

INMIGRACIÓN, DEMOCRACIA E INTEGRACIÓN

Imanol Zubero

Doctor en Sociología y profesor titular en la UPV/EHU
Miembro del Patronato de la Fundación Ramón Rubial

La escuela, institución para la integración

Si alguna función social tiene la escuela, esta es sin duda la de procurar la integración de los individuos en su sociedad. Más allá de la transmisión de conocimientos (formación), la escuela ha sido la institución social dedicada, de manera insustituible, a la socialización de las generaciones más jóvenes. La función social por excelencia de la escuela ha sido la de procurar *la reproducción*, tomando el título del ya clásico libro de Bourdieu y Passeron.¹

La escuela debe reproducir, no innovar. Recuerden, si me permiten este recurso a la cultura popular, la conocida película de Peter Weir *El club de los poetas muertos*, en la que esta tensión se refleja con razonable eficacia.

Hablamos de socialización. Por su importancia para la reflexión que acabamos de iniciar, resulta conveniente profundizar, aunque sea brevemente, en este concepto fundamental para la Sociología.

Vamos a denominar *socialización* al conjunto de procesos “por los que cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales” de una determinada sociedad.² Mediante la socialización “el individuo no sólo aprende los significados objetivados, sino que además se identifica con ellos y es modelado por ellos. Los hace *suyos*, los convierte en sus significados. Se convierte no sólo en alguien que posee esos significados, sino en quien los representa y los expresa”.³ Suelen distinguirse dos tipos de socialización: la socialización primaria, que es la que atravesamos en nuestra niñez y por la cual vamos convirtiéndonos en miembros de una sociedad; y la socialización secundaria, que es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad.

No descubrimos nada si decimos que la más importante es la socialización primaria, aquella que se lleva a cabo, fundamentalmente, en el seno de la familia y en la escuela. Muchas veces se dice que “si el árbol se tuerce de joven no hay forma de enderezarlo de viejo”. En efecto, si de joven conseguimos que una persona se mantenga “enderezada” (es decir, si asume con normalidad el mundo normativo e institucional de su sociedad) muy probablemente continuará “enderezada” toda su vida. Y, al contrario, si la socialización primaria falla, resulta imposible recuperar el tiempo perdido.

Robinson Crusoe, el célebre naufrago de la novela de Defoe, no hizo sino aplicar en su isla los hábitos, las reglas, que aprendió en su Inglaterra natal. Si en vez de un adulto Robinson hubiera sido un niño de pocos meses, aún en el caso de ser capaz de sobrevivir en la isla desierta de ninguna manera hubiera podido crear una realidad “humana”. Su existencia se asemejaría más a la de Víctor, el niño que, con una edad de alrededor de once años fuera descubierto en 1800 en unos bosques del sur de Francia y que a su muerte, en 1828, apenas si había logrado dominar unos pocos y muy básicos comportamientos “humanos”,⁴ que al Mowgli protagonista, por obra del ingenio de Rudyard Kipling de *El libro de la selva*, criado entre lobos a pesar de lo cual mantuvo siempre su carácter de “cachorro humano”.

¿Por qué es tan necesaria la socialización? Sencillamente, porque debemos aprender a ser humanos. La sociedad es un producto de la actividad humana. La sociedad es una construcción social. De ahí la infinita diversidad de formas de ser humano que han existido en el tiempo y existen en la actualidad. “La sociedad es un producto del hombre. Y no tiene ningún otro ser que el que le confiere la actividad y la conciencia humana. No puede existir realidad social fuera del hombre”.⁵ Lo repetiremos una vez más: la realidad social, la sociedad, no es natural. La sociedad sólo existe como producto humano. No es sólo que la sociedad sea un conjunto de personas que se juntan, aunque, por supuesto, la agrupación física es necesaria. La sociedad es algo que las personas hacemos:

El orden social no forma parte de la “naturaleza de las cosas” y no puede derivar de las “leyes de la naturaleza”. Existe solamente como producto de la actividad humana. No se le puede atribuir otro status ontológico sin confundir irremediabilmente sus manifestaciones empíricas. Tanto por su génesis (el orden social es resultado de la actividad humana

¹ BOURDIEU Pierre y PASSERON Jean-Claude. *La reproducción*. Madrid: Editorial Popular, 2001.

² BERGER Peter y LUCKMANN Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu 1979 (5ª), p. 166.

³ BERGER Peter. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós 1981 (3ª), p. 32.

⁴ LANE Harlan. *The Wild Boy of Aveyron*. New York: Bantam Books 1977. A pesar de ser sometido a un intento sistemático por “humanizarlo”, al final de su vida Víctor era incapaz de articular más que un reducido número de palabras. La película de Truffaut *El pequeño salvaje* (1969) recoge esta historia.

⁵ BERGER, o.c., p. 14.

pasada), como por su existencia en cualquier momento del tiempo (el orden social solo existe en tanto que la actividad humana siga produciéndolo), es un producto humano.⁶

En esto nos diferenciamos de manera radical del resto de animales. Los animales se adaptan a un mundo ya construido, para lo cual cuentan “de fábrica” con una dotación instintiva que de forma casi automática, al poco de nacer, les permite vivir con autonomía (aunque es cierto que hay animales que aprenden, pero en un sentido mucho más limitado de lo que este concepto implica cuando lo aplicamos a los seres humanos).

Construir realidad es, en un sentido muy fundamental, “ordenar” la realidad, crear un *orden social*. ¿Qué significa ordenar la realidad? En los diccionarios suele encontrarse una definición de “orden” que dice así: “Colocación de las cosas en el lugar que les corresponde”. Esta definición supone que las cosas tienen, *en sí mismas*, unas propiedades tales que permiten ordenarlas objetivamente. Hay un lugar para cada cosa. Pero no es así. Esta definición de orden se construye a partir de una naturalización de la realidad. Pero en los diccionarios encontramos también otra definición de “orden”, más adecuada a la concepción de realidad social que manejamos en las ciencias sociales: “Regla o modo que se observa para hacer las cosas”.

Ordenar la realidad es poner reglas para hacer las cosas: cómo construir una casa, cómo distinguir a los animales, cómo comunicarse, cómo diferenciar entre amigos y enemigos, cómo mantener relaciones sexuales, etc. El mecanismo utilizado para ello es muy simple: la *habituación*. “Toda actividad humana -señalan Berger y Luckmann- está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida como pauta por el que la ejecuta”.⁷ Los seres humanos vamos creando pautas de comportamiento que con el tiempo, se convierten en *normas*. A base de experimentar y repetir acabamos por aprender que hay palabras que expresan amor y palabras que expresan odio, que hay modos de construir una casa, que alguien puede dirigir un grupo de trabajo, etc. Aunque en teoría puede haber múltiples formas de hacer las cosas, al final la habituación acaba por restringirlas a una sola: *así* es como hay que hablar, *así* es como han que trabajar, *así* es como hay que comer, *así* es como hay que vestirse, *así* es como hay que tratar a las personas ancianas... *así es la vida*.

Lo expresaba perfectamente Joan Manuel Serrat en una de sus canciones: “Niño deja ya de joder con la pelota. Niño, que ese no se dice, que eso no se hace, que eso no se toca”.

La habituación tiene una gran ventaja: “torna innecesario volver a definir cada situación de nuevo, paso por paso”.⁸ Una vez convertido un comportamiento en norma, ya no es preciso pensar cada vez cómo hay que hacer las cosas, lo que supone una innegable economía de esfuerzos. Pensemos en lo que supondría que cada mañana, al despertarnos, tuviésemos que inventar de nuevo reglas de circulación, hábitos alimenticios, etc. “Las costumbres se hacen leyes”, solemos decir, y es cierto: un comportamiento que se ha hecho habitual acaba por convertirse en el comportamiento *normal*, en norma.

Pero la realidad social no sólo es una producción colectiva, “sino que además sigue siendo real en virtud de un *reconocimiento colectivo*. Pertenecer a una cultura significa compartir con otros un mundo particular de objetividades”.⁹ La realidad social se construye socialmente, y se mantiene socialmente. Cuando hay acuerdo sobre una definición de la realidad, esta realidad acaba por ser reconocida como *la* realidad.

Una vez convertido en norma, ese comportamiento se torna natural. Lo normal, lo natural, es vestir, comer, cantar, rezar, amar, de una determinada manera.

Pero junto a esa ventaja a la que hemos hecho referencia, la habituación, la normalización de nuestros comportamientos presenta también un problema: fija los comportamientos, limitando las opciones. En sociología, a las acciones habitualizadas que se han convertido en normas se las denomina, genéricamente, *instituciones*. Una institución es, por tanto, un conjunto de “pautas normativas que definen los modos de acción o relación social, que se consideran apropiados, legítimos o esperados”.¹⁰ Estos comportamientos institucionalizados, estas normas e instituciones, adquieren así un grado de obligatoriedad, de manera que empiezan a independizarse de la voluntad de las personas que las han producido. Lo que en principio no era sino creación humana, acaba por convertirse en una realidad social que ya no depende del acuerdo social para su funcionamiento normal.

Y se produce, en este momento, un fenómeno sumamente importante: la realidad social, que, como hemos afirmado en tantas ocasiones, es una construcción social, va perdiendo ante las personas su carácter construido y cada vez más empieza a ser percibida como una realidad que *está ahí*, una realidad *natural*. El acuerdo social sobre la realidad construida, su reconocimiento social, llega a ser tan poderoso, que se pierde toda perspectiva de encontrarnos ante el resultado de un proceso.

⁶ BERGER y LUCKMANN, o.c., p. 73

⁷ Ibid., p. 74.

⁸ Ibid., p. 75.

⁹ BERGER, o.c., p. 25.

¹⁰ Utilizamos una definición de Talcott Parsons, citada por Ely Chinoy, *Introducción a la sociología*, Paidós, Buenos Aires 1987 (18ª), p. 38.

Ese es el mundo en el que nos socializamos, el mundo que internalizamos. Berger la define la *internalización* como “la reabsorción por la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras de la propia conciencia”.¹¹

Este es, en definitiva, el objetivo de la socialización: hacer innecesaria una sencilla pregunta que surge espontáneamente en la conciencia de los niños, pero cuya respuesta hace que cualquier orden social comience a tambalearse: *¿por qué son así las cosas?*

Que el orden institucional sea interpretado de modo que oculte su carácter de algo construido. Que aquello que ha surgido de la nada aparezca asimismo como algo que había existido desde el principio de los tiempos, o al menos desde el comienzo de este grupo. Que la gente olvide que este nuevo orden ha sido establecido por unos hombres y que su continuación depende asimismo del consentimiento de los hombres. Que crean que, al proceder de acuerdo con los programas institucionales que les han sido impuestos, no harán sino realizar las más hondas aspiraciones de su propio ser y ponerse en armonía con el orden fundamental del universo.¹²

Este es el objetivo de la socialización: ocultar el carácter de construcción de toda realidad social.

Y tanto en la construcción como en la transmisión y conservación del orden social juega un papel fundamental el *lenguaje*. “Los hombres y las mujeres -dice otro Berger, esta vez un escritor- no son como este perro porque tienen palabras. Con sus palabras lo cambian todo y no cambian nada. Sean cuales sean las circunstancias, las palabras ponen y quitan. Ya sean las palabras habladas o las pensadas”.¹³ Mediante el lenguaje -que no es sino construcción humana, artificio- creamos y mantenemos la realidad. Hasta que las cosas no son nombradas, podemos decir que no existen.¹⁴ De ahí la importancia que adquiere el manejo del lenguaje.

Ludwig Wittgenstein, el gran filósofo de Cambridge, escribió en una ocasión: “Los límites del lenguaje significan los límites de mi mundo”. Por su parte, Roland Barthes nos advierte ante lo irrisorio que resulta pretender cuestionar nuestra sociedad sin pensar en los límites mismos de la lengua mediante la cual pretendemos cuestionarla: es tanto como “querer destruir al lobo alojándose confortablemente en sus fauces”. Quien controla el lenguaje, quien controla la capacidad de *poner nombre* a las cosas, controla en gran medida la realidad.

La crisis de la escuela como institución integradora

Creo que después de lo dicho queda clara la importancia de la institución escolar en la reproducción del orden social.

Sin embargo, no puedo finalizar este apartado sin referirme a la problemática situación que hoy vive la escuela, y que yo resumo así: la escuela se ha vuelto una institución rara, extraña, aislada del resto de instituciones socializadoras e incluso en contradicción con ellas.

