

El mito de la multiculturalidad. De la «diversidad» cultural a la desigualdad social

MANUEL DELGADO RUIZ

Universidad de Barcelona.
Instituto Catalán de Antropología

55

1. INTRODUCCIÓN. HETEROGENEIDAD CULTURAL, HOMOGENEIDAD SOCIAL

Estamos demasiado acostumbrados a pensar en términos duales absolutos como para darnos cuenta de hasta qué punto categorías que se nos presentan como antagónicas resultan, en realidad, complementarias. De este malentendido resultan un buen número de falsos dilemas, de los que acaban derivándose conflictos no menos artificiales. El movimiento antirracista es víctima de algunos de estos pseudoproblemas, sobre todo en cuanto al supuesto de que hay algo de inconciliable entre el elogio de la heterogeneidad que comporta toda defensa del derecho a la diversidad, y la no menos irrenunciable convicción –al menos para aquellos que creen que el mundo debería resultar más justo de lo que es ahora– de que es deseable un máximo nivel de igualdad entre los individuos y los grupos que deciden constituir entre ellos una misma sociedad.

Si estas dos ideas aparecen como irreductibles una con otra es porque no se toma conciencia de hasta qué punto toda heterogeneidad no puede existir si no encuentra un plano homogéneo sobre el cual recortarse.

En efecto, el funcionamiento de la naturaleza no puede ser más que holístico, es decir asentado en la interacción entre partes y fases previamente indiferenciadas. Los físicos han puesto de manifiesto que toda percepción es posible a partir de la recepción de una noticia relativa a una diferencia, es decir, un contraste, una discontinuidad, un cambio.

No percibimos cosas diferenciadas en relación unas con otras, sino la relación entre las cosas una vez éstas han sido sometidas precedentemente a una diferenciación. Lo que es indiferenciado no puede ser objeto de percepción sensorial, ni en consecuencia tampoco procesado por el entendimiento, pensado. Ahora bien, la homogeneidad no niega la diferencia: es su condición.

El mundo adopta múltiples formas, pero siempre es *el mundo*. Es cierto que no puede existir percepción sin diferencia, pero la diferencia no podría darse tampoco si no pudiera destacarse sobre una unidad donde se integra la globalidad de formas de existir. Es a esa totalidad a la que solemos asignarle nombres como *naturaleza*, *universo* o, sencillamente, *vida*. Eso mismo fue expresado poéticamente desde el surrealismo de una forma muy clarificadora: «Hay otros mundos, pero están en éste» (Eluard).

Si nos trasladamos a la actividad humana, el término más adecuado para referirnos a esta totalidad englobadora sería sencillamente el de *sociedad*. Cuando nos referimos al mecanismo que, en el ámbito social humano, permite transitar de la pluralidad a la unidad –de la pluralidad de estilos de hacer y de decir, a la unidad de convivencia organizada, sometida a instrumentos de arbitrio consensuados–, el valor que nos resulta más útil es el de *integración*.

La idea de integración establece que, aunque hay diferentes identidades culturales presentes en la sociedad –étnicas, ideológicas, religiosas, incluso basadas en aficiones, modas o gustos–, ninguna de ellas reclama la exclusividad sobre el espacio público. La integración puede consistir en la asunción de unas normas comunes por parte de individuos y comunidades, que las han negociado para posibilitar la colaboración entre ellos, o sencillamente su co-presencia. No cabe decir que se entiende que estas normas pueden ser reinterpretadas y renovadas cuando convenga, reconociendo la necesidad de coincidir en algunas cosas en el momento de resolver asuntos comunes, aunque esta confluencia se produzca en términos distintos para cada comunidad diferenciada. Se trata de la construcción de formas institucionales reducidas al mínimo, pero suficientes para asegurar el ejercicio pacífico de la convivencia en tanto se ofrecen para articular la pluralidad a su alrededor. Existen varias esferas donde la coincidencia integradora resulta felizmente insoslayable. El mercado y la esfera económica son marcos unitarios de los que nadie puede escapar, por muy diferente que se considere.

