Δαίμων. **Revista de Filosofía**. nº 27, 2002, 31-42

La gestión de la diversidad etnocultural. ¿Qué modelo de integración?

*FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ**

Resumen: El estudio de la etnicidad ha presentado tradicionalmente una serie de dificultades. La razón última de ello estriba en la naturaleza dinámica y difusa de las identidades sociales. Este artículo reconstruye el origen intelectual de esas dificultades y la importancia de la idea de contingencia para una consideración normativa de la etnicidad. Tras repasar los principales modelos de la ciudadanía moderna, el texto analiza el papel de los inmigrantes en la estructura de derechos cívicos y concluye con una reflexión sobre las posibilidades abiertas en la sociedad española para un modelo pluralista de integración y una gestión democrática de las relaciones interétnicas.
Palabras clave: etnicidad, integración, ciudadanía, pluralismo.

Abstract: Studying ethnicity has traditionally been a difficult matter. The reason is the dynamic and changing nature of social identities in general. This paper traces the intellectual origins of such a difficulty in the history of social sciences and the relevance of the idea of contingency for an ethical approach to ethnicity. After bringing into consideration the main models of modern citizenship, the author analyzes the position of immigrants in its normative structure and the possibilities open in Spanish society for a pluralist model of social integration and the democratic management of interethnic relations.
Key words: ethnicity, integration, citizenship, pluralism.

—Etnicidad e identidad cultural: las dificultades cognitivas y normativas—

Los intentos por definir la *cultura* cuentan con una larga tradición en las ciencias sociales. La fórmula que cuenta con más solera quizá sea la que identificó la cultura con toda forma de comportamiento aprendido: el ámbito de lo distinto por antonomasia de la *naturaleza*. Sin embargo, nadie con un mínimo de solvencia intelectual se atrevería en la actualidad a recurrir a la naturaleza como referencia explicativa de las relaciones sociales. La *cultura*, en su sentido antropológico, alude a una serie de prácticas simbólicas, normas y valores que singularizan a los grupos humanos y delimitan espacios de interacción social dotados de significados intersubjetivamente compartidos. En esos contextos de acción confluyen elementos de muy diverso orden que contribuyen a configurar formas individuales y colectivas de identidad en continuo proceso de mutación. Este carácter dinámico y vaporoso de las formas de identificación cultural ha lastrado tradicionalmente los esfuerzos por darles un tratamiento cognitivo y normativo coherente.

Fecha de recepción: 5 septiembre 2002. Fecha de aceptación: 26 septiembre 2002.

* Instituto de Filosofía. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Autor de *Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política* (1998) y editor de *El espejo, el mosaico y el crisol: modelos políticos para el multiculturalismo* (2001).

A finales del siglo XIX, durante el período en el que maduraron los intentos positivistas por cultivar unas *ciencias de la sociedad* que reprodujesen el florecimiento experimentado por las ciencias naturales, se extendió la creencia de que buena parte de los comportamientos sociales y de los rasgos psíquicos de los individuos poseía una base biológica. El legado del darwinismo social en sus distintas variantes fue, como es sabido, deplorable. Sus concepciones aportaron cobertura ideológica a toda una serie de prácticas discriminatorias, desde los programas eugenésicos y de selección racial hasta la aculturación forzada de determinadas minorías. Tras la Segunda Guerra Mundial, el desprestigio de las concepciones biologicistas propició la caída en desuso de las perspectivas raciales. Frente a los prejuicios decimonónicos, los enfoques antropológicos contemporáneos vienen a demostrar más bien lo contrario de lo que aquellos suponían: las culturas no son estáticas ni homogéneas, sino que se encuentran sometidas a evoluciones continuas en sus contornos, contribuyendo con ello a modificar las relaciones sociales a las que aportan significado. Por ello, en lugar de la vieja terminología racial, comenzó a emplearse un nuevo vocabulario asociado a un cambio en la perspectiva epistemológica —el de la *etnicidad*— que no defendía ya la existencia de *esencias culturales* continuadas en el tiempo, sino el componente relacional y dinámico de las categorías antropológicas y sociales. Las clasificaciones étnicas comenzaron así a estudiarse en virtud de las interacciones sociales, no de supuestas herencias biológicas. Desde esta perspectiva sus categorías se presentan como referencias de delimitación social en virtud de las cuales se construyen las fronteras de las identidades colectivas (*nosotros* frente a *ellos*). La etnicidad constituye por ello el aspecto de una relación, no el atributo o la cualidad de un grupo. Sus clasificaciones no tratan directamente sobre genes o rasgos fenotípicos, sino sobre las percepciones sociales que, en algunos casos, se construyen a partir de ellos. Su estudio, en definitiva, no compete tanto a los biólogos como a los antropólogos y científicos sociales en general.

