a favor de creer, para actuar moralmente, en algo que los recursos de la razón pueden defender sólo con incertidumbre. Los que descartan las ideas basadas en la religión aplicables en política porque éstas dependen de la fe no les hacen justicia a las maneras no dogmáticas en que la fe moral puede operar cuando funciona en su mejor expresión” (Gutmann).

“Los gobiernos democráticos deben descartar la fe como fundamento *suficiente* para crear leyes mutuamente vinculantes, pero la fe puede servir como complemento a razones buenas para las leyes y las políticas públicas. Los gobiernos democráticos, por lo tanto, no deben tratar la fe religiosa como especial, ni por su valor de verdad ni por su falta de él” (Gutmann).

Siempre provocador, Emmanuel Todd considera que para comprender cabalmente el momento que vive Francia, con una extrema derecha rampante, una socialdemocracia desnortada y un comunismo muerto, “es preciso entender la naturaleza de lo que ha desaparecido: creencias colectivas poderosas y estables, de origen religioso, ancladas en territorios concretos”. En su opinión, “una crisis religiosa se inscribe [...] en el origen de nuestro malestar actual”. Sólo a modo de hipótesis: tal vez sea más productivo, en términos de integración democrática y cohesión social, gestionar el pluralismo religioso en el marco del falibilismo pragmático y la protección bilateral que desde el modelo laicista clásico de separación de ámbitos y lógicas. Poner a las religiones a trabajar en y para la vida democrática, y no en su periferia (cuando no en su contra).

ISLAM SOLUBLE, ¿MUSULMANES INTEGRADOS?

Deseos y delirios de las políticas de asimilación

Jordi Moreras
Universitat Rovira i Virgili

¿Cuántos Islames es posible imaginar en cuántas Europas? No es ésta una pregunta retórica, es mucho más sustancial de lo que parece a primera vista. Tiene que ver con la definición de los escenarios de futuro de las sociedades post-multiculturales, en donde la pluralidad no sirva de coartada social, ya sea para proclamar las diferencias o las igualdades. El actual paradigma de la diferencia inquietante en Europa occidental está representada por el islam y los musulmanes. Ambos se han convertido en un sujeto político de primer orden, aunque la prioridad de los estados europeos sea desactivar su propia condición política. Ello, en sí mismo, es inquietante, más que nada porque se trata de la expresión de una voluntad asimiladora respecto a otras formas de generar identidad colectiva. Como ya sucediera en tiempos de la administración de territorios colonizados, Europa se encuentra empeñada en amortecer la capacidad movilizadora que la referencia religiosa islámica puede ofrecer a los cerca de dieciocho millones de europeos de confesión musulmana.

Como sustitutivo, los estados europeos se han dedicado afanosamente en la última década a proponer la creación de nuevos islames nacionales. Unos islames domesticados formados por musulmanes asimilados, en donde lo religioso se diluye en términos de espiritualidad, preferenciando la expresión individual sobre la colectiva, con manifestaciones simbólicas cuyas aristas han sido perfiladas hasta convertirse en romas, y que además pierde su dimensión críptica, al reemplazar las lenguas europeas a otras lenguas originarias. El islam sigue invocando a Dios en árabe, pero se explica, se predica y se defiende en otras lenguas europeas.

El islam, definido y reconocido con mayor o menor intensidad como minoría religiosa, suscita respuestas políticas diferentes en toda Europa. Por su dimensión de culto, es enmarcado dentro del ámbito de aplicación de la libertad religiosa. Pero es evidente que, al referirse también a los musulmanes como colectivo social minoritario, estrechamente vinculado con unos tránsitos migratorios recientes, y sobre el que se proyectan percepciones claramente connotadas, se incorporan otros registros que van más allá de su tratamiento social y político como confesión religiosa minoritaria. El islam en Europa, pues, no se percibe únicamente como expresión religiosa, sino también como presencia de un colectivo que comparte una misma referencia (aunque ésta

genere pertenencias muy diferentes), que se encuentra en pleno proceso de encaje social en la realidad europea. El islam en Europa no es sólo una expresión religiosa, es también una colectividad de personas que pueden compartir su pertenencia a esta referencia religiosa, pero que al mismo tiempo se encuentran insertadas dentro de las sociedades europeas aunque no siempre se les considere como ciudadanos de pleno derecho.