En otro orden de cosas, el derecho de los grupos minoritarios de ver no sólo respetado sino también estimulado aquello que consideran su patrimonio cultural, no debe ser incompatible con un espacio escolar integrado, en que niños y jóvenes sean formados en los valores que hacen posible la convivencia colectiva. En una sociedad multicultural están presentes muchas lenguas, pero es ostensible que no todas pueden ser usadas en igualdad de condiciones y es indispensable que la mayoría acabe estableciendo una o dos lenguas francas que permitirán las relaciones con la Administración y garantizar que nadie quedará excluido del intercambio generalizado de información. Un Estado moderno debe hacer entender, por último, que la obediencia a las leyes resulta innegociable en orden a hacer posible la convivencia ordenada, lo cual obligará por fuerza a restringir ciertos aspectos de la particularidad de cada grupo. Por último, no debemos olvidar que, junto a estas modalidades estructurales e institucionalizadas de integración, encontraríamos que también la movilización y la acción sociales tienen la calidad de integrar a los culturalmente diferentes. La forma en que las luchas vindicativas y de clase han orga-

nizado a su alrededor a los individuos, dejando de lado su adscripción identitaria, ha tenido multitud de oportunidades históricas en las que ponerse de manifiesto.

En el momento de establecer cuáles son los límites de esta pluralidad, más allá de la cual el dintel mínimo de homogeneidad social puede verse en peligro, el primer paso consiste en reconocer que la mayoría de colisiones entre comunidades diferenciadas no tienen como base sus rasgos identitarios en sí, como podría parecer por causa de la ilusión de la autonomía de los hechos culturales, sino intereses incompatibles. Una vez establecida tal premisa, la diversidad cultural aparece en sí misma como una fuente mucho más relativa de conflictos de lo que a menudo se supone. En consecuencia, en la medida que un porcentaje seguramente mayoritario de conflictos que se presentan como étnicos, raciales, religiosos o interculturales, son en realidad la consecuencia de situaciones de injusticia o de pobreza, hay que dar por seguro que una mejora general en las condiciones de existencia de las personas –vivienda, trabajo, sanidad, educación– deberán facilitar la comunicación y el intercambio entre los grupos humanos, puesto que eran intereses antagónicos o relaciones percibidas como asimétricas aquello por lo que topaban, y no diferencias culturales.

Si bien es cierto que toda inferiorización ha sido el resultado de una previa operación diferenciadora, no toda diferenciación tiene que comportar forzosamente el establecimiento de una asimetría en las relaciones entre aquellos que se diferencian. En realidad, a menudo sólo están en condiciones preferentes de justificar la desigualdad aquellas estrategias de distinción que han sido concebidas para esta finalidad.

Tenemos así que el primer paso para hacer retroceder al racismo, la xenofobia y las tendencias sociales a la estigmatización de minorías, consistiría en delatar los intereses que frecuentemente utilizan la distinción cultural, religiosa o fenotípica como coartada. En efecto, el racismo, la xenofobia o la estigmatización no son fenómenos que puedan ser considerados al margen de determinados sistemas de acción y de representación sociales. Son estos contextos los que permiten reconocer cualquier ideología de exclusión como la consecuencia, que no el origen, de las relaciones entre sectores sociales que son considerados o que se consideran ellos mismos incompatibles o antagónicos, siendo su función la de racionalizar, *a posteriori*, la explotación, la marginación, la expulsión, la violencia o, sencillamente, la negación que unas personas pueden imponer a otras.

El apogeo de las prácticas excluyentes en nuestra sociedad debe ser explicado a partir de la confluencia de varias circunstancias singulares del mundo actual, las cuales todas tienen relación con la función política y económica que cumplen. En primer lugar, porque las sociedades industrializadas avanzadas han vivido una intensificación del elemento crónicamente conflictivo que toda sociedad sitúa en la misma base de su funcionamiento.