La etnicidad tampoco es, sin embargo, un fenómeno solitario ni unidimensional. En ella interviene tanto la autodefinición de los individuos como el reconocimiento interno y externo del grupo en cuestión. Adicionalmente, la vigencia de una categorización étnica depende de que en un determinado contexto se den formas de autopercepción colectiva relevantes para la estructuración social. Uno no puede definir unilateralmente su adscripción étnica: puede intentar atribuirle a su etnicidad un determinado significado, pero en última instancia ese significado estará condicionado por la percepción social que experimente. Estas observaciones deben ayudarnos a entender que la etnicidad no es algo tan rígido, ni mucho menos biológicamente sellado, como pretendieron las antiguas teorías raciales. Al contrario, las relaciones étnicas son fluidas y negociables. En algunas circunstancias es posible incluso cambiar de etnicidad. Lo relevante estriba más bien en comprender cuáles son los *marcadores étnicos* (rasgos físicos, lingüísticos, religiosos, dietéticos, estilos de vida, etc) que rigen en cada contexto y cómo influyen en la construcción de las categorizaciones sociales. Dicho esto, es preciso señalar también que las diferencias étnicas no necesariamente llegan a cobrar un significado político ni tienen por qué estallar en conflictos sociales. Los criterios de identificación étnica constituyen una variable más en la organización de la vida social y pueden tener una importancia muy variable en cada contexto. Tan absurdo resulta, pues, demonizarlos como canonizarlos, ya que ni van a desaparecer ni son inmutables. Sólo en determinadas circunstancias pueden algunos criterios de identificación étnica llegar a activarse políticamente y dar cuerpo a un programa de acción colectiva, pero semejante activación precisa de todo un proceso de elaboración narrativa e ideológica que suele servirse de mitos de origen, utopías históricas, hagiografías políticas, etc. El ejemplo más evidente de ello lo encontramos en los nacionalismos. Sin embargo, nacionalismo y etnicidad son dos dimensiones distintas. El primero es una doctrina política que propugna la identidad cultural entre

gobernantes y gobernados, mientras que la etnicidad alude a un conjunto de categorías subjetivas de reconocimiento colectivo. Precisamente para dar contenido a su programa político, el nacionalismo suele servirse de unos determinados elementos étnicos a los que somete a una elaboración ideológica.

Sin embargo, el reconocimiento de los rasgos étnicos no es un dato evidente ni inmediato. Requiere todo un proceso previo de aprendizaje. Uno de los indicios más elementales para rastrear la existencia de una identidad étnica es precisamente la acuñación de un término para la misma. En este sentido, los procesos etnogenéticos son en gran medida una peculiar *historia del nombrar*. La naturaleza contextual de las clasificaciones étnicas se torna particularmente obvia cuando arribamos a algún entorno distinto del nuestro habitual. En esas circunstancias solemos ser inicialmente incapaces de distinguir la catalogaciones étnicas locales con la misma inmediatez que los naturales del lugar. Los ejemplos de la fluidez de las clasificaciones étnicas son numerosos. Así, los *hispanos* o *latinos* en los Estados Unidos no comenzaron a definirse como una minoría unitariamente identificable hasta que las administraciones públicas los delimitaron como tal con fines educativos y de asistencia social. Sin embargo, bajo ese mismo epígrafe conviven individuos y grupos con rasgos fenotípicos muy heterogéneos. De hecho, la variable lingüística ni siquiera es ya decisiva, puesto que en las clasificaciones étnicas estadounidenses el criterio de *origen* ha terminado por primar sobre cualquier otro. En este mismo contexto, la minoría negra ofrece una experiencia distinta. La denominación de sus miembros (*negro, coloured, black, afroamerican*) ha ido cambiando durante las últimas décadas al hilo de la evolución en los criterios de adscripción étnica. Por supuesto, semejante evolución no es un fenómeno casual, sino el fruto de las pugnas culturales y políticas en torno al reconocimiento social y la distribución de recursos y oportunidades vitales. Por otro lado, un observador externo probablemente se sienta sorprendido por la ausencia histórica en los Estados Unidos de categorías étnicas intermedias entre las de *blanco* y *negro*, a diferencia, por ejemplo, de la compleja gama de catalogaciones híbridas (las *castas*) que caracterizó al mundo colonial español o de las que siguen generándose en ese auténtico laboratorio étnico que es el Caribe. La determinación de una etnicidad *negra* o *afroamericana* en virtud de una regla sumamente restrictiva (popularmente conocida como *one drop rule*) ha llevado a que en los Estados Unidos se adscriba esa identidad a quienes, a su vez, puedan reconocer a algún afroamericano en su árbol genealógico. Esta percepción combina criterios fenotípicos y de origen en una terminología rígida, aunque no por ello menos imprecisa. Por otro lado, propicia fenómenos de *cambio de etnicidad* tan particulares como los que sufren quienes, siendo percibidos como *blancos* en sus sociedades de origen, pasan a ser *negros* o *latinos* a su llegada a los Estados Unidos.

Las adscripciones religiosas ofrecen, en cambio, una gama matizadamente distinta de configuraciones étnicas. Así, el judaísmo de presenta como un credo con algunos elementos universalistas que admite, entre otras cosas, la conversión ritual al mismo. Sin embargo, las comunidades judías han cultivado históricamente un criterio de adscripción grupal transmitido matrilinealmente. Por ello, el judaísmo suele ser percibido como un tipo de identificación étnica, y no tan sólo religiosa. Por otro lado, el catolicismo y el protestantismo han dado pie a identificaciones étnicas en algunos lugares y no en otros. Ser protestante en España, por ejemplo, no comporta *a priori* ninguna adscripción étnica o de clase, pese a la creciente importancia que los credos evangélicos han cobrado entre la población gitana. Por el contrario, ser católico conlleva una connotación étnica decisiva en el norte de Irlanda, la sigue comportando aún —aunque mucho más heterogénea— en los Estados Unidos y durante el último siglo y medio estuvo también asociado a un componente de clase en el Reino Unido.