Pensemos en la vivencia que de la escuela puede tener un niño o una niña, uno de nuestros hijos o hijas. Esa vivencia es la de un lugar donde los tiempos están perfectamente pautados, lo mismo que los espacios: ahora es el momento de jugar, no antes ni después, y se ha de hacer aquí, no en otro sitio. Un lugar donde la norma es la convivencia pacífica, ordenada, respetuosa: no se admite la imposición por la fuerza de unos sobre otros, se practica el diálogo, se comparten los objetos de juego y se funciona desde la igualdad. Un lugar donde la autoridad está claramente instaurada. Un lugar donde se respetan y se cuidan los bienes públicos. Un lugar donde el libro es un objeto casi sagrado y la televisión se ve reducida a instrumento educativo. Un lugar donde se aprenden y se hablan otras lenguas. Un lugar donde se enseña el respeto a otras culturas, donde se educa en valores, donde se enseña, por encima de todo, la trascendencia innegociable de cada persona.

Y ahora, pensemos en lo que esos mismos niños y niñas viven fuera de la escuela. No es de extrañar que, cada vez más, todas esas cosas que la escuela enseña sean sólo eso: cosas que tienen su lugar en el espacio escolar, pero no fuera de él.

Lo que ha ocurrido es que se ha roto la sinergia que históricamente existía entre las grandes instituciones socializadoras: familia, escuela, iglesia, medios de comunicación, trabajo y (en una medida distinta, pues siempre ha tenido un componente transgresor) grupo de amistad. Hasta hace unos años todas esas instituciones se apoyaban mutuamente: hoy cada una funciona movida por lógicas distintas y hasta contradictorias.

Al servicio de la nación y de la fábrica

¹¹ BERGER, o.c., p. 31.

¹² Ibid., p. 57.

¹³ BERGER John. *Lila y Flag*. Madrid: Alfaguara, 1993, p. 212.

¹⁴ Cuando en el Génesis (2, 19-20) Dios lleva ante el hombre recién creado a todos los animales “para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera”, estamos asistiendo a un auténtico proceso de construcción de la realidad.

Sin embargo, esa crisis de la escuela como institución integradora no se refleja de igual manera en todas sus funciones. Hay dos funciones de la escuela que siguen siendo reclamadas y ejercidas, a pesar de todo, con notable eficacia: se trata de la formación de nacionales y de trabajadores.

No voy a profundizar en la justificación de esta tesis, pues no hay tiempo para ello.¹⁵ Sólo me detendré en el renacimiento actual de la función nacionalizadora de la escuela, o al menos de su reivindicación, y en las consecuencias que esto tiene para la cuestión que orienta nuestra reflexión.

Durante el año 2000 se vivió en España con notable virulencia el debate sobre la reforma de las Humanidades, promovido por el segundo Gobierno de José María Aznar y cuestionado desde diversas instancias, no sólo desde los nacionalismos periféricos,¹⁶ al considerarlo como un intento de implantar una visión uniformizadora de la historia de España. El debate no fue mucho más allá, aunque nunca ha dejado de sobrevolar el espacio educativo. Tal vez el último episodio, por ahora, de esta batalla soterrada sea la reciente presentación por la consejera de Educación del Gobierno Vasco del llamado *currículum vasco*, por el cual se pretende fijar aquellos conocimientos que un joven vasco debe alcanzar a lo largo del proceso de educación obligatoria.¹⁷

Más lejos ha llegado Samuel Huntington -profesor de la Universidad de Harvard, destacado miembro de algunos de los más influyentes *think tanks* neoconservadores y autor de la tesis del "choque de civilizaciones" - en su último libro, titulado *¿Quiénes somos?* Y en el que se interroga agónicamente sobre los desafíos a la identidad nacional estadounidense.¹⁸

Según Huntington hasta mediados del siglo XX el sistema de escuelas públicas fue la institución central de la americanización de los inmigrantes. Americanización entendida como eliminación de "la capacidad que pudiesen tener los grupos inmigrantes de transmitir sus culturas nativas a sus hijos nacidos en Estados Unidos".¹⁹ Como consecuencia de la creciente influencia en las élites culturales de todo el mundo desarrollado de las ideologías del multiculturalismo y el cosmopolitismo, a finales del siglo XX las escuelas han pasado a promover la diversidad en vez de la unidad, sin hacer gran cosa por inculcar en los inmigrantes la cultura, las tradiciones, las costumbres y las creencias estadounidenses. La educación ha empezado a tener "un efecto desnacionalizador".²⁰ El multiculturalismo representa, en su opinión, "la culminación de un largo proceso de desgaste del antiguo énfasis que la educación estadounidense ponía en la identidad nacional. Los temas nacionales y patrióticos habían empezado a desaparecer poco a poco de los manuales escolares hacia mediados del siglo XX (y seguirían desapareciendo durante toda la segunda mitad del siglo) y habían alcanzado su punto más bajo con el fin del siglo".²¹

Particular responsabilidad achaca Huntington a la educación bilingüe, especialmente a la que está vinculada con el crecimiento de la inmigración latinoamericana: "La educación bilingüe dejó de ser considerada un medio para asegurarse de que los alumnos aprendieran inglés (o un método transitorio hasta que los estudiantes aprendieran el idioma) y se convirtió, más bien, en un emblema de orgullo cultural, un medio para producir en el estudiante una imagen positiva de sí mismo".²²

Este es el verdadero problema: todos estamos en contra de la nacionalización de las mentes en la escuela... cuando el nacionalizador es el otro.

Y, sin embargo, ¿puede darse una educación digna de tal nombre que no pretenda la inclusión de las niñas y los niños en una cultura social determinada?

Entraremos en esta cuestión, pero antes considero necesario reflexionar sobre el reto que supone la creciente diversidad de nuestras sociedades y los riesgos que encierran determinadas estrategias de gestión de esa diversidad.

Y antes aún conviene apuntar, aunque sea brevemente, una cuestión. Puede darnos la impresión de que el multiculturalismo es un fenómeno reciente, cuando yo me pregunto: ¿acaso podemos no ser multiculturales?; ¿acaso no lo hemos sido siempre?

¹⁵ Sobre la primera cuestión, la escuela al servicio de la nación, puede consultarse el nº 4 de la revista *Con-ciencia social*, editada por la Federación FEDICARIA en el año 2000 y dedicada al tema "Nacionalismos y enseñanza de las ciencias sociales". Ver también: A. Martín, "La desnacionalización de las mentes". Publicado como anexo por la revista *T.E. Trabajadores de la Enseñanza* de la Federación de Enseñanza de CC.OO. Sobre la segunda cuestión, la escuela al servicio de la fábrica, la bibliografía es inmensa. Desde una perspectiva histórica puede consultarse, por ejemplo: J.A. Piqueras, *El taller y la escuela*, Siglo XXI, Madrid 1988; A. Soto Carmona, *El trabajo industrial en la España contemporánea (1874-1936)*, Anthropos, Barcelona 1989, pp. 207-238; M. Fernández Enguita, *La cara oculta de la escuela. Educación y trabajo en el capitalismo*, Siglo XXI, Madrid 1990. Desde una perspectiva actual, basta con recordar el debate permanente sobre la adecuación o no de la formación reglada a las exigencias, aparentemente inapelables, del mercado de trabajo.

¹⁶ VALLESPÍN Fernando. "El futuro del pasado". *El País*, 11 noviembre 2000.

¹⁷ Para un atinado análisis de los riesgos que este tipo de planteamientos encierran ver el reciente artículo: ARREGI Joseba. "Cosmovisión y punto de vista". *El Correo*, 16 julio 2004.

¹⁸ HUNTINGTON Samuel. *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós, 2004.

¹⁹ HUNTINGTON, o.c., pp. 164-165.

²⁰ *Ibid.*, p. 240.

²¹ *Ibid.*, p. 207.

²² *Ibid.*, p. 197.

Sobre la novedad del reto multicultural

No hay sociedad compleja que no sea multicultural, que no sea contraste de culturas. Podemos remontarnos más de cuatro mil años en el tiempo, a la época de los *grandes imperios multinacionales* como Persia, el Egipto de los Ptolomeos o Roma.²³ Pensemos en el pueblo judío y su relación con Egipto, o en Grecia y su influencia sobre Roma, o en el Imperio romano y su extensión por tantas y tantas tierras. Pensemos en el encuentro entre Europa y las Américas, encuentro que supone la irrupción en la historia moderna del *problema del otro*.²⁴ Desde el momento mismo en que un grupo humano se encuentra con otro sus respectivas culturas se ven transformadas. Pero sólo en este encuentro y por este encuentro las culturas y las sociedades se mantienen vivas. La endogamia es la enfermedad mortal de las sociedades.

Es cierto que autores como Giovanni Sartori diferencian entre conquista e inmigración. Según él, todas esas experiencias de encuentro con el otro han sido experiencias de conquista protagonizadas por una Europa que exportaba inmigrantes, pero sólo desde hace unas décadas se enfrenta al reto de integrar a inmigrantes que, en muchos casos, vienen de esos mismos países en los que durante siglos nos movimos como conquistadores.²⁵ Samuel Huntington realiza una distinción análoga cuando sostiene que, a diferencia del tópico, Estados Unidos no es una sociedad de inmigrantes sino de *colonos* que, tras aniquilar a las poblaciones nativas, fundaron una sociedad caracterizada por una serie de rasgos culturales que hoy se ven cuestionados por los inmigrantes, en particular por los de origen hispano.²⁶ Dicha distinción, en cualquier caso, les sirve a ambos para fijar, de forma absolutamente arbitraria, un límite a la transformación de las sociedades.

Pero una cultura sólo se sostiene y se desarrolla si se constituye en un sistema abierto. De lo contrario, más temprano que tarde acabará sufriendo el destino que la segunda ley de la termodinámica prevé para todo sistema cerrado, ya sea este de origen orgánico, inorgánico o social: la entropía de un sistema cerrado tiende a aumentar, con el consiguiente incremento del desorden en el interior de dicho sistema, que tenderá a una sucesión de estados cada vez más probables sufriendo una degradación energética que acaba por condenarlo a su estado de equilibrio, que es sinónimo de muerte biológica. Sólo los sistemas abiertos, aquellos que intercambian materia, energía e información con su entorno, pueden combatir la entropía. Por eso podemos afirmar que “las identidades culturales contemporáneas son irreductiblemente dialogantes”.²⁷

Se trata, por lo demás, de una distinción sumamente peligrosa. Finalmente, la auténtica diferencia entre un colono o un conquistador y un inmigrante es de naturaleza absolutamente práctica: el colono, el conquistador, es un inmigrante que utiliza todos los medios a su alcance para imponer sobre los autóctonos su particular forma de entender el mundo, el que impone una nueva construcción social de la realidad sin reparar en las consecuencias, casi siempre dramáticas, de su propósito. Se trata de una distinción que puede volverse en cualquier momento en nuestra contra: bastaría con que un número suficiente y suficientemente decidido de inmigrantes se consideraran a sí mismos como colonos o conquistadores y se empeñaran, por cualquier medio, en la transformación radical de la sociedad de acogida.

Una cosa es haber llegado antes y otra muy distinta estar aquí desde siempre. En realidad todos somos recién llegados, al menos desde una visión histórica de *longue durée*. Según sostienen los paleoantropólogos, hace alrededor de 40.000 años empezaron a caminar por Europa los primeros humanos modernos, representantes de la especie *Homo sapiens*. Procedían de África, eran pocos (se calcula un total de en torno a los 30.000 individuos), eran extraños, sumamente improbables, pero su éxito evolutivo fue tal que finalmente llegaron a habitar en todo el planeta. Por cierto, en Europa se encontraron con una población autóctona igualmente humana, los *Homo neanderthaliensis*, con la que convivieron durante unos 10.000 años hasta que desapareció por razones que todavía son una incógnita. Así pues, desde el principio el *Homo sapiens* es, somos, *Homo migrans*. Los actuales flujos migratorios desde África hacia Europa no son sino la continuación de una historia milenaria. Los europeos actuales somos, en realidad, africanos que llegamos algunos años antes que los que hoy vienen.

Nada hay de novedoso en el hecho de que unos seres humanos dejen el lugar en el que han nacido y decidan, por una u otra razón, buscar otro lugar en el mundo. Así ha sido siempre. O así lo fue hasta hace bien poco. Resulta, en este sentido, sumamente gráfica la siguiente reflexión recogida por el escritor Stefan Zweig en sus memorias: “Antes de 1914 la Tierra era de todos. Todo el mundo iba adonde quería y permanecía allí el tiempo que quería. No existían permisos ni autorizaciones; me divierte la sorpresa de los jóvenes cada vez que les cuento que antes de 1914 viajé a la India y América sin pasaporte y que en realidad jamás en mi vida había visto uno. La gente subía y bajaba de los trenes y de los barcos sin preguntar ni ser preguntada, no tenía que rellenar ni uno del centenar de papeles que se exigen hoy en día. No existían los salvoconductos ni visados ni ninguno de estos fastidios; las mismas fronteras que hoy aduaneros, policías y gendarmes han convertido en una alambrada, a

²³ WALZER Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 29.

²⁴ TODOROV Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno, 1991.

²⁵ SARTORI Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001, p. 109.

²⁶ HUNTINGTON, o.c., pp. 61-70.