Cada uno de los grupos que se autodiferencia o que es diferenciado por los demás representa un lugar dentro de una red de relaciones sociales, donde

la distribución del espacio, los requerimientos de la división social del trabajo y muchas otras formas de conducta competitiva son fuentes permanentes de colisión de intereses y entre las identidades donde estos intereses se refugian tan a menudo para legitimarse. La frecuencia y la intensidad de los contactos físicos, territoriales, culturales o económicos estaría, pues, en la misma base del aumento de la conflictividad entre colectivos humanos, una conflictividad que, sin duda, siempre acabará beneficiando al agente comunitario que ocupe la posición hegemónica. En estos casos, la identidad colectiva (étnica, religiosa, política) a menudo es sólo una subrogación, que oculta relaciones de clase o de casta. Esto explica la verticalidad que se impone en las relaciones entre un colectivo diferenciado y el resto.

Los dispositivos de exclusión, que podríamos encontrar presentes en varios grados en otras sociedades y momentos históricos, se han agudizado en una última fase de la evolución de las sociedades modernizadas, como consecuencia paradójica del apogeo del igualitarismo. En efecto, las ideologías de exclusión –prejuicio, marginación, racismo, xenofobia, estigmatización...– funcionan como una fuente de justificaciones para el desmentimiento de la igualdad de derechos y oportunidades que sufren constantemente las relaciones sociales reales. Todas las modalidades de exclusión encuentran, por esta vía, un vehículo para naturalizar una jerarquía en la distribución de privilegios y en el acceso al poder político y a la riqueza económica que los principios democráticos que, presuntamente, orientan la sociedad moderna nunca podrían legitimar.

Por todo ello, porque un altísimo porcentaje de lo que se nos presenta como enfrentamientos raciales, étnicos o identitarios son consecuencia directa de la relación inequitativa entre clases sociales, urge distinguir con claridad entre unas diferencias culturales que hay que respetar y que se despliegan sobre un eje horizontal, y unas desigualdades sociales que, estructurándose verticalmente, condenan a amplias capas de la población a sufrir carencias inaceptables, a fin de defenderlos.

Esta matización, sobre el valor real que tienen las divergencias culturales para explicar los enfrentamientos y los problemas entre comunidades, debería hacer reflexionar al movimiento antirracista. Con frecuencia no nos damos cuenta de que reclamar «tolerancia» para la diferencia cultural lo que hace es dar a entender que las dificultades que sufren ciertos colectivos son la consecuencia de algún tipo de discapacidad adaptativa de orden cultural. Sin querer, se acaba dando la razón a aquellos que defienden postulados racistas y xenófobos justamente en nombre de la presunta condición irrevocable de determinados rasgos culturales y a partir de la idea de que las culturas tienen siempre algo de inconmesurable. Cuando, por ejemplo, las organizaciones antirracistas convocan «fiestas de la diversidad», en las cuales las comunidades de inmigrantes preparan platos típicos y bailan danzas tradicionales de su país, lo que están haciendo es folklorizar su singularidad, confirmándole al gran público todos los estereotipos que se les suelen aplicar precisamente para desacreditarles. Además –y esto es aún mucho peor–, se insinúa que los obstáculos

los legales, la explotación y las amenazas de todo tipo que sufren son fruto del rechazo cultural que suscitan, y no de condiciones jurídicas y económicas intrínsecamente injustas.

Una vez se ha separado el hecho de la diferenciación de los usos socio-políticos que eventualmente pueden recibir sus resultados, la lucha por el respeto a la pluralidad se confunde con aquel que reclama reducir –si es que realmente no fuera posible eliminarlas totalmente– la presencia entre nosotros, y en otros lugares también, de la injusticia, la miseria y la explotación. La integración cultural será imposible, es obvio, sin unos mínimos niveles de integración socioeconómica, es decir, de reducción al mínimo de las asimetrías que impone un sistema económico –el capitalismo y de mercado– que suele tender al abuso para obtener sus objetivos.