El carácter difuso de este tipo de demarcaciones, el hecho de que en nuestras formas de identificación social se entrecrucen patrones diversos y que no sólo ni prioritariamente definamos nuestras adscripciones culturales en virtud de criterios étnicos —pues existen otros criterios tanto o más relevantes— viene a reflejar la imposibilidad de abordar el estudio de la etnicidad desde presupuestos objetivistas. Las identidades étnicas no son, en definitiva, catalogaciones naturales ni inmutables. La dificultad para encajar nítidamente en alguna de esas catalogaciones, el hecho de que los cambios sociales o vitales lleven a modificar las adscripciones de los individuos, genera situaciones conflictivas que suelen subsumirse bajo nociones como las de *crisis* o *conflicto* de identidades. Desde un punto de vista normativo este tipo de consideraciones tiene también consecuencias importantes. Aceptar que los rasgos culturales son un producto social e histórico, que no poseen una esencia inmutable a la que podamos referirnos como criterio de pureza o autenticidad, nos lleva a tener que enfrentarnos con la contingencia de nuestra propia identidad, a rumiar la idea de que somos de una determinada manera (o de diversas maneras a la vez), pero podemos dejar de serlo en un momento dado o habríamos sido algo distinto dadas las circunstancias.

La reflexión normativa sobre la cultura y la etnicidad ha seguido un derrotero propio y reconocible. Aunque existen otros antecedentes intelectuales, su irrupción en la filosofía política contemporánea ha tenido lugar al socaire del debate sobre el pluralismo cultural, y más concretamente bajo la bandera del *multiculturalismo*. Este término cuenta sin duda con tantas acepciones como actores interesados hay en juego. Sin embargo, como señaló el crítico cultural de la revista Time, su versión más amable es la que afirma *«que las gentes con distintas raíces pueden coexistir, que pueden aprender a leer los repertorios de imágenes de otros, que pueden y deben mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin prejuicios o engaños y aprender a pensar contra el trasfondo de una sociedad en proceso de hibridación»*[1]. En última instancia, este tipo de reflexión se ha transformado en un debate en torno a la génesis cultural de las identidades, su derecho al reconocimiento y las medidas políticamente admisibles para la preservación de su hipotética integridad. Como en todos los debates públicos, los argumentos que han confluido en él han mantenido un tono fundamentalmente reivindicativo. Las nociones importadas de la academia norteamericana han tendido a clasificarlo como un capítulo más de la *política de la identidad*. Este término se inventó y aplicó en los Estados Unidos para designar con una sola etiqueta al heterogéneo conjunto de reivindicaciones sociales y políticas articuladas no ya en virtud de la posición de sus actores en la estructura de clases, sino de la *identidad* que éstos afirman sobre sí mismos. Las reivindicaciones formuladas en función de identidades adscriptivas formarían parte, junto con las vinculadas al ecologismo y al pacifismo, de lo que algunos autores han calificado como la *política postmoderna*. Sin embargo, a nadie se le escapa que los movimientos feminista y *gay*, los nacionalismos, las reivindicaciones de las minorías étnicas, de las comunidades de inmigrantes o de las poblaciones indígenas comparten entre sí poco más que el hecho de presentar sus reivindicaciones sociales y políticas en los términos de una identidad diferenciada. Al convertir la *identidad*, en abstracto, en una plataforma para la reivindicación de unos derechos específicos, se ha metido en el mismo saco los rasgos de género, de orientación sexual y otras manifestaciones muy diversas de la etnicidad. La discusión académica ha ignorado así lo que desde una perspectiva antropológica es evidente: que ni las mujeres ni los homosexuales constituyen minorías culturales. Si bien ambas clasificaciones se encuentran internamente atravesadas por las dinámicas de la etnicidad, estas últimas generan agrupamientos sociales de orden muy distinto a los del genero y la orientación sexual. En última instancia, toda

1 R. Hughes: *Culture of Complaint*. New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 83-84.

demanda se realiza en nombre de alguna identidad (de clase o status, nacional, lingüística, confesional, en nombre de la humanidad, etc.). Lo que caracteriza a la modernidad tardía estriba precisamente en la fragmentación de las referencias en cuyo nombre se moviliza la acción política. El agotamiento de los metarrelatos ilustrados y sus contenidos típicamente universalistas constituye por ello todo un desafío para nuestra imaginación moral y política, ya que nos exige que reconsideremos —y desmitifiquemos— los referentes igualitarios desde los que se pensó normativamente la modernidad.

—La ciudadanía y las referencias de la igualdad—

Ateniéndonos a las consideraciones anteriores, una reflexión sobre la relevancia de la etnicidad para la agenda política de países receptores de inmigración o nacionalmente complejos —y es manifiesto que España entra en ambas categorías— exige cuestionarse el modelo de ciudadanía deseable para dar una respuesta adecuada a las demandas de igualdad y de reconocimiento que afluyen a su esfera pública. En el plano estricto de las concepciones normativas, el legado de la modernidad ha tenido que enfrentar a numerosas acusaciones. Los portavoces de minorías históricamente marginales o marginadas suelen contarse entre los denunciantes de la igualdad ficticia en cuyo nombre fueron oprimidas. Un somero ejercicio de memoria histórica nos muestra que las ciudadanías nacionales que sirvieron de cobertura para la construcción de la igualdad política moderna sirvieron en numerosos casos como patrones de exclusión social. En realidad, la identidad del *demos* liberal es un presupuesto teórico de la participación política, no un derivado de la misma. En los orígenes de la esfera pública liberal el volumen de propiedad y el grado de instrucción determinaron el acceso a la titularidad de derechos políticos, pero las obligaciones legales y comunitarias afectaban por igual a poseedores y a desposeídos. La propiedad o la educación constituían por tanto criterios de calificación, no de identificación política. El caso de las mujeres era distinto, puesto que originalmente su condición genérica las inhabilitaba *per se* para la vida cívica. Aún así, este criterio patriarcal de exclusión seguía sin aportar la definición sustancial de un *nosotros* político que tan sólo era identificable en términos residuales: se sabía que no pertenecían al mismo mujeres, esclavos, analfabetos, dementes, indígenas colonizados ni trabajadores dependientes.