²⁷ BAUMANN Gerd. *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 145.

causa de la desconfianza patológica de todos hacia todos, no representaban más que líneas simbólicas que se cruzaban con la misma despreocupación que el meridiano de Greenwich”.²⁸

¿Por qué, entonces, esta alarma actual? Tal vez porque hasta hace poco tiempo, si bien la Tierra era de todos éramos nosotros, los occidentales, los que nos paseábamos por el mundo como Pedro por su casa, mientras que ahora son otros quienes se toman la libertad de ir adonde quieran y de permanecer allí el tiempo que quieran. Tal vez porque quienes así lo hacen son pobres. Tal vez porque hemos abandonado cualquier utopía universalista y ya no nos proponemos asimilar, ni tan siquiera conquistar, sino simplemente contener a esos otros que, como antes hicimos nosotros, reivindican la común propiedad de la Tierra.

Pero además de esta perspectiva intercultural existe una perspectiva intracultural que no podemos desconocer. No hay sociedad compleja cuya cultura no sea *internamente plural*, constituida por tradiciones diversas que, aún referidas a un tronco común, no dejan de mostrar diferencias e incluso contradicciones. Las comunidades de vida en las que nacemos y desarrollamos nuestra existencia (aquellos espacios sociales en los que desarrollamos relaciones relativamente duraderas mediante interacciones recíprocas: familia, escuela, barrio, centro de trabajo, etc.) son también comunidades de sentido. Durante la mayor parte de la historia humana, vida y sentido han coincidido y se han desarrollado en una misma comunidad (*comunidades totales*). Pero en la actualidad ambas dimensiones se diferencian cada vez más hasta el punto de que, si bien no hay comunidad de vida en la que no se de una mínima comunidad de sentido, en unas mismas comunidades de vida (en una misma familia, en un mismo barrio o pueblo, en un mismo centro educativo o de trabajo, en una misma asociación política o ciudadana, en una misma iglesia) conviven visiones del mundo y estilos de vida diferenciados.²⁹ No deberíamos, pues, reducir las identidades a sus componentes más estrictamente culturales (étnicas o religiosas): nuestras sociedades son internamente multiculturales, conviviendo en ellas puntos de vista sumamente diversos en lo tocante a la organización política de las mismas, a la vivencia de la sexualidad, a la educación de los niños, etc.

Es cierto que hoy asistimos a un rebrote, casi siempre furioso, de aquellas dimensiones de la vida personal y social que el desarrollo de la Modernidad, con su énfasis en los aspectos más instrumentalmente racionales de la existencia, había recludo en el ámbito privado. Una nueva lógica de los derechos, que no está ligada a la dinámica de la promoción individual, como había acontecido en los sesenta y setenta, sino a reivindicaciones realizadas en nombre de los derechos de los grupos, de los colectivos, de las etnias, de las culturas, ha irrumpido en el espacio social y político. Tal vez sea esta la causa de que hoy el multiculturalismo nos parezca una novedad: mientras las diferencias se mantienen en el ámbito privado, parecen no existir; pero cuando salen al espacio público, cuando se transforman en recursos políticos y reclaman su cuota de poder, entonces se vuelven visibles y, todo hay que decirlo, molestas. No nos preocupa el magrebí que trabaja en un invernadero de El Ejido hasta que se organiza para comprar un solar en el que construir una mezquita. Como no nos preocupa el homosexual que participa, una vez al año, en las vistosas paradas para celebrar el Día del Orgullo Gay, hasta que se organiza para reivindicar el derecho al matrimonio o a la adopción. Esta puede ser la novedad: la expresión de nuevas pertenencias y nuevas identidades en el ágora, reclamando su reconocimiento.

Así pues, dado que la heterogeneidad cultural -tanto inter como intracultural- es un hecho, “la cuestión no es en absoluto si uno quiere ser multiculturalista sino qué tipo de multiculturalista quiere ser uno”.³⁰ La cuestión no es si vamos a ser multiculturales o no, sino de qué manera lo vamos a ser.

Y en este punto nos enfrentamos a un problema de enorme relevancia. Nuestra concepción de orden es profundamente conservadora. Orden es sinónimo de estabilidad, de armonía y, por encima de todo, de permanencia. De ahí la visión negativa de la diferencia, rechazada como intromisión que amenaza la estabilidad y permanencia de los sistemas sociales. “Ordenar – señala Bauman- significa hacer la realidad distinta a como es, librándose de aquellos de sus ingredientes que se consideran responsables de la «impureza», la «opacidad» o la «contingencia» de la condición humana. Una vez uno se ha adentrado en este camino, tarde o temprano tiene que llegar a la conclusión de que se debe negar la ayuda a algunas gentes, expulsándolas o destruyéndolas en nombre de un «bien mayor» y de una «mayor felicidad» para el resto”.³¹

No estamos, pues, de entrada, demasiado preparados para gestionar la diversidad.

El reto de la diversidad y los riesgos de algunas estrategias de integración

(1ª) Exotización

Una primera estrategia de normalización de la diversidad, tal vez la más inofensiva, consiste en la folklorización del otro, en su exotización. Cuando lo extraño es vuelve exótico, deja de ser extraño: se inserta en categorías culturales que permiten su manejo. Es el multiculturalismo reducido a *multiculturalismo*. Un buen ejemplo lo encontramos en la manera con que fue recibida la primera visita a Estados Unidos del líder afgano pos-talibán, Hamid Karzai:

²⁸ ZWEIG Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: El Acantilado, 2002, p. 514.

²⁹ BERGER Peter L. y LUCKMANN Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 45-47.

³⁰ MILLER David. *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 162.

³¹ BAUMAN Zygmunt y TESTER Keith. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 84.

La capa es sin duda lo que más impacto ha causado, además de las buenas palabras en perfecto inglés ... Karzai ha sabido, con su manto de seda verde y su exótico *karakul* (el tocado afgano), encandilar al Gobierno del presidente George Bush y construirse una imagen de aliado fiel a la par que elegante ... El mundo de la moda parece que también se ha rendido a sus pies: "Es el hombre más *chic* del planeta. No hay nada más noble y bello que el estilo Karzai", comentó hace poco Tom Ford, el célebre diseñador de Gucci, que no pudo dejar de admirar "sus trajes italianos perfectos llevados bajo unas capas bordadas de colores deslumbrantes y sus sombreros de astracán" ... En los recientes desfiles de París, algunos estilistas pusieron sobre sus modelos prendas que recordaban la indumentaria del líder afgano ... El estilo Karzai está dejando huella en la sociedad neoyorquina, siempre al acecho de lo último y lo más exótico (*El País*, 1-2-02).

De lo que se trata es de lograr una integración residual de la diversidad en la forma de objeto de consumo. Se integran manifestaciones o prácticas culturales (la gastronomía, el vestido, la música o incluso algunos elementos de religiosidad desinstitucionalizada), pero despojados de sus contenidos culturales originales. Pero esta estrategia tiene poco recorrido. Cuando el extranjero reivindica la vinculación entre las prácticas y sus contenidos y cuando exige, para su desarrollo, el reconocimiento y el apoyo públicos, empiezan los problemas.

(2ª) Instrumentalización

Una segunda estrategia consiste en la reducción instrumental del extraño a *recurso*. No entendemos muy bien qué son, no nos gusta cómo son, pero sabemos para qué sirven. Y mientras nos sirvan, los tendremos entre nosotros (que no con nosotros). Pero sólo mientras nos sirvan. Es lo que observara con causticidad Max Frisch en un ensayo titulado *Extranjerización 1*: "Hay sencillamente demasiados [extranjeros]: no en los solares en construcción, ni en las fábricas, ni tampoco en las cuadras ni en la cocina, sino fuera de hora. Especialmente el domingo hay inesperadamente demasiados".³²

En este contexto, cuando se habla de "umbral de tolerancia", se quiere expresar el porcentaje de extranjeros que soportan contemplar sin sobresalto nuestros ojos nativos, no el grado de crueldad a partir del cual deberían dispararse todas nuestras alarmas de ciudadanos. Precariedad, jornadas extenuantes, sueldos de miseria, trabajo infantil: nada de esto nos ofende ni nos atemoriza. Pero si las víctimas de estas flagrantes injusticias visten de otro modo, comen según otras recetas o rezan a otro Dios, entonces sí que entrevemos un futuro dominado por el horror, y no encontramos otra salida que llamar al pragmatismo mostrenco en nuestra ayuda.³³

Esta reacción abunda especialmente entre los sectores sociales que se encuentran, por razones estructurales, más vinculados a un territorio. Aquellos que acaban encontrándose con el extraño, no sólo en el lugar de trabajo, sino en cualquier lugar, ya que comparten en gran medida los mismos espacios vitales, básicamente espacios abiertos al uso de todos los públicos:

Para algunos residentes de la ciudad moderna, seguros en sus hogares a prueba de robo de los barrios residenciales, en sus oficinas fortificadas de centros comerciales plagados de policías, con sus coches llenos de artilugios de seguridad que los llevan de casa a la oficina y viceversa, el «extraño» es tan agradable como una playa de *surf* y en absoluto amenazador. Los extraños llevan restaurantes que prometen experiencias inusuales y excitantes a las papilas gustativas, venden objetos misteriosos y de aspecto curioso adecuados como tema de conversación en la siguiente fiesta, ofrecen servicios que otras personas no se dignarían o se rebajarían a prestar, proporcionan detalles de sabiduría refrescantemente distintos de la rutina y el aburrimiento. Los extraños son personas a las que uno paga por los servicios prestados y por el derecho a prescindir de sus servicios una vez que ya no aportan placer. En ningún momento los extraños comprometen la libertad del consumidor de sus servicios. Como el turista, el patrón, el cliente, el consumidor de servicios es siempre el que manda: exige, establece las reglas y, sobre todo, decide cuándo empieza y cuándo acaba el encuentro [...] El alboroto y la protesta proceden, que no haya equivocaciones, de otras zonas de la ciudad que los consumidores en busca de placer nunca visitan y mucho menos viven en ellas. Esas zonas están habitadas por personas que no pueden elegir con quién se encuentran y durante cuánto tiempo y que no pueden pagar para que se respeten sus elecciones y por personas sin poder, que experimentan el mundo entero como una trampa, no como un parque de atracciones, que están encarceladas en un territorio del cual no hay salida *para ellos*, pero en el que *otros* pueden entrar o salir a voluntad.³⁴

De ahí las características "neoproletarias" y "rurbanas" de una buena parte de los seguidores del Frente Nacional en Francia.³⁵

Esta estrategia, de aparente impecable racionalidad –ordenemos los flujos– tiene una consecuencia inmediata, cuyo impacto sobre nuestra cultura democrática no podemos seguir desconociendo durante más tiempo: un nuevo muro de la vergüenza, construido esta vez de agua –más dura es el agua que el cemento– se alza entre nosotros y aquellas y aquellos que aspiran a una vida decente.

(3ª) Naturalización de las diferencias culturales

³² Citado en BAUMAN, o.c., p. 39.

³³ RIDAO José María. *La elección de la barbarie. Liberalismo frente a ciudadanía en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Tusquets, 2002, p. 31.

³⁴ BAUMAN Zygmunt. *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra, 2001, pp. 106-107. Ver también, del mismo autor: *La posmodernidad...*, p. 40.

³⁵ CASALS Xavier. *Ultrapatriotas*. Barcelona: Crítica, 2003.

Una tercera estrategia, con consecuencias de mayor alcance para nuestra reflexión, consiste en la naturalización de las diferencias culturales: el otro es tan distinto, tan irreductiblemente otro, que ni tan siquiera puede aspirar a ser un extranjero, un forastero que goza de nuestra hospitalidad mientras dure su estancia (es decir, un *otro-entre-nosotros*). La renacionalización, ejemplificada por la propuesta de Huntington para los Estados Unidos, significa buscar una respuesta unívoca y de una vez para siempre a la pregunta por la identidad colectiva: ¿quiénes somos?

Hay un planteamiento esencialista y naturalista que ve a las culturas como realidades perfectamente definidas, coherentes y homogéneas, nítidamente diferenciadas unas de otras. Las culturas son concebidas como entes internamente homogéneos y externamente delimitados.