La ambivalente distinción entre el islam como culto y los musulmanes como colectivo tiene evidentes connotaciones en el modo en que las sociedades europeas piensan su encaje. El islam como culto no presenta ningún tipo de excepcionalidad que le impida ser equiparado al resto de confesiones dentro de estos marcos nacionales de relación institucional y de reconocimiento. Como el resto de expresiones religiosas en Europa, el islam también se encuentra influido por las tendencias de secularización, de desinstitucionalización y de individualización religiosa presentes en el espacio público europeo. Los musulmanes como colectivo, en cambio, pueden presentar otras circunstancias de encaje que, debido a que se encuentran marcadas por diferentes condicionantes sociales, de origen o políticos, se supone que podrán presentar dificultades específicas para su incorporación en este espacio público, que superan las que se podrían manifestar en su reconocimiento como culto minoritario. Las dinámicas de diferenciación social, las fuerzas centrífugas de exclusión que aún siguen presentes en nuestras sociedades, se ensañan con los colectivos que se encuentran en una situación de mayor precariedad social. Los musulmanes, debido a que son etiquetados principalmente como inmigrantes (aunque muchos no lo sean), se encuentran especialmente expuestos a las tendencias de exclusión que dificultan y condicionan el proceso de integración social.

En el Estado español se progresa en direcciones similares, si bien aquí nos encontramos con un exceso de opinión, y con una escasez de conocimiento de los procesos sociales que se encuentran en marcha. Contra lo que parecen dictar las urgencias sociales, quizás ya sea tiempo de empezar a aplicar la recomendación del escepticismo clásico de “suspender el juicio” (*epojé*) en relación al islam, e intentar ponerlo entre paréntesis (como sugeriría Husserl), para reconocer el limitado conocimiento empírico que aún disponemos con respecto a su encaje en esta sociedad. Para ello, expondremos una serie de proposiciones provocativas, que nos permitan encontrar vías alternativas para interpretar estos procesos. En concreto serán cuatro: la superación del principio de transplante como principio explicativo; la domesticación del ritual como desactivación de su componente movilizador; la desubicación como consecuencia de una implantación que sigue siendo precaria; y la acumulación de percepciones negativas y su transformación en pánicos morales.

Introducción

Intentamos a continuación presentar una breve reflexión preparada, fundamentalmente, a partir de la experiencia de participación en el diseño e implantación y evaluación de políticas de gestión de la diversidad, desde la responsabilidad política y también desde la consultoría social o la militancia comunitaria. Se dialogará, aunque sea con las limitaciones propias del contexto de la intervención, con algunos referentes de la comunidad científica e institucional acerca de la materia. No se pretende en absoluto abordar de forma completa y sistemática el asunto propuesto sino, más bien, comentar algunas conclusiones provisionales y enfoques para la actuación.

La gestión de la diversidad

Desde mi punto de vista lo central en el concepto de gestión de la diversidad tiene que ver con un cambio en el enfoque de las políticas públicas y estrategias sociales. Frente a modelos basados en respuestas (programas, iniciativas...) especiales (distintas) y específicas (dirigidas) para colectivos (*targets*) minoritarios que se salen, supuestamente, de la norma general o corriente mayoritaria (*mainstream*), se propone una atención proactiva y respetuosa a las múltiples diferencias personales que presentan todos los miembros de la sociedad en el seno de servicios, políticas y, en general, entornos intencionalmente diseñados para todas las personas.

Este enfoque, como es evidente, se está aplicando o puede aplicarse a múltiples ejes o circunstancias de diversidad. Así se habla de la diversidad funcional (relativa a las capacidades), sexual (entre mujeres y hombres, básicamente), generacional (entre personas menores, adultas, mayores...), cultural (en lo tocante a los valores, normas, costumbres...), religiosa (creencias, ritos...), lingüística (idioma...), de orientación sexual (LGBT...) y así sucesivamente. Lógicamente cada uno de esos ejes o áreas de diversidad tiene características y connotaciones diferentes pero entiendo que los planteamientos y políticas de gestión de la diversidad tienen también elementos y vectores comunes o similares.