Aunque hay quienes han querido ver *a posteriori* en algunos de estos grupos un potencial emancipador normativamente superior, no por ello constituían *demoi* alternativos. Cada uno de estros grupos mantenía una relación específica de exclusión frente a su comunidad política. Precisamente por carecer de confines identitarios predefinidos, el primer liberalismo hubo de construir su estructura típica de garantías y contrapoderes sobre unas identidades colectivas cuyos fundamentos eran, en principio, ajenos a sus intereses normativos. Por el contrario, las ideologías con un componente identitario revelan de partida quiénes son los llamados a constituir la comunidad política y quiénes no: los fieles a un mismo credo, los nacidos de ancestros comunes, los hablantes de un mismo idioma, los ligados por las mismas tradiciones, los practicantes de una misma moralidad, los hermanados en la lucha contra un enemigo común, etc. La irracionalidad y la particularidad de tales atributos, así como el papel esencial que se les atribuye en la determinación de las obligaciones recíprocas, constituyen la causa fundamental de la suspicacia con que se ha recibido siempre a las doctrinas nacionalistas desde los supuestos normativos ilustrados.

Por otro lado, no se puede olvidar que fue el Estado nacional el que proporcionó la apoyatura histórica sobre la que fue posible conjugar el postulado estructural del Estado de derecho con el imperativo democrático de la participación cívica. Por eso, más que identificar la ciudadanía con un

principio universalista sin más, quizá resulte más acertado definirla como un principio de inclusión que genera exclusiones colaterales. La *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* alumbrada por la revolución francesa proclamaba ya un principio de universalidad cívica que debía realizarse en el seno de *cada* comunidad política, no en una imaginaria cosmópolis. La Humanidad era una, pero la igualdad democrática que la ciudadanía prometía debía encontrar aplicación concreta en cada país. Resulta, por lo demás, evidente que algunos de los rasgos más conflictivos de las políticas de integración están directamente vinculados con la dimensión de la etnicidad y con el papel que ésta juega en las respectivas tradiciones nacionales desde las que se ha interpretado la ciudadanía. Lo relevante aquí es justamente la función que la ciudadanía asume en la regulación de los principios de adscripción étnica y política en cada país. Esta es la razón por la que su interpretación varía de Estado a Estado. La ciudadanía no comporta el mismo significado en países de inmigración que en países generadores de emigrantes, en las viejas que en las nuevas naciones, en los Estados nacionales homogéneos que en los Estados plurinacionales, en los de cultura política laica que en los confesionales. En cualquier caso, la realidad de las nuevas presiones migratorias ha llevado a poner en cuestión la capacidad integradora de los modelos clásicos de ciudadanía y el supuesto de su homogeneidad. Aunque son numerosas las tipologías elaboradas a este respecto, si atendemos a un cruce de criterios normativos y formas de regulación de las adscripciones étnicas podremos distinguir al menos cuatro modelos o tipos ideales de ciudadanía: republicano, liberal, etnocultural y multicultural.

El **modelo republicano** suele identificarse con las concepciones emanadas de la revolución francesa. Su tradición política ha sido fuertemente centralista y homogeneizadora, tendiendo a descalificar como *faccionalismo* determinadas formas pluralistas de articulación jurídica y política. Este fue el caso del inicial rechazo jacobino de los partidos y sindicatos y lo es en la actualidad con respecto a las ideas federales o autonomistas de organización del territorio o en lo tocante al reconocimiento de determinados derechos para las minorías. Aunque este énfasis uniformador tuvo un origen político y no estrictamente étnico, sus efectos sobre la diversidad cultural interna y la generada por las corrientes migratorias del exterior cuajaron en la voluntad de forjar una sociedad francesa culturalmente homogénea articulada en torno a unos valores civiles y una lealtad indiferenciada hacia el cuerpo político republicano. Escuela pública y conscripción militar, verdaderos instrumentos para la forja de ciudadanos desde la Tercera República, fueron puestos así al servicio de la asimilación nacional. La legislación de la ciudadanía a partir del principio del *ius solis* vendría a completar este esquema para la integración social de los inmigrantes, de quienes se esperaba el abandono de sus rasgos socioculturales específicos para desarrollar una virtud cívica (*civisme*) que los tornarse indiscernibles del resto de la población. Esta incorporación estatalmente dirigida se caracteriza por tomar a los individuos, y no a los colectivos, como centro de referencia y por seguir unas pautas de intervención social que emanan unidireccionalmente de la esfera de la administración pública, sin mayores intermediaciones asociativas. Aunque Francia es ciertamente el ejemplo que mejor encaja en esta tipología, este modelo también ha sido practicado, dentro de sus limitaciones institucionales, por numerosos países latinoamericanos. Los límites del modelo, sin embargo, se han puesto de manifiesto con la marginación socio-económica y los brotes de racismo que han afectado a las minorías en Francia o con la continuada vigencia de las reivindicaciones indígenas en América latina.