Es curioso que este sea el planteamiento básico de dos perspectivas en principio contrapuestas: a) la de quienes rechazan la posibilidad misma de la convivencia multicultural –como la tesis del *choque de civilizaciones*, o como los movimientos neoracistas, que se cuidan mucho de establecer jerarquías entre las distintas culturas y reivindican el mantenimiento de la “pureza” de cada una de ellas rechazando cualquier forma de mestizaje-, y b) la de algunas variedades de multiculturalismo apoyadas en el relativismo cultural. Desde esta perspectiva, la defensa de una determinada identidad puede volverse, con demasiada facilidad, rechazo rabioso de cualquier tipo de alteridad. Por eso, tiene razón Touraine cuando afirma que no hay nada más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales o nacionales ajenos unos a otros, obsesionados por un ideal de homogeneidad y de pureza.³⁶ No hay nada más ajeno al planteamiento intercultural que el culturalismo esencialista que exagera y fosiliza las diferencias, y cuya consecuencia sólo puede ser, o el rechazo a la diversidad (en el caso del neoracismo), o la mera yuxtaposición de guetos culturales que practica una *tolerancia de chalet adosado*, sin diálogo mutuo.³⁷

El resultado, si es pacífico, no puede ser otro que el *multicomunitarismo*: una sucesión de comunidades cerradas, coexistiendo unas junto a otras, sin comunicación, sostenidas tan sólo por el frágil vínculo del interés, la norma o la costumbre. En el peor de los casos, esta yuxtaposición de comunidades sólo puede acabar en la ruptura de los vínculos pasados y en la constitución de realidades políticas diferenciadas. El *punte sobre el Drina*, por utilizar la imagen protagonista de la excelente novela de Ivo Andrić, suelen acabar demolidos cuando las comunidades que habitan las riberas del río mantienen en el tiempo su irreductibilidad.

(4ª) Depuración

Cuando fallan las estrategias de normalización del otro, cuando su extrañeza se muestra irreductible, la única salida es su desaparición. Cuando no se puede integrar mediante alguna forma de reducción, se acaba recurriendo a la eliminación: “Hay cosas para las que no se ha reservado el «lugar adecuado» en ningún fragmento del orden artificial. Están «fuera de lugar» en todas partes. No bastará con trasladarlas a otro lugar; es preciso deshacerse de ellas de una vez por todas”.³⁸ Por eso, de la pureza a la limpieza (étnica) no hay más que un paso.

“Los grandes crímenes a menudo parten de grandes ideas. Entre esta clase de ideas, el primer puesto corresponde a la visión de pureza”.³⁹ La idea de pureza, la aspiración a la coherencia, el deseo de identidad, la búsqueda de armonía..., grandes ideas que históricamente han impulsado grandes horrores.

El sueño de la pureza es el sueño del orden natural de las cosas. Es la expresión de la voluntad de construir un orden definitivo, eliminando de una vez y de raíz todo aquello que introduce o sostiene la amenaza a nuestras seguridades: la incertidumbre, el azar, el conflicto, la división. Y de entre todas, la principal amenaza a nuestra seguridad procede del o de lo *extraño*. Extraño es todo aquello que no encaja en nuestro mapa cognitivo, moral o estético del mundo.⁴⁰ Pero este no encajar tiene un sentido extremadamente fuerte, absoluto. No se refiere a un problema de interpretación, de entendimiento, como puede ocurrir en tantas ocasiones con las costumbres o los estilos de vida de los extranjeros. Lo extranjero tiene su lugar propio, aunque no sea el nuestro. Pero lo que caracteriza a lo extraño es que aparece en el lugar que no debe. “Lo opuesto a la pureza –la sociedad, la inmundicia, los «agentes contaminantes»- son las cosas «fuera de lugar»”.⁴¹ Por eso la categoría de extraño es distinta de la de

³⁶ TOURAINE Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 1997, p. 226.

³⁷ Creo no interpretar mal los planteamientos de John Gray si digo que este es, en nombre de un realismo que él considera inapelable, su modelo de futuro, cuando tras invitarnos a “aceptar que los seres humanos tienen valores divergentes y conflictivos” y a aprender a vivir con este hecho, imagina el siguiente futuro: “Podemos imaginar un futuro en el que cada país tuviera libertad para buscar su propia versión de la modernidad. Si un país deseara limitar sus contactos con el resto del mundo, se le dejaría en paz. Se admitiría que las sociedades que poseyeran historias y valores ampliamente divergentes desarrollaran sistemas económicos cuyo carácter fuera correspondientemente discrepante. [...] En un mundo que contiene muchos regímenes y diversos sistemas económicos, las instituciones internacionales tendrán que encargarse de configurar un marco que estipule los términos mínimos para una coexistencia pacífica. [...] A menos que pueda demostrarse que un régimen es una amenaza para la paz, no se hará ningún intento encaminado a alterar su forma de gobierno. Incluso los regímenes intolerables serían tolerados mientras no representaran ningún peligro para los demás” (GRAY John. *Al Quaeda y lo que significa ser moderno*. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 157-158).

³⁸ BAUMAN, *op. cit.*, p. 14-15.

³⁹ BAUMAN, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ BAUMAN, *op. cit.*, p. 27.

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

extranjero, aunque en tantas ocasiones las tomemos como sinónimos. “Hay nativos y extranjeros, amigos y enemigos; y, aparte, extraños, que no encajan en esas categorías contrapuestas, que subyacen a ellas, las invaden o las violentan”.⁴² Como señalara Simmel en un texto clásico, el extraño no es alguien de fuera sino de dentro, es un elemento del propio grupo, adquiriendo el carácter de auténtico enemigo interior.⁴³ Nuestro problema, por tanto, no son los extranjeros que continúan siéndolo aún cuando están entre nosotros (turistas o “trabajadores invitados”), como no lo son aquellos extranjeros que adoptan, porque quieren y pueden, nuestras formas y normas (deportistas de élite), sino aquellos otros que habitan entre nosotros sin dejar de ser –porque no quieren o, casi siempre, porque no pueden- dejar de ser otros. El extraño es ese próximo al que nos negamos a reconocer como prójimo. Por cierto, Simmel establece interesantes analogías entre el extraño y el pobre, lo que me recuerda una oportuna sentencia: “Una respetable cuenta corriente acaba como por arte de magia con la xenofobia”.⁴⁴

La aparición del extraño “hace pedazos la roca sobre la que descansa la seguridad de la vida cotidiana”.⁴⁵ De ahí la defensa, muchas veces feroz, de un territorio social culturalmente homogéneo, puro, a salvo de la contaminación de lo extraño. Pero existe una relación directamente proporcional entre la intensidad del deseo de alcanzar la pureza y la capacidad de señalar elementos de impureza en la realidad, obstáculos a superar en el camino para lograr el ideal de coherencia. Al igual que ocurre con la anorexia –tal vez la más moderna de las enfermedades, hasta el punto de que sólo puede existir en sociedades altamente modernizadas-, quien aspira al ideal de pureza nunca tiene suficiente. Cuanto más fuertemente aspiramos a la coherencia, en mayor medida descubrimos signos de incoherencia. Cuanto más ordenamos, más desorden descubrimos. Cuanto más limpiamos, más suciedad encontramos. La mirada de la pureza sobre la realidad no cesa de descubrir elementos que no encajan en su ideal.

Surge entonces la diferenciación entre “extrañezas superables”, tales como la lengua y las costumbres, y “extrañezas radicales”, como la religión y la etnia,⁴⁶ base para la construcción de políticas de inmigración que distingan entre inmigrantes integrables e inmigrantes no integrables. Los primeros podrán acceder a nuestras sociedades y, con el tiempo, pasar a ser ciudadanos de las mismas; los segundos, como mucho, podrán habitar un tiempo entre nosotros, desarrollando diversas tareas, tras cuya finalización deberán abandonar inevitablemente nuestros países.

Pero hablar de “extrañezas radicales” no deja de ser un recurso a un lenguaje tecnocrático que oculta más de lo que muestra. Extrañezas radicales... Si anteriormente hemos hablado de la existencia de extrañezas superables, ¿no estamos en realidad refiriéndonos a extrañezas insuperables? Y, en el fondo, ¿no estamos hablando de *extraños in-integrables*? La idea de ciudadanía, la categoría misma de humanidad, se ve así radicalmente cuestionada:

Para evitar la quimérica catástrofe de que las sociedades de acogida vean dañadas sus deletéreas, inaprehensibles identidades colectivas –uno de los conceptos más zafios y abominables que nos legó el siglo XX-, se recurre a un sistema de control en las fronteras que provoca cada año cientos, si no miles, de muertos bien reales, cuyos cadáveres son día tras día abandonados, sucio de arena el rostro anónimo y sin historia, en playas convertidas en sobrecogedores cementerios.⁴⁷

La existencia de extrañezas radicales hace imposible cualquiera de las estrategias de reducción o normalización de la diversidad a las que nos hemos referido anteriormente. Ante la extrañeza radical no cabe ningún tipo de componenda, no caben soluciones parciales; sólo cabe la *solución final*. Elijo esta caracterización con plena conciencia de lo que significa para la cultura europea.

La eliminación del diferente, sólo es posible sobre las ruinas de la comunidad de aceptación mutua. La eliminación del otro exige un ambicioso y complejo programa de des-vinculación y, consecuentemente, de des-responsabilización. En 1935 el rabino de Berlín describió así la situación de los judíos en Alemania: “Acaso esto no haya sucedido nunca en el mundo y nadie sabe cuánto tiempo se puede soportar: la vida sin vecinos”.⁴⁸ El Holocausto fue posible sólo tras un largo proceso de *producción social de la distancia*, condición previa para la *producción social de la indiferencia moral*. Sólo así llegó a extenderse entre los alemanes la convicción de que, por muy atroces que fueran las cosas que les ocurrían a los judíos, nada tenían que ver con el resto de la población y, por eso, no debían preocupar a nadie más que a los propios judíos. Fue un ambicioso y complejo proceso de *construcción política del extraño* lo que hizo que tantas personas pasaran “de vecinos a judíos”, siendo así expulsados en la práctica del espacio de los derechos y las responsabilidades.⁴⁹

⁴² BECK Ulrich. *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 133.

⁴³ SIMMEL Georg. The Stranger. En Kurt Wolff (Trans.), *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950, pp. 402-408.

⁴⁴ ENZENSBERGER Hans Magnus. *La gran migración*. Barcelona: Anagrama, 1992, p. 42.

⁴⁵ BAUMAN Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2001, p. 19.

⁴⁶ SARTORI, o.c., pp. 107-108.

⁴⁷ RIDAO, *La elección de la barbarie*, p. 31.

⁴⁸ Citado en BAUMAN Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1998, p. 161.

⁴⁹ BECK, *op. cit.*, cap. 7. Un ejemplo de este proceso lo tenemos en las víctimas del terrorismo. Las víctimas de ETA no han sido simplemente (si es que se puede utilizar este término cuando hablamos de lo más terrible que puede hacer una persona contra otra) asesinadas. Las víctimas del terrorismo han sido *exterminadas*. Escribe Sven Lindqvist (en *Exterminad a todos los salvajes*. Madrid: Turner, 2004) que en latín “exterminio” significa poner al otro lado de la frontera, *terminus*. Las víctimas del terrorismo, en Euskadi, han sido víctimas de una determinada perspectiva

La preocupación ética nunca va más allá de la comunidad de aceptación mutua en que surge. La mirada ética no alcanza más allá del borde del mundo social donde se constituye. Nos constituimos en personas morales cuando nos reconocemos como parte de un entramado de vinculaciones que nos comprometen con otras personas a las que consideramos *con-lo* que sea: conciudadanos, convecinos, compañeros, compatriotas... La preocupación ética, la preocupación por las consecuencias que nuestras acciones (y nuestras omisiones) tienen sobre otras personas, es un fenómeno que tiene que ver con la aceptación de esas otras personas como legítimos otros para la convivencia. Sólo si aceptamos al otro, este es visible y tiene presencia. ¿Paradójico? No. Todo ver es un mirar. Sólo vemos aquello que miramos. Sólo es visible aquello que previamente reconocemos como digno de ser reconocido. Y ser reconocido es dejar de ser extraño pues, como ya hemos dicho, el extraño es aquel que no encaja en nuestro mapa del mundo. De ahí que el juicio crítico en toda reflexión sobre la solidaridad tenga que ver con el alcance de esa comunidad de aceptación mutua, de esa comunidad moral a partir de la cual cobran sentido los deberes y los derechos de solidaridad.⁵⁰

Con la modernidad, la frontera nacional aparece como símbolo de seguridad y de reconocimiento, pero se trata de un símbolo ambiguo, pues para unir a unos debe separar a otros, para reconocer a unos debe diferenciar a otros, para acoger a unos debe excluir a otros, para proteger a unos debe desamparar a otros. Por eso las fronteras nacionales son, sobre todo, fronteras éticas. Lo que no aceptaríamos en nuestra familia o en nuestro círculo de amistad, en nuestra comunidad autónoma o en nuestro país, lo admitimos más allá de sus fronteras. Consideramos que nuestras obligaciones de solidaridad llegan, tan sólo, hasta un determinado punto, hasta una frontera (casi siempre política, siempre ética), pero ni un milímetro más allá. Por eso asumimos como obligatorio un impuesto del 20% sobre nuestros ingresos, pero consideramos simplemente opcional un insuficiente 0,7% para ayuda al desarrollo. Sin embargo, no hay razones morales que puedan sostener esta discontinuidad, esta ruptura en el entramado de nuestras vinculaciones. Lo mejor de la historia humana tiene que ver con la progresiva extensión de nuestra obligación moral más allá de la familia, de la tribu, de la nación. Tendencialmente la Humanidad se está convirtiendo en una sola comunidad. No hay, pues, disculpas, para no empeñarnos en la tarea de construir la Humanidad como categoría ética, ampliando hasta el máximo los horizontes de nuestra solidaridad.