Según mi análisis, expuesto de forma más extensa en otros lugares (Fantova, 2008: 43-44 y 63-64), cabría señalar, al menos, tres factores que han venido impulsando la extensión de este tipo de planteamientos:

- El incremento, en sociedades complejas con viejos y nuevos riesgos sociales, del tamaño (*masa crítica*) y la interpenetración compleja de esos colectivos vulnerables supuestamente minoritarios y destinatarios de respuestas excepcionales (vale para las personas inmigrantes y para otros colectivos que tradicionalmente han sido considerados como destinatarios exclusivos o preferentes de intervención social como, por ejemplo, las personas con discapacidad).
- La evidencia de los efectos no deseados (en términos, por poner dos ejemplos, de estigmatización social o de costes económicos) de la atención segregada, muchas veces señalados o incluso denunciados por las propias personas afectadas por esos efectos y movimientos asociativos formados por ellas.
- El progreso ético, científico y técnico en el marco de las políticas públicas y los servicios de bienestar (sanidad, educación, servicios sociales...), cada vez más capaces de una atención personalizada en marcos cada vez más universalmente inclusivos y la constatación de que estrategias y medidas inicialmente pensadas para determinados segmentos poblacionales resultaban aplicables y beneficiosas para toda la comunidad.

Efectivamente, en lo tocante a las diversidades de las que se ocupan las jornadas que nos congregan, se ha señalado que “la diversidad de culturas, religiones y lenguas constituye un elemento ineludible de la nueva geografía de lo social en el siglo XXI, aunque en realidad nunca hubo una sociedad homogénea ni cultural, ni lingüística, ni religiosamente, a pesar de los intentos por conseguirla. ‘La diversidad es el código genético de la sociedad abierta’ (García Roca: 2012: 132).

En cualquier caso, las políticas e iniciativas planteadas en clave de gestión de la diversidad, a pesar de contar, claramente, con el consenso mayoritario en las comunidades científicas, profesionales, institucionales y ciudadanas de referencia no quedan al margen, lógicamente, de debates y controversias. Estos debates o controversias se refieren, fundamentalmente:

- Al lugar donde, por decirlo así, termina la legítima diversidad, por ejemplo, cultural o religiosa y al lugar en el que determinadas prácticas o valores no pueden ser aceptados en una sociedad democrática (con un Estado, lógicamente, laico) que toma como referencia los derechos humanos.
- Al lugar donde termina, por decirlo así, la adecuada consideración de la diversidad y al lugar en el que comienza la discriminación inaceptable, pues, tal como se ha dicho, “tratar de modo idéntico a quien es diferente es tan discriminatorio como tratar de modo diferente a quienes se encuentran en una posición idéntica” (Ruiz Vieytez, 2011: 211-212).
- Al lugar donde termina, por decirlo así, la responsabilidad pública en lo tocante a la protección y promoción de los derechos de las personas diversas y al lugar en el que empieza su responsabilidad o privacidad individual.

Por otro lado, no debemos desconocer que el discurso de la gestión de la diversidad no resulta siempre aceptable para determinados colectivos poblacionales. Es frecuente, por ejemplo, que representantes de movimientos feministas no se sientan cómodas cuando se alude a la diversidad sexual como otro eje de diversidad junto a los mencionados (y, consiguientemente, a la utilidad de las mismas políticas e instrumentos para abordar las diferentes diversidades). Si se me permite la licencia, diría que hay casos en los que, al modo de *Animal Farm*, pareciera señalarse que todas las personas somos diversas, pero unas más diversas que otras (lo cual no deja de ser una contradicción en sus propios términos, a mi entender).

Sea como fuere las propuestas de gestión de la diversidad son mayoritariamente aceptadas por los referentes en la materia como enfoque adecuado para conciliar el principio de igualdad y la existencia de diferencias y para buscar la armonía en sociedades cada vez más individualizadas en las que vamos construyendo, autónomamente y también colectivamente, identidades cada vez más híbridas y compuestas por múltiples dimensiones y elementos.

Políticas de gestión de la diversidad

La gestión política de la diversidad se ha venido haciendo y puede hacerse de diversas maneras, que se combinan entre sí. Propondría la siguiente clasificación provisional y revisable de tipos ideales que, como digo, luego pueden mezclarse:

- Políticas de protección y promoción de las diversidades.
- Políticas de sensibilización social y prevención de la estigmatización.
- Políticas de integración e inclusión.
- Políticas de lucha contra la discriminación.