El **modelo liberal** de ciudadanía se caracteriza por establecer una distinción entre la neutralidad cultural del Estado y las filiaciones étnicas de sus miembros. La pluralidad es así tolerada, pero no promovida ni integrada en el discurso público. El mercado de trabajo y el asociacionismo cívico

son los principales responsables de llevar a cabo la incorporación social de los inmigrantes. El *laissez faire* del pluralismo norteamericano contrasta aquí con las inciativas británicas para institucionalizar a nivel local las relaciones con los distintos colectivos a través de instituciones como los *Consejos de Relaciones Comunitarias*. El caso británico ofrece la peculiaridad de que muchos de sus inmigrantes entraron en el país hasta 1981 bajo la condición de miembros de la *Commonwealth*, equiparados así formalmente a los naturales de las islas. Esta igualdad nominal contrasta con la naturaleza socio-económica de las desigualdades que afectan a sus minorías y ha generado críticas contra el sesgo meramente cultural de las políticas interétnicas elaboradas. Por otro lado, en los Estados Unidos las lacras heredadas del esclavismo y del prolongado sistema segregacionista, tanto como la debilidad histórica de sus políticas sociales, han impedido que su igualitarismo constitucional se traduzca en un modelo social integrado. La privación socio-económica de las comunidades recién llegadas, así como la creación de *ghettos* e infraclases de base étnica, caracterizan un paisaje donde la política de la identidad encubre a menudo la competencia interétnica entre las minorías y sirve tanto para reclamar reconocimiento cultural como para reivindicar recursos sociales y crear clientelas políticas.

Alemania y Japón suelen ser incluidos bajo el epígrafe que aquí hemos denominado **ciudadanía etnocultural**. Este patrón se asienta sobre el principio del *ius sanguinis* y es remiso por definición a asumir la integración de la heterogeneidad etnocultural. Consecuencia de ello han sido algunas políticas de exclusión diferenciada insertas en un modelo que disuade, más que promueve, la incorporación social de los inmigrantes. Sin embargo, las prácticas de exclusión no son privativas de este modelo. También fueron aplicadas durante años con criterios abiertamente racistas por los Estados Unidos, Canadá y Australia en sus respectivas políticas de inmigración. No obstante, el caso alemán exige importantes matizaciones, ya que la protección social que concede a sus inmigrantes o el número de demandantes de asilo que ha acogido durante la última década han sido considerablemente más generosos que, por ejemplo, los del pluralismo norteamericano o el republicanismo francés. La expectativa, más bien ficticia, que subyace a sus políticas de exclusión es el carácter temporal de la inmigración. El bilingüismo que hace algún tiempo se comenzó a aplicar en la escolarización de los hijos de los inmigrantes tenía por ello el fin último de posibilitar su reinserción en los países de origen de sus padres, no fomentar la reproducción cultural de sus minorías. Sin embargo, por mucho que alguno de sus responsables políticos insista en que Alemania no es un país de inmigración, al estilo de los Estados Unidos o Canadá, lo cierto es más bien lo contrario: Alemania es un país de inmigración que se resiste a concebirse como tal. Las medidas destinadas a evitar el asentamiento definitivo de los inmigrantes se han mostrado así, a largo plazo, doblemente disfuncionales: no han impedido tal asentamiento y han creado una fuerte segmentación entre el grueso de la sociedad alemana y las comunidades de inmigrantes.

La **ciudadanía multicultural** constituye, por último, una experiencia relativamente reciente que se propone conciliar la promoción política de la diversidad y de la autonomía cultural con su integración en un sistema cívico igualitario. Australia, Canadá y Suecia desde los años setenta y Holanda desde los ochenta encajan, con diversos matices, en esta tipología. El multiculturalismo entendido en este sentido no descansa sobre ningún principio de atribución de la ciudadanía en particular. La legislación canadiense al respecto, por ejemplo, se basa en el *ius solis*, mientras que la sueca lo hace en el *ius sanguinis*, si bien la brevedad de los periodos de transición facilita considerablemente e este caso el acceso a la ciudadanía. Más importante es su asentamiento sobre unas estructuras institucionales que permiten integrar a las asociaciones de inmigrantes en un marco de negociación colectiva. La función de tales organizaciones consiste en la representación de intereses y en la formulación de

políticas específicas con el fin de promocionar los derechos y el status de sus miembros. A cambio, este régimen de incorporación vertical implica el reconocimiento administrativo de las diversas categorías étnicas y religiosas por el Estado. No es de sorprender por ello que su implantación en Europa haya tenido lugar en países con una fuerte tradición corporativa. En Holanda, por ejemplo, se ha intentado articular un *pilar* musulmán paralelo al de las confesiones católica y protestante. En Suecia, por el contrario, las políticas multiculturales se han guiado por el principio más general de la *corresponsabilidad* típico de su modelo de relaciones laborales. Todas estas contrapartidas no carecen de riesgos, como son la formulación administrativa, el encapsulamiento y la jerarquización de las categorías culturales, propiciando de paso la figura de los *brokers* étnicos que compiten por recursos y status para sus comunidades, al tiempo que reafirman su autoridad mediadora a expensas de sus miembros. Por otro lado, la consagración del pluralismo nacional en el seno de un Estado no constituye garantía alguna sobre la existencia de modelos de incorporación igualmente pluralistas para los residentes extranjeros. Suiza ofrece el peculiar ejemplo de un país articulado según estructuras cantonales etnolingüísticamente diferenciadas cuya fuerte tradición de participación cívica contrasta, sin embargo, con la impermeabilidad de su *ius sanguinis* y con la política excluyente que practica con sus inmigrantes. En cualquier caso, las iniciativas en favor del pluralismo cultural no se limitan a los países del Primer Mundo. En Latinoamérica, Colombia, México, Bolivia, Argentina y otros países han introducido modificaciones en sus respectivos textos constitucionales con el fin de otorgar un reconocimiento político a sus minorías indígenas. Las dificultades en este caso se derivan, sin embargo, de la limitada capacidad de sus Estados para poner en práctica los principios legalmente plasmados, particularmente cuando el Estado de derecho y su monopolio de la violencia es en ocasiones más un deseo que una realidad.