Es desde esta perspectiva desde la que hoy se reivindica un constitucionalismo mundial que supere las limitaciones impuestas de hecho al ejercicio de los derechos humanos por su circunscripción al ámbito estatal. En este fin de siglo caracterizado por las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad; por el contrario, la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de estatus, el último factor de exclusión y discriminación entre las personas en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales. Por eso, tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como "pertenencia" a una comunidad estatal determinada, lo que sólo será posible si transformamos en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos: el derecho de residencia y el derecho de circulación en nuestros privilegiados países.⁵¹

¿Debemos entonces abrir las fronteras sin ninguna restricción? El debate no puede resolverse sencillamente, pero la alternativa a la apertura total de fronteras (cuestión sin duda problemática) no puede ser, sin más, su cierre. Una *política para la prevención migratoria* que elimine las causas económicas que explican la migración forzada masiva -la abismal desigualdad entre países ricos y países pobres- es una alternativa más razonable y, sobre todo, más humana. Porque el hecho es que "nadie emigra sin que medie el reclamo de alguna promesa".⁵² Así es. ¿Y cuál es la promesa-reclamo hoy? La más simple de todas: la promesa de poder vivir una vida digna. Es la inmensa desigualdad entre el Norte y el Sur y no la mayor o menor flexibilidad en las políticas de inmigración y acogida la que está actuando como un estructural "efecto llamada". Por ello, la inmigración nos exige no sólo actitudes éticas y compromisos políticos, sino también y sobre todo mecanismos de redistribución de recursos y bienes materiales. Podremos acoger más y mejor cuanto menos y mejor consumamos. Como dejó dicho Gandhi, "necesitamos vivir simplemente para que otros, simplemente, puedan vivir". No deberíamos, pues, reducir el problema de la inmigración a una cuestión sólo o fundamentalmente cultural, resoluble mediante la tolerancia de costumbres o normas distintas de las mayoritarias. Al fin y al cabo, no podemos olvidar la realista reflexión de Martiniello: "La clave no está en el principio de que se

sobre lo que esta sociedad debe ser. Una perspectiva cuya característica más destacable es la de considerar que en el Nosotros vasco que pretenden construir hay determinadas personas que están de sobra. Personas que, porque están de sobra, deben ser puestas más allá -*ex terminus*- de la frontera moral que define ese Nosotros. ¿A través de qué medios? Puede ser mediante la amenaza y el amedrentamiento, de manera que finalmente opten por dejar el país. O puede ser, también, mediante la más expeditiva eliminación física. Las víctimas del terrorismo, pues, constituyen una comunidad caracterizada por el hecho de que todas ellas han sido asesinadas o malheridas tras haber sido previamente definidas como población sobrante. ETA ha consumado sus atentados sobre la base, absolutamente imprescindible, de 1º) una estrategia previa de construcción política del extraño (el español, el opresor, el represor...), 2º) a la que ha seguido un proceso de producción social de la distancia (aislamiento, no son de los nuestros, son maketos...), 3º) cuya consecuencia ha sido la generación de la indiferencia moral. El asesinato no es más que el último eslabón de este proceso.

⁵⁰ ZUBERO Imanol. "Solidaridad". En ARIÑO Antonio (ed.). *Diccionario de la solidaridad*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2003, pp. 463-475.

⁵¹ FERRAJOLI Luigi. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta, 1999, pp. 116-117. Un planteamiento similar es defendido por: MARTINIELLO Marco. *La Europa de las migraciones. Por una política proactiva de la inmigración*. Barcelona: Bellaterra, 2003, pp. 80-88.

⁵² ENZENSBERGER, o.c., p. 25.

reconoce dicha diversidad, sino más bien en el reconocimiento concreto mediante el presupuesto público. El multiculturalismo es una cuestión de recursos públicos y redistribución, y, por lo tanto, de justicia social”.⁵³

Resulta, en este sentido, sumamente provocadora la reflexión planteada a este respecto por José María Ridao.⁵⁴ Aunque sea discutible su afirmación de que “la situación de los países de origen no es ni mucho mejor ni mucho peor que la de hace años”,⁵⁵ resulta interesante su idea de que lo que se oculta bajo el nombre de inmigración es “una dramática reordenación del mercado laboral internacional”, que él caracteriza de la siguiente manera:

Resulta decisivo para comprender la actual avalancha migratoria el hecho de que, durante las últimas décadas, la población activa de los países ricos se haya desplazado desde los sectores agrícolas e industriales hacia el de los servicios más cualificados. De igual manera, han sido necesarios los progresos en la liberalización internacional de los flujos comerciales y la desregulación de los financieros para que la explotación de esos sectores desatendidos, de esas potenciales canteras de actividad, comenzase a ser rentable. Por último, ha habido que consentir en el desprestigio de las cargas sociales y, en definitiva, del Estado de bienestar, para que, llevando esa lógica hasta sus últimas consecuencias, una nueva clase empresarial considere que la contratación en condiciones de semiesclavitud está dentro de la doctrina económica de nuestro tiempo. Estos y otros factores presentes en los países desarrollados, y no en los países en desarrollo, son los que han determinado la causa última del auge migratorio de nuestros días: la aparición de una ingente oferta de empleo precario en unos casos, y directamente ilegal en otros, en sectores tradicionales y poco atractivos para los trabajadores autóctonos, que está actuando como correctivo de la actual división internacional del trabajo.

De esta manera, con este fondo, lo que las leyes de extranjería persiguen es “la contratación de *trabajadores irregulares*, no la *contratación irregular* de trabajadores”. No es de extrañar, entonces, que los partidarios de la ortodoxia neoconservadora se froten las manos cuando hablamos insistentemente de inmigración y no de mercado de trabajo internacional: “Tras esta pantalla terminológica, en apariencia intrascendente, se esconde una deliberada estrategia económica en la que hay ganadores y perdedores, y que no responde a una racionalidad abstracta sino a intereses concretos”. Intereses que quedan perfectamente ocultos, hasta el punto de que convertimos a las víctimas en culpables y, dando una demencial vuelta de tuerca, buscamos “acabar con la esclavitud persiguiendo a los esclavos”.

El islam como adversario cultural y el laicismo como religión

El islam se ha convertido hoy, en Europa, en el paradigma de la extrañeza radical. Si, como señala Slavoj Žižek, en demasiadas ocasiones se utiliza la referencia a lo étnico como un sinónimo de naturaleza,⁵⁶ el islam está en vías de convertirse en, nuestro imaginario social, en algo así como una pandemia cultural, un perverso rasgo de la naturaleza, tan temible como los terremotos, tan impredecible como ellos y, en el fondo, tan imposible de integrar en nuestras existencias si no es como anomalía y amenaza frente a la que toda protección es poca. Como denunciara hace ya una docena larga de años Fátima Mernissi, el estereotipo del “Islam fanático y obtuso”, del “Islam aterrador que mueve al rechazo”, puebla los informativos europeos, al tiempo que se omite toda aproximación a cualquier otra manifestación de un Islam plural.⁵⁷ Sólo desde esta perspectiva resulta verosímil la tesis del *choque de civilizaciones*, expresión de un estado latente de *Kulturkampf* global que sólo una atenta vigilancia y una firme disposición a la intervención coactiva preventiva permitiría mantener bajo relativo control.

“El Korán y la imposible multiculturalidad”, así titulaba Martín Prieto su particular reseña del citado libro, reseña que finalizaba con estas palabras: “Lo que entendemos por civilización judeocristiana, desde los Diez Mandamientos hasta el sermón de la montaña, es radicalmente incompatible con el Korán. Que no nos cojan desprevenidos con otro 11-M. Nuestra multiculturalidad con el Islam se hace imposible hasta para los ateos. Quien no crea en Alá y su Profeta, que ponga el cuello: como en Madrid”.⁵⁸ Desde esta perspectiva, planteaba el analista en otro artículo su planteamiento sobre la integración de los inmigrantes de origen árabe:

Europa se ha construido contra el Islam y Mahoma. Los inmigrantes de religión musulmana que nos llegan habrán de tener todos los derechos civiles y libertad de culto, pero no deben explicarnos cómo se puede castigar físicamente a una mujer sin dejar huellas, o casar a niñas-hijas contra su voluntad, o el uso del *chador*, o el *burka*, o la clitoridomía, o aceptar en la Seguridad

⁵³ MARTINIELLO Marco. *Salir de los guetos culturales*. Barcelona: Bellaterra, 1998, p. 65.

⁵⁴ RIDAO, *Weimar entre nosotros*, pp. 119-130.

⁵⁵ Recordemos lo que señala el *Informe sobre Desarrollo Humano 2003* elaborado por el PNUD: “Para muchos países, los 90 fueron una década de desesperación. Alrededor de 54 países son ahora más pobres que en 1990. En 21 países se ha incrementado el porcentaje de personas que pasan hambre. En otros 14, mueren más niños menores de 5 años. En 12, las matriculaciones en la escuela primaria están descendiendo. En otros 34, la esperanza de vida también ha disminuido. Pocas veces se habían producido semejantes retrocesos en las tasas de supervivencia. Otra señal de la crisis del desarrollo es que en 21 países se ha producido un descenso del índice de desarrollo humano (IDH, una medida que resume las tres dimensiones del desarrollo humano: disfrutar de una vida larga y saludable, recibir educación y tener un nivel de vida digno). Se trata de un fenómeno poco común hasta finales de los 80, puesto que las capacidades que capta el IDH no se pierden fácilmente”.

⁵⁶ ŽIŽEK Slavoj. *El frágil absoluto*, Valencia: Pre-textos, 2002, p. 20.

⁵⁷ MERNISSI Fátima. *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992, p. 59.

⁵⁸ PRIETO Martín. “El Korán y la imposible multiculturalidad”. *El Mundo*, 21 marzo 2004.

Social su poligamia por muy multiculturales que pretendamos ser. Son los islamistas del Magreb y de Turquía quienes acceden al mercado de trabajo europeo y son ellos quienes deben hacer un esfuerzo por integrarse y convivir con la sociedad europea tal como está establecida y, que guste o no, es anticoránica. Habrá que luchar por evitar fricciones pero el Islam y el catolicismo-protestantismo que profesamos en esta orilla son incompatibles e irreconciliables.⁵⁹

Así las cosas se deja sentir todo el peso del principio de Thomas: si una situación es definida como real, es real en sus consecuencias. O, si preferimos expresarlo de una manera más prosaica, si los hechos no me dan la razón, peor para los hechos. De nada sirve que la experta en el estudio de las religiones, Karen Armstrong, afirme que la separación entre religión y política (base del laicismo) está profundamente enraizada en la tradición chií desde mucho antes de que tal cosa ocurriera en occidente,⁶⁰ o que, frente a la idea de que existen civilizaciones, culturas o creencias natural e irremediamente fundamentalistas, sostenga que “el fundamentalismo ha sido siempre una disputa interna entre los miembros de una misma sociedad”.⁶¹ Como de nada sirve que se insista en que el fundamentalismo islámico más extremo tiene que ver con “la introducción del pensamiento wahhabí a golpes de petrodólares”⁶² y en que la islamización sea un fenómeno político que tiene que ver más con procesos característicos de procesos totalitarios que con la naturaleza misma del islam.⁶³ O que Gilles Kepel desvele la existencia de un creciente movimiento musulmán laico y antifundamentalista, empeñado en conciliar definitivamente islam y democracia.⁶⁴ O que el orientalista Louis Massignon profundice en la dimensión abrahámica del islam, caracterizada por la hospitalidad sagrada para con el extranjero.⁶⁵ Nada de esto hace la menor mella en eso que Edward Said denominó la *visión orientalista*, perspectiva ideológica que “comparte con la magia y la mitología el carácter de sistema cerrado que se contiene y refuerza a sí mismo y en el que los objetos son lo que son porque son lo que son de una vez y para siempre, por razones ontológicas que ningún material empírico puede expulsar o alterar.”⁶⁶ Nada sirve para cuestionar la supuesta extrañeza radical del mundo islámico:

De ahí que cuando se descubre que, como los bárbaros que habitaban en las inmediaciones de la frontera, los magrebíes de Tánger hablan castellano igual que los colombianos o los ecuatorianos, el principio de discriminación se traslade al credo religioso. Y cuando a continuación se descubre que son agnósticos y hasta ateos, entonces se recuerda que, supuestamente a diferencia del cristianismo y de otras religiones, los preceptos del islam tienen un carácter totalizador de la vida humana que impide que ninguno de sus fieles pueda escapar nunca de ellos, aunque los vulnere con plena conciencia de hacerlo o abjure definitivamente de la fe de Mahoma. Mientras que la mayor parte de las confesiones se entienden como lo que son, simples creencias que pueden abrazarse o abandonarse a voluntad, el islam se interpreta como un rasgo biológico o una extraña enfermedad crónica, para la que no existe remedio eficaz una vez que los individuos la contraen en sus lugares de nacimiento.⁶⁷

Y contra esa enfermedad se recurre, a la vacuna del laicismo. Pero de un laicismo que poco tiene que ver con su naturaleza original (regla de convivencia que pretende construir y mantener “un orden político que no se limite a ser una mera exaltación o celebración de la comunidad sobre la que se funda, con el fin de establecer un poder público al servicio de los ciudadanos considerados en sus condición de tales, y no en función de su identidad nacionalitaria, étnica, de clase o religiosa”),⁶⁸ sino de un laicismo convertido él mismo en religión cuya expresión más evidente es la polémica sobre el uso del velo islámico en las escuelas.⁶⁹

Como señala con acierto José María Ridaó, el laicismo es una cualidad que se refiere al Estado, no a los ciudadanos. Es el Estado el que debe despojarse de cualquier símbolo religioso, no los ciudadanos; ni siquiera cuando estos se hacen presentes en los espacios o en las instituciones dependientes del Estado. Una correcta interpretación del ideal laico debería hacernos reconocer lo siguiente: “El laicismo se establece, precisamente, para que, dentro de un Estado, los ciudadanos puedan optar por cualquier

⁵⁹ PRIETO Martín. “Europa no es musulmana, pero el Islam tampoco es europeo”. *El Mundo*, 12 octubre 2003.