En definitiva, se trata de establecer que no hay nada que impida, sino al contrario, que un elevado grado de homogeneidad social aparezca simultáneamente con un no menos alto nivel de pluralidad cultural. Una vez desmentida la falsa idea de que un incremento en la pluralidad cultural ha de conducir inexorablemente a un aumento de la conflictividad social, hay que aceptar la evidencia incontestable de que es imposible una total armonización de todos los valores morales y estilos de vida que concurren en la ciudad. Esta visión idílica del multiculturalismo que a menudo se difunde es probablemente una utopía irrealizable y tenemos que hacernos a la idea de que siempre existirá un cierto dintel de conflictividad en la convivencia entre grupos que se autosingularizan. Sin embargo, esto no quiere decir que sea imposible buscar y finalmente encontrar fórmulas de arbitraje entre grupos para poder practicar estilos de valorar moralmente distintos e, incluso, incompatibles entre sí. Todas las comunidades que conviven deben tomar conciencia de que la vida en sociedad sólo es posible en la medida que se de una mínima homogeneidad en aspectos convivenciales. Resulta inevitable que el grupo étnico o cultural mayoritario establezca la vertebración de la heterogeneidad a su alrededor, siguiendo lo que los teóricos canadienses del multiculturalismo denominan *main stream* o «corriente principal». Esto no tiene por qué ser problemático, siempre y cuando esta mayoría, evidentemente, no intente excluir ni asimilar por la fuerza a las minorías con las que convive.

La mayoría de estos problemas que sí corresponden a la convivencia entre estilos culturales tienen que ver con cuestiones de índole moral, relativas casi siempre a la definición de qué es lo que está bien y qué está mal. De esto se habla en términos de «umbrales de la tolerancia», planteándose si es o no posible una aceptabilidad acrítica y absoluta de todas las costumbres de todo el mundo, sobre todo cuando se constata que determinados aspectos de la manera de hacer las cosas que una minoría considera básicos para el mantenimiento de su integridad identitaria pueden vulnerar la constitución de un país, sus códigos legales o, incluso, la propia Carta de los derechos humanos.

En efecto, existen hábitos culturales que son legítimos e incluso obligatorios para un grupo culturalmente diferenciado, pero que son ilegales y, por tanto, interdables y sometidos a punición. La ley, por ejemplo, puede imponer el

principio de que hay ciertas formas de familia que son inaceptables, de forma que prohíbe o no reconoce la poligamia, una forma de matrimonio prevista por los mahometanos y por los mormones cristianos. Tampoco se concede ninguna fuerza legal al divorcio *talaq*, que permite a un marido musulmán repudiar unilateralmente a su mujer repitiendo tres veces «me divorcio de ti». Los musulmanes tampoco se han visto eximidos de las legislaciones que consagran la división equitativa de las propiedades matrimoniales. La ley también impide a los gays y lesbianas casarse con personas de su sexo, y las parejas de hecho homosexuales tienen prohibido adoptar hijos.

También nos encontramos conflictos derivados de prácticas vestimentarias que un grupo puede considerar fundamentales, pero que implican un desacato de las normas vigentes. El caso más conocido es el de las estudiantes francesas de religión islámica a las cuales, en nombre de la obligatoria laicidad de la enseñanza, se prohibió llevar el *xador* a la clase en algunos institutos. Los ortodoxos judíos han reclamado en los Estados Unidos el derecho a seguir vistiendo el *yarmulka* en el ejército. En defensa de su derecho a usar el turbante, los varones *sijis* inmigrantes en Canadá han reivindicado una exención del casco obligatorio para conducir motos. Para acabar, recordamos que hace tiempo que los judíos y los musulmanes de Gran Bretaña piden ser excentuados del cierre obligatorio de sus tiendas el domingo, en orden a poder hacerlo el sábado y el viernes, respectivamente.