España, por su parte, no se adapta bien a ninguna de las categorías anteriores. Su débil y tardía construcción como Estado nacional no fue capaz de evitar la aparición de unos nacionalismos periféricos que continúan desafiando su autoconcepción como un país unitario y homogéneo. El nacionalismo autoritario del régimen franquista y su apropiación de los símbolos nacionales ha desprestigiado los intentos de apelación al patriotismo español y, de paso, la posibilidad de articular una ciudadanía de inspiración republicana. La ciudadanía española constituye, por ello, una variante de ciudadanía híbrida en lo que se refiere a sus tradiciones políticas e institucionales. La importancia de los elementos confesionales ha pesado más en su configuración histórica que la de los componentes étnicos o cívicos, un rasgo que no debe sorprender si tenemos en cuenta la impronta dejada por las experiencias autoritarias y el hecho de que los orígenes del Estado nacional español se encuentran en la crisis histórica de un imperio dinástico. Por otro lado, la pugna con los nacionalismos internos que ha condicionado la política española durante el último siglo y que ha encontrado un inestable reconocimiento en la Constitución de 1978 no parece capaz de inspirar una ciudadanía multicultural de cara a los inmigrantes, todavía demasiado inarticulados socialmente para hacer sentir su peso político. Las estadísticas siguen reflejando una dualidad generalizada de lealtades entre los españoles hacia su país y hacia sus identidades regionales. Sin embargo, las dificultades de integración con que se enfrentan los inmigrantes no son muy distintas en el conjunto del país y en las nacionalidades históricas. Por eso, la sociedad y la clase política española ya no han podido evitar por más tiempo el debate sobre el modelo de incorporación que se desea para los inmigrantes en nuestro país. Para ello es preciso informar a la población, evaluar las experiencias de otros países y erradicar los estereotipos sobre la inmigración. En última instancia, la política de control de flujos tendrá que dar lugar cuanto antes a un modelo más consecuente con la realidad social de la inmigración en España.

—La gestión de las relaciones interétnicas—

La posición de los inmigrantes en la estructura normativa de los derechos de ciudadanía resulta un tanto peculiar. Pese a ser miembros de hecho de sus sociedades de acogida y hacer sentir su presencia de múltiples formas, los inmigrantes no son, en sentido estricto, sujetos de pleno derecho en las mismas. Aun así, el reconocimiento de sus derechos civiles y sociales en los países occidentales los aproxima, que no equipara, a la condición de los ciudadanos. En este sentido, la ciudadanía social de los inmigrantes antecede y se detiene en el umbral de la ciudadanía política. Su integración depende en buena medida de las facilidades que se ofrezcan para una ubicación social acorde con la experiencia vital de la inmigración. La cuestión crucial consiste en reconocer que la integración de los inmigrantes difiere de los moldes tradicionales elaborados por la teoría de la ciudadanía. Las necesidades y obligaciones de los residentes extranjeros no son idénticas a las de los ciudadanos, y ni siquiera necesitan ser las mismas en cada generación. En el pasado, y careciendo de mayores alternativas, las comunidades de inmigrantes solían asimilarse a la cultura nacional tras la segunda o la tercera generación. Esta es una pauta, sin embargo, que en la actualidad ha comenzado a ser desafiada. Sus descendientes exigen cada vez más el reconocimiento de su identidad étnica como estrategia para quebrar los estereotipos que impiden el ascenso social.

Si bien los criterios de identificación étnica son una variable más en la estructuración de la vida social, su significación política, así como las formas de gestionarla, ha sido históricamente cambiante. Las minorías étnicas creadas por la inmigración económica, la persecución política y el pasado colonial o esclavista pueden sufrir un proceso de politización que difiere notablemente del caso de los nacionalismos. Las circunstancias más propicias para semejante politización se dan cuando la estructura étnica de una sociedad se encuentra fuertemente jerarquizada y se corresponde con una estructura de desigualdades socio-económicas. Este tipo de acoplamientos vacía de significado igualitario el concepto de la ciudadanía y constituye una fuente potencial de conflictividad social. Un debate en torno a los modelos de integración ha de ser capaz, pues, de identificar esas fuentes de conflictividad, los ámbitos susceptibles de intervención compensatoria y las referencias políticas y culturales con respecto a las cuales se propone impulsar la integración. Semejante debate no es puramente técnico ni pertenece a los especialistas en políticas sociales. Posee, por el contrario, una dimensión pública y un carácter político en el más amplio sentido del término, pues son los equilibrios de la sociedad en su conjunto los que están en juego. La gestión de la diversidad etnocultural en las democracias modernas debe plantearse en el marco histórico aportado por el respeto a los derechos humanos y por las ideas de igualdad, libertad y autonomía individual. Este marco sólo es concebible asumiendo la secularización de las fuentes de legitimidad política y el fundamento consensual y electivo de las relaciones de gobierno.