Cuando hablamos de la protección y promoción de la diversidad, nos referimos a políticas que se basan en la visión de que la diversidad (cultural, religiosa o de otros tipos) es un bien a preservar, un patrimonio valioso en una determinada sociedad. Se trataría de estrategias que huyen de una pretendida e imposible neutralidad de los poderes públicos en relación con los fenómenos sociales. Así, por ejemplo, en relación con el hecho religioso se ha dicho que “no existe ningún inconveniente desde el punto de vista democrático en que el Estado, tomando en consideración la existencia entre sus ciudadanos del fenómeno religioso (como uno más de los movimientos sociales de movilización y organización de los ciudadanos), le preste apoyo y amparo” (Ruiz Soroa, 2011: 110).

Me he referido en segundo lugar a políticas de sensibilización social, de prevención de la estigmatización y marginación de determinados grupos sociales (incluyendo el racismo o la xenofobia). Se trataría, en buena medida de *políticas narrativas*, de estrategias para la construcción de relatos, de metáforas, de expresiones potentes de lo humano con cabida para todas las personas. No en vano se ha dicho que “si en algún ámbito se demuestra la importancia esencial

de las narrativas y los discursos que manejamos éste es el de la inmigración” (Eusko Jaurlaritza, 2010: 6).

En el diálogo, la deliberación y el debate permanente en una sociedad abierta y democrática deberá darse un dinamismo permanente hacia la construcción de un sólido y exigente espacio ético y cultural compartido y humanizador y la capacidad de dicho espacio para acoger la heterogeneidad y complejidad de ese mismo hecho humano desde una perspectiva cada vez más inclusiva y flexible.

Cuando nos referimos, en tercer lugar, a políticas de integración o inclusión se trata de ver cuáles son los ajustes razonables o “acomodaciones razonables” (Bouchard y Taylor, 2008: 23) que cabe hacer en la estructura y funcionamiento de las prestaciones, servicios y entornos públicos (y también privados) para que estén diseñados para todas las personas y sean universalmente inclusivos. Se trata de acomodar culturalmente (y desde todos los puntos de vista) las grandes herramientas para la inclusión social que tiene nuestro sistema de bienestar: educación, sanidad, servicios sociales, vivienda, empleo, garantía de ingresos...

Se tratará de medidas de planificación de servicios (en conexión con otras planificaciones urbanas, intentando evitar guetos), de acción positiva (o discriminación positiva), de formación del personal, de cambios en normativas... Se podrá incorporar en los servicios y entornos la aportación de personal o intervenciones de apoyo o mediación. Y es que, efectivamente, según se ha señalado, “la separación entre políticas sociales y políticas de identidad es una falsa premisa” (Zapata-Barrero, 2009: 94). Y también se ha recordado que “la llegada de poblaciones de origen inmigrante, además de un reto, constituye sin duda una oportunidad de identificar los puntos débiles de nuestro Estado de Bienestar, de modo que puedan articularse políticas que resuelvan dichas debilidades al tiempo que respondan a los nuevos retos” (Moreno y otras, 2006: 92).

En cuarto y último lugar hemos hecho referencia a las políticas antidiscriminatorias, a las normas e instituciones que velan por la igualdad de trato hacia todas las personas. Recordemos que el concepto de igualdad de trato aparece más vinculado a la prohibición de la discriminación intencional (directa) mientras que la igualdad de oportunidades aparecería más vinculado a la discriminación no intencional (indirecta), es decir a las consecuencias discriminatorias en principio no deseadas o no evidentes que una práctica pueda tener.

Algunas cuestiones clave en la gestión política de la diversidad

Para terminar esta intervención voy a apuntar brevemente algunas preocupaciones que me parecen especialmente interesantes en este momento a la hora de definir las políticas de gestión de la diversidad. Serían las siguientes:

- Lo común y lo específico en la igualdad y en la diversidad.

- Gestión de la diversidad y enfoque comunitario.
- Lo sectorial y lo transversal en la gestión de la diversidad.

En relación con el primero de los asuntos, Lorenzo Cachón, entre otras, ha propuesto la creación de un organismo único (Cachón, 2009: 154) a favor de la igualdad y en contra de la discriminación. También en el País Vasco se ha abierto en algún momento este debate pero con muy poco éxito. ¿Qué ventajas y desventajas tendría, por ejemplo, transformar el actual Emakunde, fusionándolo con otras organizaciones, como un gran instituto por la igualdad y contra la discriminación (para todos los ejes de diversidad)? Yo estimo que es una idea poderosa pero soy consciente de que es muy controvertida.