En otros casos, los problemas pueden venir de los derechos que las familias culturalmente disidentes pueden reclamar sobre sus hijos. Estas desobediencias pueden afectar a la obligatoriedad de la enseñanza, como es el caso de las minorías religiosas como los *amish* estadounidenses o de los *mennonites*, los *doukhobours* y los *hutterianos* de Canadá, que apartan a sus hijos del colegio a partir de los dieciséis años. Algunas asociaciones religiosas –Opus Dei, Familia del Amor, Hare-Krixna, entre otras– han sido acusadas de usar métodos pedagógicos inaceptables, lo que les ha valido ser marcadas con esta modalidad contemporánea de estigma que es el calificativo de «sectas destructivas».

Los problemas pueden surgir asimismo de los principios morales propios de ciertos grupos religiosos minoritarios, como es el caso de la prohibición que los testigos de Jehová asumen de recibir sangre ajena, lo que ha provocado conocidos problemas de orden legal cuando algunos padres de esta confesión se han negado a autorizar transfusiones para sus hijos menores de edad. Grupos indios en los Estados Unidos o los gitanos entre nosotros han querido aplicar normas legales y formas de castigo que tienen como propias, pero que contrarían el principio del monopolio que el Estado se arroga sobre el uso de la fuerza. La obligación que los niños *sijis* asumen de llevar siempre encima un puñal también ha sido, por la misma razón, fuente de conflictos en muchos colegios canadienses. A la inversa, otras minorías culturales han tenido problemas en muchos países por negarse, en nombre de sus imperativos morales, a convertirse en cómplices de la exclusividad estatal sobre la violencia, ya sea por motivos civiles –miembros de sociedades juveniles que promueven la

insubmisión; nacionalistas que se niegan a acatar al Estado según ellos opresor–, o bien por razones religiosas, como el caso de los testigos de Jehová o de los cuáqueros.

Estas situaciones pueden producir paradojas significativas. Si ya hemos visto que una cierta forma de defender el particularismo cultural acaba confundiendo sus argumentos con los de los racistas, también nos encontramos con un universalismo puramente metafísico, que propugna la condición incuestionable de los derechos humanos o la condición superior de ciertos avances civilizadores, lo que puede hacerlo coincidir, en ciertas ocasiones concretas, con posturas racistas y xenófobas. Las posturas antiinmigración han gozado en países como los Estados Unidos de argumentaciones provistas desde el movimiento ecologista, que alarman sobre la amenaza medioambiental que representa el flujo de extranjeros. Muchos protectores de animales se han visto confundidos con los xenófobos en Francia cuando defendían los derechos de las bestias, lo que por ejemplo nos ha permitido contemplar a Brigitte Bardot, simpatizante del Frente Nacional, denunciando el peligro que representa la inmigración magrebí para el bienestar animal. Los zooproteccionistas también han insinuado argumentos racistas en España, cuando han denunciado ciertas fiestas con animales como «impropias de pueblos civilizados», dando a entender que hay pueblos que no lo son. El caso del *xador* y la polémica que suscitó en Francia alió a amplios sectores liberales y de izquierdas, así como gran parte del movimiento feminista en pleno, con Jean-Marie Le Pen y la ultraderecha nacionalista, a la hora de emprender un tipo de cruzada islamofóbica, que insistía en el peligro que los inmigrantes musulmanes implicaban para los ideales republicanos que fundaron la nación francesa.

La cuestión de la amputación del clítoris que muchos padres practican a sus hijas en el sí de algunas comunidades inmigrantes procedentes del África subsahariana o de Egipto provocó situaciones no menos contradictorias. Hace algunos meses el Parlamento de Cataluña hizo pública una declaración de condena de esta clase de costumbres, por el hecho de que contrariaban aspectos fundamentales de los derechos humanos. En aquella ocasión, ya se advirtió que esta actitud institucional podía tener efectos bastante negativos para la integración de los inmigrantes en la sociedad catalana, en la medida que venía a confirmar ante la opinión pública todos los peores estereotipos sobre el «salvajismo» de los africanos, o los que insistían en el «fanatismo» de la religión islámica, con la que la clitoridectomía había sido asociada injustificadamente por parte de los medios de comunicación. En estos casos, en que existe una vulneración de la ley por parte de los culturalmente diferentes, se ha comprobado que la vía de la sanción penal, siendo la más sencilla, implica contrapartidas demasiado graves en la resolución de conflictos interculturales de este tipo, contribuyendo a marginar y victimizar aún más a sectores que ya tienen bastantes problemas de adaptación.