⁶⁰ ARMSTRONG Karen. “El injusto miedo a los chiíes”. *El Mundo*, 10 mayo 2003.

⁶¹ ARMSTRONG Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Tusquets 2004, p. 15.

⁶² BENLYAZID Farida. “¿Por qué el pañuelo?”. *El País*, 14 septiembre 2003.

⁶³ SHAYEGAN Daryush. *La mirada mutilada. Esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*. Barcelona: Península 1990, pp. 115-127.

⁶⁴ KEPEL Gilles. *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península 2002, pp. 751-777.

⁶⁵ MASSIGNON Louis. *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*. Madrid: Trotta, 1999.

⁶⁶ SAID Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori, 2003, p. 106.

⁶⁷ RIDAÓ, *La elección de la barbarie*, pp. 38-39.

⁶⁸ OTAOLA Javier. *Laicidad: Una estrategia para la libertad*. Barcelona: Bellaterra 1999, p. 15. Todo el libro es una excelente y completa reflexión sobre esta cuestión. Ver también: SAVATER Fernando. “Laicidad: cinco tesis”. *El País*, 3 abril 2004.

⁶⁹ No vamos a entrar en esta cuestión. Ver al respecto: BENLYAZID Farida. “¿Por qué el pañuelo?”. *El País*, 14 septiembre 2003; KHAN Irene. “La ley contra el velo de Francia viola los derechos humanos”. *El País*, 14 marzo 2004; NAIR Sami. “Explicar y convencer”. *El País*, 14 septiembre 2003; VARGAS LLOSA Mario. “El velo islámico”. *El País*, 22 junio 2003. En la edición española de *Le Monde Diplomatique* de febrero de 2004 pueden leerse varios artículos sobre esta cuestión.

credo religioso, o no optar por ninguno, y cumplir con sus ritos y prácticas siempre y cuando no resulten contrarias al orden público ni a las normas civiles ni, por supuesto, a las penales”.⁷⁰

Fátima Mernissi plantea una reflexión similar: “El humanismo laico, que preconiza la tolerancia y la libertad de pensamiento, no es tanto un ataque contra Dios como contra los funcionarios del Estado, y una prohibición dirigida a éstos de utilizar los impuestos y las instituciones financiadas con fondos públicos para hacer publicidad de la religión, sea cual sea ésta; no tiene por objeto privar a Dios de los fondos públicos sino impedir que el Estado y sus funcionarios utilicen a Dios, poniéndolo al servicio de sus intereses”.⁷¹

Estas normas son la defensa de las sociedades democráticas frente a cualesquiera prácticas “culturales” aberrantes:

No es verdad que las sociedades democráticas se encuentren indefensas frente a prácticas monstruosas como la mutilación ritual: los códigos penales la condenan, no en tanto que rito, según parece ser la intención de algunos islamólogos de urgencia, sino en tanto que mutilación, puesto que el móvil por el que se comete el delito no tiene por qué ser, y de hecho no lo es, una causa de absolución. Y otro tanto ocurre con los matrimonios concertados: la totalidad de los códigos civiles democráticos no los reconoce si carecen de alguno o algunos de los requisitos tasados, desde la capacidad de los contrayentes a las condiciones en las que se debe prestar el consentimiento. El supuesto desgraciadamente real de jóvenes secuestradas por sus propios padres con el propósito de conducir las al país en el que deben contraer matrimonio no exige una nueva regulación de las uniones entre personas, sino la aplicación de las penas previstas para los secuestros.⁷²

Y, sobre todo, escuchemos a las víctimas. Ellas son quienes mejor pueden discernir lo aceptable y lo inaceptable de su propia cultura. Como ejemplo, en París son las propias jóvenes hijas de familias inmigrantes las que denuncian y se movilizan contra una cultura machista, por cierto, en absoluto patrimonio de los inmigrantes argelinos, que ha provocado la muerte de una adolescente de 17 años, Sohane, quemada viva por un novio despechado, y el ataque con ácido contra otra joven de 19 años, Oulfa. Una federación de asociaciones implantadas en barrios periféricos ha elaborado un *libro blanco* en el que recoge 200 testimonios que reflejan la degradación de las condiciones de vida de las mujeres inmigrantes: “Una de las manifestaciones del gueto –sostienen– es la vuelta forzosa a formas de organización social tradicionales, fundadas sobre el machismo y el patriarcado: la segregación, la agresividad y el desprecio, la miseria sexual y los tabúes, la fuerza como única fuente de autoridad”.⁷³

De lo que se trata es de evitar la tentación de buscar “una laicidad uniforme o conformista, obligatoria para todas y todos”, optando, por el contrario, por “una laicidad plural en una Europa pluralista, la que reúne a la Unión Europea de hoy y «la otra Europa» de ayer. Y que no sea únicamente eurocentrista”.⁷⁴

De la homogeneidad construida a la diversidad imposible

En cualquier caso, la normalización de la diferencia supone siempre su reducción, una simplificación que la haga manejable. Como señala Kertész: “Judío es aquel del que se puede hablar en plural, que es como suelen ser los judíos, cuyas características se pueden resumir en un compendio, como las de una especie animal no demasiado compleja”.⁷⁵

En el fondo, estamos ante una tentación totalitaria: lo más característico del pensamiento totalitario es que “no deja lugar legítimo alguno a la alteridad y a la pluralidad”.⁷⁶

De esta manera, homogeneizamos a los inmigrantes (ya sea con la pretensión de excluirlos, neo-racismo, ya con la de reconocerlos, multiculturalismo relativista) y perdemos de vista que, aún con el trasfondo de culturas sociales distintas de las nuestras, son tan diversos como lo somos nosotros. En este sentido, tiene razón José María Ridaio cuando sostiene:

La noción de multiculturalismo [...], bajo la apariencia de combatir la pureza y la homogeneidad esterilizante, en el fondo la confirma, puesto que razona en los mismos términos que la xenofobia. Para ésta, un moro, un negro, un gitano, un judío o, en general, un extranjero, son personas sin más cualidades relevantes que la de ser exactamente eso: moros, negros, gitanos, judíos, extranjeros. Cualquier otra condición particular –estudios, capacidad intelectual, experiencia profesional o biográfica, situación familiar– es irrelevante a la hora de clasificar a los individuos, de adscribirlos a una categoría previamente establecida. Eso es

⁷⁰ RIDAO, José María. *Weimar entre nosotros*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 2004, p. 83.

⁷¹ MERNISSI, o.c., p. 68.

⁷² RIDAO, *Weimar entre nosotros*, p. 68.

⁷³ *El País*, 25 octubre 2002. Sobre esta importante cuestión ver: IGNATIEFF Michael, , *op. cit.*, pp. 87-96

⁷⁴ MATVEJEVIC Predrag. “Europa y la laicidad”. *El País*, 18 junio 2004.

⁷⁵ KERTÉSZ Imre. *Yo, otro. Crónica del cambio*. Barcelona: El Acantilado, 2002, p. 73.

⁷⁶ TODOROV Tzvetan. *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península, 2002, p. 47.

también lo que hace el multiculturalismo, sólo que las categorías que emplea son en principio venerables; son *culturas*, no razas o rentas.⁷⁷

Más aún: en la medida en que acceden a nuestras sociedades -caracterizadas por ser sociedades plurales de individuos llamados a construir existencias autónomas-, estas personas inmigrantes van a desarrollar procesos diversos de integración. Sus itinerarios, sus procesos van a ser distintos, en la medida en que sus opciones, pero también sus posibilidades de elección, van a ser distintas.

Es por ello que debemos tener siempre presente la atinada reflexión de Amin Maalouf: "Pues es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos".⁷⁸ Dicho de otra manera:

La mayor parte de los análisis sobre la inmigración considera que el problema decisivo al que se enfrentan las sociedades de acogida consiste en cómo proteger sus identidades colectivas frente al desafío de la diversidad, en lugar de comprender que, por el contrario, es en la manera de definir esas identidades donde radica el hecho de que la diversidad se convierta en desafío.⁷⁹

Tiene razón, en este sentido, Sartori cuando contraponen pluralismo y multiculturalismo. Pero se equivoca cuando considera que son las personas inmigrantes las que se atrincheran tras el holismo culturalista. No es así. Somos más bien nosotros quienes alimentamos -no desde hace dos décadas como, sostiene Ridaou en el texto siguiente, que por lo demás comparto por completo, sino desde hace siglos- los que hemos construido nuestras sociedades sobre la base de la homogeneidad cultural, imaginando comunidades (Anderson) diferenciadas, aunque para establecer estas diferencias hayan sido precisas la cartografía más artificiosa y hasta la más sangrienta cirugía:

No son los inmigrantes quienes han aportado la diferencia cultural a nuestras sociedades, sino que son nuestras sociedades las que, de manera insensata, llevan dos décadas aplicadas a cultivar esa diferencia entre una aldea y otra, a concederle relevancia y significado políticos, a recorrer ese tortuoso y fatídico camino que conduce a considerar valiosos el apego al pasado y los prejuicios, tan sólo porque hemos decidido ofrecerles cobijo bajo el venerable nombre de *cultura*. Eso que se ha dado en considerar como el desafío de la inmigración no es, en el fondo, más que el repentino descubrimiento de que todos los argumentos empleados para cultivar nuestras señas de identidad, nuestras esencias, servirían también para que, llegado el caso, los inmigrantes pudiesen cultivar las suyas. El absurdo en el que estamos incurriendo consiste en que, en lugar de desactivar la tensión recordando que las identidades son quimeras y que la cultura es otra cosa, nos hemos lanzado a encontrar razones en las que apoyar la superioridad de las nuestras, de manera que las suyas aparezcan como irremediabilmente bárbaras.⁸⁰

Un multiculturalismo republicano

Frente al culturalismo esencialista, pero también frente a quienes contraponen multiculturalismo y pluralismo, rechazando el primero y apostando por el segundo, hay un multiculturalismo pluralista, republicano, que confía en y apuesta por la posibilidad de una vida en común entre personas y grupos de diferentes culturas en un mismo espacio territorial y bajo un mismo marco político. ¿Cómo? Si aceptamos que la esencia de las sociedades pluralistas radica en sus divisiones entrelazadas,⁸¹ tienen mucho sentido las *seis reglas para un futuro multicultural* propuestas por Gerd Baumann.

En primer lugar, Baumann propone reconocer los problemas que genera el moderno Estado-nación, con su fundamento étnico, y su necesidad de reforma. En efecto, todo Estado se construye sobre la exclusión: "Todos los proyectos nacionalistas tienen un fundamento común: el afán de hacer que coincidan las fronteras políticas y las fronteras culturales. Según esto, el Estado y la nación deberían confundirse. [Por eso] todos los proyectos nacionalistas, tanto si se basan en una concepción étnica como cívica de la nación, siempre implican un proceso de homogeneización de la cultura y la identidad".⁸² Todo Estado empieza su historia diferenciando entre las personas que habitan un territorio hasta construir dos categorías bien diferenciadas: los nacionales y los que no lo son. A los primeros les corresponden todos los derechos asociados a la ciudadanía; no así a los segundos, que se verán privados de algunos, de muchos o de la totalidad de esos derechos. La expulsión o la conversión forzada: he ahí el pecado original de los estados. De ahí que pueda sostenerse, no sin cierto afán provocador, que "no existe nada llamado sociedad

⁷⁷ RIDAO, *Weimar entre nosotros*, pp. 142-143.