El segundo de los asuntos tiene que ver con rescatar la importancia de los aspectos relacionales en los procesos de integración e inclusión social, junto a otros más relacionados con las estructuras formales o las normas jurídicas. Tengo para mí que la prueba del nueve de la gestión de la diversidad y de la integración interpersonal se acaba de dar en el contacto cotidiano, en la calle y en la taberna, en el centro cívico y en el patio de la escuela, en la plaza y en la fiesta, en la familia y la cuadrilla. La intervención de los poderes públicos y los agentes profesionales en clave de gestión de la diversidad habrá de hacerse, entiendo, siendo conscientes de sus limitaciones para desencadenar efectos intencionales en las redes familiares y comunitarias y, a la vez, de la necesidad de pensar en esa dimensión, como mínimo para evitar o disminuir los efectos negativos al respecto.

Por último, me refiero al necesario equilibrio que necesita toda política transversal (como lo son las políticas de gestión de la diversidad) entre la existencia de agentes e instancias específicas (de planificación, de movilización, de gestión del conocimiento...) y la insistencia en que todas y cada una de las políticas sectoriales (de seguridad, de empleo, cultural...) se hagan cargo de su responsabilidad e impacto en relación con la igualdad y la inclusión entre todas las personas. Se trata de un equilibrio dinámico, en cierto modo imposible de conseguir, pero que hemos de estar, entiendo, vigilantes para buscar.

Conclusión

Hasta aquí estas pinceladas que intentan dar cuenta de inquietudes e intuiciones, de conceptos y propuestas con las que venimos trabajando y seguimos intentando avanzar. Creo que nos jugamos mucho en este asunto de la diversidad y, muy específicamente, en el de la diversidad de origen y las migraciones. Nuestro mundo globalizadamente injusto se las arregla para expulsar de su tierra a muchas personas; nuestra occidental manera de destruir bienes relacionales tiene mucho que ver con la creación de las cadenas globales de cuidados, también destructoras de vínculos comunitarios en el Sur. Las sociedades occidentales buscan a personas que luego rechazan de muchas maneras, generando fenómenos tan preocupantes como la creciente presencia de partidos populistas xenófobos en Europa (Abellán y Pérez, 2013). Definitivamente nos encontramos ante un asunto de la mayor importancia.

Referencias

- ABELLÁN, Lucía y PÉREZ, Claudi (2013): “El populismo se consolida como refugio político de la crisis”
http://internacional.elpais.com/internacional/2013/10/12/actualidad/1381607684_144429.html
- BALTZA, Bernart (editor) (2011) *Bilbao múltiple, anizkuna, manifold*. Bilbao, Agiantza.
- BOUCHARD, Gérard y TAYLOR, Charles (2008): *Building the future. A Time for Reconciliation*. Québec, Gouvernement du Québec.
- CACHÓN, Lorenzo (2009): “Los retos actuales de las políticas antidiscriminatorias en España” en *Documentación Social*, número 154, páginas 105-118.
- EUSKO JAURLARITZA (2010): *Inmigratorako itun soziala Euskadin. Elkarbizitzaren aldeko konpromezua*. Vitoria-Gasteiz.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano (2001): “Igualdad, equidad, solidaridad”
http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302001000300015&script=sci_arttext
- GARCÍA ROCA, Joaquín (2012): *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*. Madrid, Cáritas Española/Fundación FOESSA.
- MAALOUF, Amin (1999): *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza Editorial.
- MORENO, Francisco Javier y otras (2006): “Inmigración, diversidad y protección social en España” en *Revista Española del Tercer Sector*, número 4, septiembre-diciembre, páginas 53-97.
- MORENO, Gorka (2012): “La medición de la integración del colectivo inmigrante a través de indicadores. Ámbitos, resultados y modelos de integración” http://www.ikuspegi-inmigracion.net/documentos/fondoikus/resumenes_OK_web.pdf
- MORENO, Gorka y AIERDI, Xabier (2008): “Inmigración y servicios sociales: última red o primer trampolín” en *Zerbitzuan*, número 44, diciembre, páginas 7-18.
- RUIZ SOROA, José María (2010): *El esencialismo democrático*. Madrid, Trotta.
- RUIZ VIEITEZ, Eduardo Javier (2011): *Juntos pero no revueltos. Sobre diversidad cultural, democracia y derechos humanos*. Madrid, Maia.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard (2009): “Diversidad y política pública” en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, número 104, páginas 93-104