La configuración de un marco político e institucional para la gestión tolerante de esa diversidad cultural no ha sido ningún camino de rosas. Las guerras y persecuciones religiosas, la secularización de las relaciones políticas y la construcción de Estados nacionales han supuesto grandes conflictos históricos y dejado tras de sí inmensos regueros de sangre durate los últimos tres siglos. Por otro lado, la idea que identificaba la modernidad política con la homogeneidad cultural del Estado-nación ha sido continuamente desafiada. De hecho, los Estados nacionales homogéneos constituyen más bien la excepción que la norma en el panorama mundial. En un momento en que la vigencia histórica de los Estados nacionales está siendo cuestionada desde dentro y fuera de sus propias fronteras, los flujos migratorios constituyen una fuente adicional de heterogeneidad etnocultural para las sociedades de acogida. Esos flujos pueden ser más o menos regulables, pero sería irreal plantearse un

nivel cero para los mismos. La necesidad de mano de obra poco cualificada y de insumos demográficos por parte de los sistemas económicos y de pensiones occidentales choca con el desinterés político por integrar socialmente a esa nueva población y por formar a sus descendientes.

Ante este panorama, la apuesta por el reconocimiento de la nueva realidad social que las migraciones plantean, por encauzar sus demandas sociales y culturales a través de las instituciones democráticas y por el fomento pedagógico de la *interculturalidad* como forma de apoyo a la integración social parece estar ganando algún terreno en el ámbito de la opinión pública y de los intereses oficiales, si bien se aprecian también notables resistencias. Por ello es necesario un esfuerzo para precisar los ámbitos sobre los que deben incidir las políticas y estrategias de integración. La interculturalidad en este contexto cobra sentido como estrategia de contacto entre las minorías étnicas y el tronco mayoritario de la sociedad cuando las distintas pautas culturales, de comportamiento y comunicación supongan una dificultad añadida a la integración. Esta orientación puede ser muy útil en el sistema educativo y asistencial, en los medios de comunicación y formación de la opinión pública o en los lugares de trabajo y de convivencia pública, ya que puede ayudar a incrementar la eficacia de las políticas sociales y de integración dirigidas a las minorías. No obstante, también posee un importante componente de pedagogía social, ya que viene a reconocer un elemento de valía en la contribución vital de los inmigrantes, evitando presentarlos exclusivamente en función de su valor utilitario como mano de obra barata o como aportación demográfica. Hay que tener en cuenta que por su extracción social y estrategias vitales, las comunidades de inmigrantes no suelen ser transmisoras de la alta cultura de sus países de origen, sino de algunas formas populares de sociabilidad rural o urbana. Transplantadas a las sociedades de destino migratorio, esas fórmulas autóctonas de sociabilidad suelen sufrir un proceso de aculturación que raramente culmina en la plena asimilación, sino en procesos de hibridación de índole muy diversa. En algunos casos, como el de ciertos ritmos musicales, esas formas híbridas pueden alcanzar un elevado grado de originalidad y de proyección cultural, pero evidentemente no se trata ya de las culturas de origen de sus antecesores. Los portavoces intelectuales de esas nuevas identidades sincréticas suelen reclutarse entre las generaciones nacidas ya en los países de acogida, y son ellos quienes tienden a dotar de contenido reivindicativo a las *políticas de identidad* de las minorías formadas al hilo de las dinámicas migratorias.

Es dudoso que la inmigración en España haya alcanzado ese estadio que es obvio en otras latitudes. Pese a que nuestro país cuenta ya con una segunda generación nacida de padres inmigrantes, las dinámicas de asentamiento y de estructuración socio-cultural todavía parecen encontrarse en un estado magmático. Sin embargo, no basta con apelar a la convivencia entre culturas: hay que analizar cómo interactúan los elementos etnoculturales con otros patrones de estructuración social y comprobar si generan pautas de conflictividad. Por lo demás, los conflictos sociales rara vez son puramente culturales. Las referencias de índole cultural dotan de sentido a la acción colectiva, ayudan a elaborar estrategias de acción, a canalizar intereses y a establecer identificaciones recíprocas, pero en última instancia siempre encontramos elementos que atañen a la distribución de recursos y oportunidades sociales. No está de más por ello recordar que en España, hasta la fecha, los conflictos ligados a la etnicidad y a determinadas costumbres de los inmigrantes han sido insignificantes en comparación con los relacionados con el orden público, la marginación social, la explotación económica y la regularización administrativa de quienes se encuentran en el país en situación clandestina. Apenas encontramos minorías étnicas que reclamen privilegios sociales o excepciones jurídicas por razones de identidad cultural. Las dificultades en la escolarización de algunas niñas magrebíes parecen obedecer más al atavismo y a las carencias culturales de sus padres que a una convicción

ideológica. No habría que retroceder más de una generación en España para encontrar prejuicios muy similares en contra de la educación de las mujeres y sobre su papel en la sociedad.

Por otro lado, el discurso público de estas minorías, dado su débil arraigo, su precariedad jurídica y económica y la ausencia de derechos políticos, apenas es audible en nuestro país, lo que se traduce en un déficit de influencia social. Lo que llega a los medios de comunicación y a los interlocutores de la administración pública suelen ser más bien los discursos vicarios de asociaciones dedicadas al apoyo de los inmigrantes. Los fantasmas de la islamización o de la aniquilación cultural de España a manos del multiculturalismo son espantapájaros paseados por algunos periodistas y políticos por ignorancia, oportunismo o, lo que es peor, por mala fe. En comparación con otros países de nuestro entorno llama la atención en España la ausencia de una derecha xenófoba. La extrema derecha convencional carecía en nuestro país de una tradición racista y pareció diluirse con el final de la transición a la democracia. La nueva extrema derecha *rapada* responde a un perfil sociológico distinto, pero su xenofobia resulta electoralmente inviable. Lo verdaderamente preocupante sería que algunos recientes y desafortunados comentarios públicos en torno a la indeseabilidad de ciertos grupos de inmigrantes o de sus supuestas costumbres anuncien el incipiente cultivo de un segmento electoral con gran potencial de crecimiento a poco que se exciten ciertos prejuicios y pasiones. En este mismo apartado, tampoco hay que olvidar que en pocos años surgirá un nuevo vivero de votos —el de las minorías de segunda generación— que, pese a mostrar tradicionalmente en Europa un bajo nivel de participación política, no dejará de ser significativo. Como ha recordado Víctor Pérez Díaz, cada sociedad tiene en última instancia los inmigrantes que se merece[2]. Es responsabilidad de las instituciones y de la sociedad civil española procurar que esos sectores contribuyan al dinamismo social, económico y cultural de nuestra sociedad, y no a engrosar las filas de la marginalidad o de los atavismo étnicos y religiosos.