⁷⁸ MAALOUF Amin. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 1999, p. 33.

⁷⁹ RIDAO, *La elección de la barbarie*, p. 46.

⁸⁰ RIDAO, *op. cit.*, p. 139.

⁸¹ BAUMAN, G., *op. cit.*, p. 183.

⁸² MARTINIELLO, *Salir de los guetos culturales*, p. 14. Tiene razón, en este sentido, Karen Armstrong, cuando en una entrevista afirma lo siguiente: "La limpieza étnica de los Reyes Católicos en España funcionó como la avanzadilla de la modernidad" (en *El Mundo*, 20-4-03). Para un análisis en profundidad de esta época de nuestra historia: PÉREZ, Joseph. *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Crítica, 2001; ARMSTRONG, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Tusquets, 2004.

multicultural dentro de los límites del Estado-nación".⁸³ Esta cuestión tiene mucho que ver con su tercera regla, según la cual es preciso convertir la residencia en un territorio, ya sea legal o ilegal, en fuente de derechos.

Por otro lado, como ya hemos dicho toda sociedad compleja es, por eso mismo, una sociedad plural, pues en su seno aparecen y se desarrollan diversas formas de diferenciación social. Sin embargo, una sociedad plural no es, por eso mismo, una sociedad pluralista. El pluralismo se caracteriza por la coexistencia dentro de una misma sociedad de grupos diferenciados en un clima de paz ciudadana. Hablamos de coexistencia, es decir, de un determinado grado de interacción social, no de simple yuxtaposición. Son muchas las sociedades en las que la ausencia de violencia entre sus diversos grupos sociales se sostiene, precisamente, en la ausencia de interacción entre ellos. Esta ausencia de interacción está basada en la construcción de barreras a las relaciones sociales, *barreras del precepto* erigidas para proteger al grupo de las consecuencias del pluralismo.⁸⁴ ¿Cuáles son estas consecuencias? La mezcla de estilos de vida, de valores y de creencias, la contaminación mutua. El pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de *afiliaciones múltiples*. Dice Sartori, y dice bien, que no es lo mismo una sociedad fragmentada que una sociedad pluralista. El pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de *afiliaciones múltiples*, siendo este el rasgo distintivo del pluralismo. La existencia o no de líneas de división entrecruzadas (*cross-cutting cleavages*) es el mejor indicador de pluralismo social. Esto es así porque este entrecruzamiento de afiliaciones neutraliza los efectos negativos de las mismas, cosa que no ocurre cuando las líneas de división o las afiliaciones se suman y se refuerzan unas a otras. De ahí su conclusión: "La ausencia de *cleavages* cruzados es un criterio que permite por sí solo excluir del pluralismo a todas las sociedades cuya articulación se basa en tribu, raza, casta, religión y cualquier tipo de grupo tradicional".⁸⁵ De ahí también que el pluralismo sólo puede darse en sociedades donde los vecinos no encuentran barreras que los separen, pudiendo de este modo establecer todo tipo de asociaciones recíprocas.

Para ello es preciso descubrir y señalar, allá donde otros pretendan naturalizar unas supuestas diferencias, *divisiones relacionadas*: "Cuando el discurso reificador habla de ciudadanos o de extraños, de etnias púrpuras o verdes, de creyentes o ateos, debemos preguntarnos por ciudadanos ricos o pobres, por etnias poderosas o manipuladas, por creyentes casados o pertenecientes a una minoría sexual. ¿Quiénes son las minorías dentro de las mayorías, quiénes son las invisibles mayorías en relación con las minorías? [...] El principio es siempre el mismo: plantear una pregunta que interrelacione una división considerada absoluta en cualquier contexto. Nada de lo que hay en la vida social está basado en un absoluto, ni siquiera la idea de lo que es una mayoría o un grupo cultural".⁸⁶ En definitiva: buscar las semejanzas allí donde otros pretenden levantar muros de separación; señalar las diferencias allí donde otros pretenden definir unidades supuestamente naturales. Sabemos, en definitiva, estructuralmente mestizos y nunca acabados del todo; más iguales a los diferentes de lo que en principio pensamos, y más diferentes a los supuestos iguales de lo que imaginamos.

Todos los seres humanos poseemos una identidad compuesta: basta con que nos hagamos algunas preguntas para que afloren fracturas y ramificaciones. Si así lo hacemos nos descubrimos cercanos a muchos lejanos, distantes de muchos cercanos. Pero, para ello, es preciso abandonar la tentación taxonómica, superar la mente discontinua, desarrollar una perspectiva holística, compleja, atenta siempre a descubrir, entre quienes estamos unidos, aquello que nos separa, y entre quienes estamos separados, aquello que nos une.

Debemos reconvertir las identidades nacionales, étnicas o religiosas en procesos, cuestionando todo intento de reificarlas (es decir, de naturalizarlas, de objetivarlas, de fosilizarlas). Caro Baroja señala que hay dos formas de plantearse el problema de la identidad: una *estática*, que parte de la existencia de un núcleo inicial y hace abstracción de sus transformaciones a lo largo del tiempo; otra *dinámica*, que está atenta al movimiento y al cambio.⁸⁷ Desde esta concepción dinámica, la única que nos permitirá constituir nuestras sociedades en un auténtico espacio para la integración de los inmigrantes, debemos avanzar, como señala Melucci, "hacia una transformación procesual de la noción de identidad, que pone en cuestión sus mismas bases semánticas", pensando menos en términos de identidad y más en términos de *identización*.⁸⁸ Baumann, por su parte, recomienda sustituir la palabra *identidades* por el término *identificaciones*.⁸⁹ Creo que es a esto a lo que se refiere Magris cuando reivindica la necesidad de una "identidad irónica, capaz de liberarse de la obsesión de cerrarse y también de la de superarse".⁹⁰

⁸³ BAUMANN, G., *op. cit.*, p. 10.

⁸⁴ BERGER y LUCKMANN, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁵ SARTORI, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁶ BAUMANN, G., *op. cit.*, p. 169, nota 1.

⁸⁷ CARO BAROJA, Julio. *El laberinto vasco*. Madrid: Sarpe, 1986.

⁸⁸ MELUCCI Alberto. *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta, 2001, pp. 89-90.

⁸⁹ BAUMANN, G., *op. cit.*, p. 165.

⁹⁰ MAGRIS, Claudio. *Utopía y desencanto*. Barcelona: Anagrama, 2001, p. 65.

Al final, pues, la clave para la construcción y el sostenimiento de una sociedad multicultural depende de la respuesta que demos a una pregunta fundamental: “¿Consideramos a los llamados otros como una parte necesaria de lo que somos?”.⁹¹ ¿Son los Otros parte integrante del Nosotros que vamos siendo, o serán siempre Otros?

Integrarse en un espacio de diálogo

Esto significa que integrarse es, en un sentido fundamental, integrarse en un espacio de diálogo; no en una cultura o en una identidad ya hechas, sino por hacer, en proceso. Integrarse en una verdadera *democracia multicultural*,⁹² en una democracia realmente inclusiva, en el sentido que Habermas da a este término: “Inclusión significa que la comunidad política se mantiene abierta a aceptar como miembros de la misma a ciudadanos de cualquier procedencia, sin imponer a estos *otros* la uniformidad de una comunidad histórica homogénea”.⁹³

De lo que se trata, en suma, es de concebir la integración en una cultura política común –que sólo puede ser democrática– como una integración que se produce a través de la participación de los inmigrantes en esa cultura política, y no a través de la asunción de una identidad dada.⁹⁴ “El país de acogida –sintetiza con acierto Maalouf– no es ni una página en blanco ni una página acabada, sino una página que se está escribiendo”.⁹⁵

“Los inmigrantes –señala Martiniello–, pese a lo que algunos siguen afirmando, no son más prisioneros de una cultura original que las poblaciones autóctonas. La transforman para adaptarla al nuevo medio, al igual que los autóctonos se pueden interesar por las prácticas culturales nuevas que conocen. El asentamiento de los inmigrantes amplía el abanico cultural de la sociedad y el suyo propio, unas veces con facilidad y otras de un modo más difícil y conflictivo”.⁹⁶ La integración significa, pues, transformación. No será sencillo. No se producirá sin conflictos. Se trata de un proceso permanentemente abierto, incierto, cuyo adecuado desarrollo dependerá, en buena medida, de que seamos capaces de abordarlo teniendo siempre presente la advertencia de Geertz:

Comprender lo que de alguna forma nos es, y probablemente nos siga siendo, ajeno sin siquiera dulcificarlo con vacuas cantinelas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del “a cada uno lo suyo”, ni minusvalorarlo tildándolo de encantador, estimable incluso, pero inconsecuente, es una destreza que tenemos que adquirir arduamente y que, una vez aprendida, siempre de forma muy imperfecta, hay que trabajar con constancia para mantenerla viva; no es una capacidad connatural, como la tridimensionalidad en la percepción o el sentido del equilibrio, en la que podamos confiar tranquilamente.⁹⁷

Tal cosa solo será posible si, frente a la reafirmación identitaria (xenófoba o relativista, tanto da), somos capaces de construir un discurso sobre la inmigración basado en la gramática de la ciudadanía y una política de inmigración que sea coherente con esta perspectiva.⁹⁸

Sostiene Ridaou que “la diferencia principal entre la actual oleada migratoria y las anteriores no radica en la cantidad de personas a las que afecta, sino en la existencia o no de proyectos políticos de naturaleza transversal en las sociedades de acogida”. Aunque, desde la estricta perspectiva de la gestión práctica del fenómeno, pueda matizarse la poca importancia que el autor concede a la cuestión del número de inmigrantes, su reflexión resulta de fundamental importancia. Durante los años Cincuenta y Sesenta, iniciada en Estados Unidos y trasvasada posteriormente a Europa, la lógica de la igualdad, formulada mediante el lenguaje de los derechos civiles, fue el motor que animó las grandes luchas políticas. Siendo los derechos civiles derechos individuales cuya universalización se reclamaba, su reivindicación actuaba de hecho como un poderoso mecanismo de cohesión que volvía irrelevantes, desde el punto de vista político y social, las diferencias existentes entre los individuos. De esta manera, “era fácil encontrar a cada lado de cualquier frontera colectiva –blancos y negros, ricos y pobres, hombres y mujeres, nacionales y extranjeros– voces dispuestas a entenderse, a identificar objetivos comunes, puesto que la única división que se consideraba decisiva era la que se separaba a los partidarios de la igualdad de los partidarios de la tradición y el privilegio”. Más aún: desde la perspectiva de la igualdad, las causas que conseguían movilizar a un número mayor de individuos, las causas que, por tanto, fuesen más universales y convocasen a una mayor diversidad de personas, eran las que podían reclamar para sí una mayor legitimidad.

⁹¹ *Ibid.*, p. 152.

⁹² MARTINIELLO, *La Europa de las migraciones*, p. 129.

⁹³ HABERMAS Jürgen. *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 99. Ver también: HABERMAS Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 94-96.

⁹⁴ SILVEIRA Hector C. (ed.). Introducción. En *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000, p. 28.

⁹⁵ MAALOUF, *op.cit.*, p. 54.

⁹⁶ MARTINIELLO, *Salir de los guetos culturales*, p. 20.

⁹⁷ GEERTZ Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 91-92.

⁹⁸ DE LUCAS, Javier. “Inmigración: el test de la ciudadanía”. *Éxodo*, nº 58, marzo-abril 2001, pp. 41-47. DE LUCAS, Javier. “Política de inmigración: 30 propuestas”. *Claves de razón práctica*, nº 121, abril 2002, pp. 32-36.

Pero todo eso ha cambiado, y la lucha por los derechos civiles ha abandonado el plano individual para instalarse en el plano colectivo: “No es la consigna de ampliar la radical libertad del individuo la que ahora moviliza a los habitantes de los países ricos; es el reconocimiento legal de tradiciones y privilegios tan ancestrales como deseen sus inventores, anteponiéndolos a la condición igualitaria de ciudadanos”. Esto es algo que queda patente, como señala Todorov, por el hecho de que “antes los negros peleaban por viajar en el mismo autobús que los blancos; hoy es su propio autobús lo que reivindicaban”. En la nueva lógica de los derechos colectivos, el punto de partida de cualquier lucha ha dejado de ser universal para tornarse particular, y el horizonte de la misma ha dejado de ser la igualdad para pasar a ser alguna forma de asimetría.⁹⁹ Por cierto, mucho tiene que ver esta deslegitimación de la igualdad con su cuestionamiento radical desde los planteamientos neoconservadores, con su desprecio del papel del Estado como organizador último de la vida social.

Así pues, debemos reconstruir una propuesta de igualdad que se sustente tanto en una dimensión normativa como en una dimensión práctica.