Las reacciones de resistencia o la clandestinidad de las prácticas prohibidas suelen ser en estos casos consecuencias previsibles. En este sentido un buen número de juristas han sugerido que, en esta clase de asuntos, conviene

seguir una vía legislativa que, en primer lugar, aparte las conductas culturales problemáticas de la vía exclusivamente policial y judicial. Y un argumento más para aconsejar prudencia en el tratamiento de estos temas: difícilmente se está en condiciones morales de instar a un grupo humano de respetar la ley cuando se le escamotea sistemáticamente la posibilidad de gozar de sus ventajas, en la medida que a la inmensa mayoría de ellos se les niegan los derechos más básicos. Tiene que haber unanimidad cuando se denuncian comportamientos inaceptables en una sociedad democrática, en la medida que atentan contra la integridad física de las personas, pero la exigencia de que *todo el mundo* obedezca a la ley debe ir acompañada del imperativo de que también *todo el mundo* pueda beneficiarse de ella. El pleno reconocimiento del derecho a la ciudadanía de todos aquellos que están presentes en la sociedad es, pues, un prerrequisito inexcusable a la hora de condenar y perseguir prácticas culturales inaceptables.

Se suele coincidir en que el marco mínimo de homogeneidad que conviene respetar es aquel que define la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En otras palabras, la diversidad cultural no puede ser aceptada si vulnera, por ejemplo, el principio de que todos los seres humanos nacen libres e iguales o que tienen derecho a la vida y la integridad física. Es cierto que tienen razón los que sostienen que los derechos humanos no son sino una proyección a nivel cósmico de los propios principios de la cultura europea. Este pecado original del etnocentrismo que inspiró la elaboración de los derechos humanos podría, sin embargo, aliviarse aceptando su condición no inmutable, sino fruto de circunstancias históricas concretas que los hicieron necesarios como instrumentos de mediación y coincidencia. En este caso, la vocación universal de ciertos principios éticos sería producto de su aceptabilidad, una vez hubieran sido debidamente argumentados, discutidos, es decir, prescindiendo de una asunción mística y acrítica y entendiéndolos como mejorables y objeto de constantes renegociaciones.

Y una cosa más. Es un error insistir en que las conductas culturalmente pautadas de aquellos a los que denominamos «extranjeros» o «inmigrantes», y por tanto «culturalmente diferentes», son una fuente de problemas, siempre relativos a su adaptación a nuestras costumbres. ¡Como si nuestras costumbres no conllevaran frecuentemente toda clase de conflictos y prejuicios! Sin dejar nunca de criticar aquellos aspectos de las culturas que lo merezcan, no podemos olvidar que muchas de las pautas culturales que hemos heredado no son menos ofensivas para el respeto de los derechos de las personas, y que, por ejemplo, cada día aparecen noticias relativas a mujeres y niños maltratados por conciudadanos nuestros que, por el hecho de haber nacido hombres, se consideraban con derecho a infringirles castigos físicos. Dos ejemplos más son el alcoholismo ritual o el culto al automóvil, unas prácticas culturalmente pertinentes en nuestra sociedad y todos sabemos hasta qué punto pueden resultar problemáticas.

No puede haber integración cultural si no se garantiza una integración legal, cuyo primer requisito es que los países que han inventado los Derechos

Humanos sean capaces de aplicarlos fronteras adentro. Esto pasa por asegurar por todos los medios una igualdad de derechos entre aquellos que conforman la sociedad, los cuales han de merecer ser reconocidos en tanto que ciudadanos. Esta igualdad ante la ley está asociada a otro nivel de inserción, la integración política, que debe asegurar una plena accesibilidad de todo el mundo –dejando al margen aquello que lo hace diferente– a las instituciones políticas que la sociedad acepta como instancias de mediación y arbitraje.