Parece evidente, por lo demás, que todo proceso de intercambio cultural y de convivencia étnica requiere un proceso de adaptación recíproca. Los procesos migratorios son fenómenos en los que intervienen variables económicas, demográficas, políticas y culturales muy complejas. Por eso las migraciones han existido y existirán siempre, y si bien es legítimo y razonable tratar de regular sus flujos, no resulta posible poner puertas a lo que es parte intrínseca de los procesos de modernización social y de globalización económica. Es imperiosa una labor didáctica en este sentido entre la población española. El objetivo de una *inmigración cero* no es factible y ni siquiera económicamente deseable. La inmigración supone costes y aporta beneficios, y aunque un enfoque puramente utilitarista no sea el más adecuado, es importante que este segundo argumento sea también percibido por la sociedad española. Ilustrar sobre la condición migratoria de la humanidad no debería resultar difícil en una sociedad como la nuestra, con una gran tradición en este sentido. Sin embargo, parece que la memoria histórica es lo primero que se pierde, sobre todo en tiempos de relativa bonanza. Resulta asimismo obvio que la población inmigrante debe respetar las normas y convenciones locales, aprendiendo a servirse de los instrumentos jurídicos y políticos de una sociedad democrática para defender sus intereses y lograr un reconocimiento. La pretensión de obtener determinados derechos supone el compromiso parejo de aceptar las obligaciones vigentes. El rango superior de tales derechos, el encarnado por la ciudadanía, comporta una predisposición similar con respecto a los deberes que se le asocian, pero un debate sobre los modelos disponibles y viables para la integración de los inmigrantes debería servir también para hacernos un favor a nosotros mis-

---

2 V. Pérez Díaz: *Una interpretación liberal del futuro de España*. Madrid. Taurus. 2002.

mos y recordar que la estructura de nuestra convivencia se sitúa en el ámbito de los derechos cívico-sociales. Más allá de éstos, las costumbres sólo obligan al buen gusto y al respeto recíproco, no a la homogeneización o a la asimilación cultural, ya que a diferencia de los derechos, no existen intérpretes autorizados de las mismas. Esto es algo que vale tanto para los foráneos como para los locales. Las actitudes y opiniones vertidas en torno al famoso episodio del pañuelo musulmán demuestran lo poco preparados que se encuentran algunos sectores de nuestra sociedad para desenvolverse en un contexto de heterogeneidad cultural, así como los límites de un modelo confesional de educación pública para afrontar los retos de la inmigración. También han ilustrado lo lejos que nos encontramos de un Estado laico en la realidad, pese a lo que dictan las disposiciones constitucionales, y no menos la proclividad de nuestros políticos y medios de comunicación a perderse por los derroteros de un falso debate. No es en el ámbito de la cultura donde se plantea el gran desafío futuro, sino en el de la integración social, de manera que roces culturales como el aludido pierdan su auténtico potencial de conflictividad.

En cualquier caso, es preciso recordar que los rasgos adscriptivos carecen por sí solos de significado para la integridad cívica y moral de las personas. Lo importante es más bien lo contrario: evitar que tales rasgos puedan convertirse en motivo de discriminación social o de desventaja cívica. Las medidas que puedan paliar ese riesgo son de naturaleza básicamente antidiscriminatoria: como derecho a *no ser* perjudicado. La idea de que semejante protección pueda articularse mediante derechos más sustantivos, con el recurso, por ejemplo, a una discriminación de signo contrario, encuentra un obstáculo fundamental: el de que no se perciba con suficiente claridad la intención compensatoria de tal derecho, pasando así a ser visto como un privilegio, es decir, un derecho ajeno a la generalidad de la ley, según la propia etimología indica. En el ámbito de nuestras tradiciones normativas, el reconocimiento jurídico-político de las necesidades particulares como *derechos*, en la medida en que trascienda la protección de la dignidad moral y cívica de la persona, está condicionado normativamente por la función compensatoria del derecho reclamado. Desde este punto de vista la diferencia cultural no daría derecho a reivindicar más de lo necesario para ser moral, social y políticamente autónomo. Expresado con otras palabras: tan sólo puedo reclamar un reconocimiento jurídico y político de mis particulares necesidades culturales en nombre de mi dignidad moral como persona y de mi competencia como ciudadano, esto es, cuando mi identidad me convierta en víctima de la humillación social o de un cercenamiento de mi integridad cívica. Por todo lo visto no parece, en definitiva, que la gestión de la diversidad cultural con criterios pluralistas obligue a abandonar el horizonte normativo del Estado social y democrático de derecho, sino más bien a afinar y matizar los supuestos sobre los que se funda para adecuarlos a las nuevas exigencias de unas sociedades en constante mutación.