La dimensión normativa se expresa cuando decimos que “todos somos iguales”. Nada hay de descriptivo en esta afirmación. Al contrario, el sentido común nos ilustra sobre lo enormemente desiguales que somos los seres humanos. Sin embargo, la herencia ética de la Ilustración consiste en “conjugar la petición moral de universalidad con la suposición política de igualdad. Contra toda apariencia dada por los hechos se comenzó a pensar «como sí». Se comenzó a pensar que la justicia dependía de este como sí. Pensar a los seres humanos como si fueran iguales, imaginarlos como si fueran capaces de seguir normas dictadas por la razón o el sentido común”.¹⁰⁰ Pero no se trata de un “como sí” cualquiera. Es la suposición que hace posible el comportamiento moral: “La igualdad es la suposición por excelencia para que la moral sea posible [...] Si no estamos dispuestos a considerar que cualquier otro tiene deseos o derechos tan seguros como los nuestros, ¿cómo podríamos siquiera plantear la universalidad, que es la forma propia del juicio moral?”.¹⁰¹ Así pues, la idea de igualdad, la consideración de la igualdad como un bien moral, es lo único que nos permite pensar en términos de universalidad. Lo que queremos decir es que ninguna de esas diferencias es suficiente para distinguir radicalmente entre sí a los seres humanos: “Nuestra especie es una, y cada uno de los individuos que la componen merece una idéntica consideración moral”.¹⁰² De ahí la definición de progreso de Richard Rorty: “Un aumento de nuestra capacidad de considerar un número cada vez mayor de diferencias entre las personas como irrelevantes desde el punto de vista moral”.¹⁰³

Pero hay también una dimensión práctica que no podemos desconocer. ¿Cómo se manifiesta esa igualdad radical entre todos los seres humanos? Desde su origen, la concepción moderna de igualdad ha estado ligada a la idea de libertad. Su relación ha sido generalmente conflictiva. Aunque todos los pensadores han planteado una relación sinérgica entre ambos valores, la mayoría, y desde luego todos los ligados al campo liberal, han defendido que, a la larga, entre igualdad y libertad acaba produciéndose una situación de conflicto. Más allá de la necesaria aunque insuficiente libertad negativa, la igualdad sólo puede construirse desde el horizonte de la libertad positiva,¹⁰⁴ de una *libertad republicana* que a diferencia de la libertad liberal, puramente negativa, es un concepto disposicional: soy libre cuando no estoy bajo la mano o la potestad de nadie, cuando nadie podría –hágalo de hecho, o no– interferir a su arbitrio en mis planes de vida. Y no carezco de libertad, sino, al contrario, se promueve mi libertad, cuando otros libres pueden interferir en mi vida de maneras no arbitrarias. El troquelamiento de mi carácter, la formación de mi identidad individual a lo largo del tiempo, la constitución de mi existencia separada y autónoma, acontece por la vía de la mutua interferencia no-arbitraria entre libres y, por lo mismo, presupone mi libertad.¹⁰⁵

La libertad tiene que ver, pues, con elegir autónomamente y *poder* realizar los propios proyectos vitales, con *poder* desplegar ciertas capacidades, y ello requiere disponer de recursos y asegurar oportunidades.¹⁰⁶ No sólo hay coerciones culturales al desarrollo de esta libertad. En un régimen de *turbocapitalismo* global (Luttwack), es la ausencia de condiciones económicas la que amenaza de manera más intensa y extensa al proyecto de la libertad. Dicho de una manera mucho más directa: “La seguridad del sustento, esa *conditio sine qua non* del derecho humano a atreverse a explotar todo el potencial propio, y la libertad, esa capacidad para ejecutar el mencionado derecho, son dos valores con los que no se puede traficar impunemente sin poner en peligro la dignidad humana”.¹⁰⁷ Como argumenta acertadamente Etienne Balibar al desarrollar su idea de *égaliberté*, “no hay ejemplos de restricciones o supresión de las libertades sin desigualdades sociales, ni de desigualdades sin restricción o supresión

⁹⁹ RIDAO, *La elección de la barbarie*, pp. 131-132.

¹⁰⁰ VALCÁRCCEL Amelia. “Sobre la herencia de la igualdad”. En C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 155.

¹⁰¹ VALCÁRCCEL Amelia. “Igualdad, idea regulativa”. En A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*. Madrid: Pablo Iglesias, 1994, p. 1.

¹⁰² IGNATIEFF Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 30.

¹⁰³ Citado en IGNATIEFF, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁴ BERLIN Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 2001, pp. 47-65. Ver también: BOBBIO Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós, pp. 97-102.

¹⁰⁵ DOMÉNECH Antoni. “Individuo, comunidad, ciudadanía”. En J. Rubio-Carracedo, J.Mª Rosales y M. Toscano (eds.). *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta, p. 32.

¹⁰⁶ OVEJERO Félix. *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 73.

¹⁰⁷ BAUMANZ y TESTER, o.c., pp. 207-208.

de las libertades".¹⁰⁸ De ahí el acierto de Marshall cuando, en sus ya clásicas conferencias de 1949 en Cambridge, concibe el desenvolvimiento de la ciudadanía moderna como el progresivo desarrollo de tres dimensiones irrenunciables: civil, política y social.

En esta tarea es fundamental el papel de la escuela. De una escuela que debe ser capaz de *liberar sin desinsertar*,¹⁰⁹ desarrollando una educación cosmopolita que, como ha defendido con vigor Martha Nussbaum, nos enseñe considerar al conjunto de la humanidad como la comunidad de la que emanan nuestras obligaciones morales básicas a partir del convencimiento de que, sean cuales fueren nuestros vínculos y aspiraciones e independientemente del coste social o personal que ello implique, todo ser humano es humano y su valor moral es igual al de cualquier otro.¹¹⁰

Tal vez así, algún día, nuestras sociedades sean capaces de decir a los inmigrantes que llaman a nuestra puerta lo que el obispo Myriel dijera a Juan Valjean en una de las más conmovedoras escenas de *Los miserables*:

- Esa puerta no pregunta al que entra por ella si tiene un nombre, sino si tiene algún dolor. Padecéis; tenéis hambre y sed; pues sed bien venido. No me lo agradezcáis; no me digáis que os recibo en mi casa. Aquí no está en su casa más que el que necesita un asilo. Así debo decíroslo a vos que pasáis por aquí: estáis en vuestra casa más que yo en la mía. Todo lo que hay aquí es vuestro. ¿Para qué necesito saber vuestro nombre? Además, tenéis un nombre que antes que lo dijeseis lo sabía yo.

El hombre abrió sus ojos asombrado.

- ¿De veras? ¿Sabéis cómo me llamo?

- Sí –respondió el obispo–, ¡os llamáis mi hermano!

Lo mejor de la historia humana tiene que ver con la progresiva extensión de nuestra obligación moral más allá de la familia, de la tribu, de la nación. Tendencialmente la Humanidad se está convirtiendo en una sola comunidad. No hay, pues, disculpas, para no empeñarnos en la tarea de construir la Humanidad como categoría ética, ampliando hasta el máximo los horizontes de nuestra solidaridad. Y asumiendo que esta solidaridad tiene consecuencias prácticas.

Ciudadanía universal o barbarie, no hay otra alternativa. ¿Qué es lo que está en juego? Algo fundamental, tan fundamental que constituye el cimiento irrenunciable de nuestra propia concepción de la humanidad: la idea de que el derecho a vivir es un derecho de nacimiento. La idea de que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" (*Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, art. 1). Si este fundamento quiebra, quiebra todo el entramado normativo e institucional sobre el que hemos pretendido construir el edificio civilizatorio que hemos dado en llamar Modernidad. Sin este fundamento, nuestras sociedades sólo pueden ser consideradas "modernas" en el más reducido de los sentidos: en el sentido de "actuales" o, como mucho, para indicar que se trata de sociedades técnicamente avanzadas. Por lo demás, unas sociedades en las que el derecho a la vida, para millones de personas, está condicionado, sólo pueden ser calificadas como *bárbaras*. Escribe Enzensberger: "Cierto que en todas las épocas ha habido grandes masacres y pobreza endémica; los enemigos eran enemigos, y los pobres eran pobres. Pero sólo desde que la historia se ha convertido en historia mundial se ha condenado a pueblos enteros declarándolos superfluos".¹¹¹ Si una sociedad bárbara es aquella en la que algunos de sus miembros están de sobra, vivimos los más bárbaros de todos los tiempos.

Bauman denuncia enérgicamente que "la idea de que el derecho a vivir no es un derecho de nacimiento aparece hoy disfrazada de «libertad de elección» individual". Y continúa: "Se trata de las mismas viejas tentaciones, y, si se permite que los mercados comerciales las exploten tal como ayer lo hicieron los «Estados totales», cuentan con todas las posibilidades de difundirse más amplia y efectivamente que nunca antes".¹¹² Porque de eso es de lo que se trata. En el régimen de capitalismo globalista, la vida no es ya un derecho universal: "Resulta paradójico y especialmente significativo que toda discriminación basada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de cualquier otra índole sea hoy inaceptable para el sentido común de nuestra época, en tanto que la discriminación nacional consagrada por el *apartheid* planetario le sea prácticamente invisible".¹¹³

El hecho es que se está consolidando un preocupante *chauvinismo del bienestar*, "un cierre de Occidente sobre sí mismo que lleva consigo el riesgo de provocar no sólo la quiebra del diseño universalista de la ONU, sino también una involución de nuestras democracias y la formación de una nueva identidad como identidad regresiva, compactada por la aversión al diverso".¹¹⁴ La

¹⁰⁸ Citado en CALLINICOS Alex. *Igualdad*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003, p. 36.

¹⁰⁹ GROSSER Alfred. *Las identidades difíciles*. Barcelona: Bellaterra, 1999, pp. 64-72.

¹¹⁰ NUSSBAUM Martha C. *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós 1999, pp. 17 y 161.

¹¹¹ ENZENSBERGER, o.c., p. 32.

¹¹² BAUMAN y TESTER, o.c., p. 122.

¹¹³ IGLESIAS Fernando. *Twin Towers. El colapso de los estados nacionales*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p. 55.

¹¹⁴ FERRAJOLI, o.c., p. 58.

ciudadanía estatonacional se ha transformado en un bien aristocrático¹¹⁵ y la frontera nacional, espacio privilegiado para la construcción de identidades individuales y colectivas, ha mostrado su carácter estructuralmente ambiguo. “Los derechos limitados por el espacio y por el tiempo son, más que una paradoja, una simple hipocresía dirigida a excluir y no a reconocer”, denuncia con razón Resta.¹¹⁶ Con la misma razón con la que Ignatieff afirma que “somos herederos de un lenguaje universal – la igualdad de derechos- que nunca tuvo la menor intención de incluir a todos los seres humanos”.¹¹⁷ Retorna el *limes*, el parapeto que marcaba los límites del imperio romano y que Magris caracteriza así: “A un lado de esa línea quedaba el imperio, la idea y el dominio universal de Roma; al otro los bárbaros, que el imperio comenzaba a temer y que ya no se proponía conquistar y asimilar, sino contener”.¹¹⁸ Contener a quienes vienen de fuera y, así lo creemos, de casa nos quieren echar. A quienes pretenden quitarnos lo nuestro: lo que tenemos y lo que somos.

Pero lo cierto es que, si no es desde la práctica coherente del universalismo, no sé cómo podremos denunciar, combatir y, tal vez, derrotar, el fundamentalismo. Como advierte Ridao, quienes, como Giovanni Sartori, sostienen que la «elasticidad» del liberalismo y la ciudadanía no son infinitas [...] implícitamente están sugiriendo un retorno o una anclaje en los orígenes que no es en el fondo otra cosa que una deriva ideológica que repite el modelo de los islamistas: también para éstos el islam ha llegado a su límite, y no puede ni debe seguir tratando con las «Gentes del Libro» sin correr el riesgo de la corrupción.¹¹⁹

Y contribuiremos, así, a hacer cada vez más atractiva para cada vez más personas aquella recomendación que un individuo hacía a otro en una magistral viñeta de El Roto: *¡Déjate de ciudadanías y sácate el carné de tribu, que tiene más prestaciones!* (*El País*, 19 noviembre 2003).

¹¹⁵ AIERDI Xabier., “De las emergencias ciudadanas”. En *El valor de la palabra / Hitzaren balioa*, nº 2, Fundación Fernando Buesa Blanco, Vitoria-Gasteiz 2002.

¹¹⁶ RESTA Eligio. “La comunidad inconfesable y el derecho fraterno”. En H.C. Silveira (ed.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000, p. 218.

¹¹⁷ IGNATIEFF Michael. *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid: Taurus, 1999, p. 68.

¹¹⁸ MAGRIS, Claudio. *El Danubio*. Barcelona: Anagrama, 2001 (4ª), p. 90.

¹¹⁹ RIDAO, *La elección de la barbarie*, p. 81.