2. EL PODER DE LA CLASIFICACIÓN

La cuestión de la integración política y legal de la diversidad cultural plantea algunos dilemas difíciles de resolver. La premisa de todos ellos es el de que toda persona a la cual se priva de su marco comunitario pierde aspectos fundamentales de su identidad personal y que la plena realización de un individuo en el sí de la sociedad requiere respeto y protección por este entorno del que en última instancia depende su propia integridad moral. El problema surge ante un sistema legal como el democrático-liberal, que rige en los países modernizados y que sólo reconoce como titulares de derechos a los individuos, operando una homogeneización que rasa las particularidades con la noción abstracta de *ciudadano*. Salvo algunas excepciones –la Ley 5.190 húngara, por ejemplo–, las colectividades, en efecto, no tienen derechos como tales, en la medida que sus instituciones familiares, religiosas, económicas –sobre todo en cuanto a la cuestión de la propiedad–, políticas, etc., sólo tienen existencia legal –o eventualmente ilegal– en relación con los sujetos concretos que les representan y siguen sus normativas específicas. La solución sería, según plantean algunos teóricos del multiculturalismo radical, dotar a las minorías de un reconocimiento legal que les atorgue derechos y obligaciones como tales.

En el momento de establecer cuáles deberían ser las fórmulas de integración legal y política de las minorías la primera dificultad es la que suscita su contorneamiento, es decir, qué criterio es el que ha de establecer cuáles son y quién compone las comunidades que sean homologadas como culturalmente diferenciadas. El peligro más evidente aquí es el de acabar «tribalizando», por decirlo así, la vida civil, encapsulando en su «etnia» a cada individuo o, sencillamente, inventándose etnificaciones que no responden a realidades objetivas. No hay que olvidar que toda catalogación en tanto que «minoría» minoriza automáticamente a aquel a quien se adjudica; esto se agrava aún más cuando se invoca a la condición «étnica» de esta minoría, en la medida que, como ya hemos repetido, en el imaginario social vigente lo «étnico» está asociado a lo pre o extramoderno, es decir, inferior.

Las prácticas de reconocimiento de los derechos de las «minorías étnicas» muy a menudo han acabado produciendo efectos perversos. En primer lugar, porque la idea de «culturalidad» siempre acaba implicando nociones esencialistas y místicas. Pero, sobre todo, porque la designación de un grupo como minoritario o étnico en cierta medida ya predispone a entenderlo como

segregado jurídicamente, a la manera de un tipo de estigma benigno que contiene el germen de su siempre potencial malignidad. Por otro lado, porque la voluntad de reconocer segmentos claramente diferenciados de la población urbana puede desembocar en una artificial división de la sociedad en segmentos netamente distinguibles que no existen en realidad. Muchas presuntas «minorías étnicas» son realmente engendros estadísticos sin ninguna base, cuya función es puramente la de facilitar el control sobre sectores «anormales» o supuestamente peligrosos. Tenemos, de esta forma, que la calificación de *asiático*, *hispano* o *negro* en los Estados Unidos, designa a minorías étnicas que no existen sino virtualmente, y que aglomeran a grupos humanos sin ninguna relación entre sí. La categoría de *hispano* no distingue entre un portorriqueño, un colombiano, un inmigrante ilegal mejicano o un *chicano*. La etiqueta de asiático en los Estados Unidos pone en el mismo saco a coreanos, chinos y japoneses, de forma similar a como en Francia las zonas donde se agrupan camboyanos, laosianos, vietnamitas o tailandeses son denominadas arbitrariamente *chinatowns*. La calificación de *negro* en Texas no distingue entre los negros anglófonos y los negros francófonos procedentes de Louisiana, una distinción que para los propios actores es fundamental. Los haitianos residentes en Nueva York ya hace tiempo que intentan que se les distinga de los afro-norteamericanos.

En Gran Bretaña, la marca de *antillano* no distingue la adscripción que los negros caribeños hacen entre los originarios de Santa Lucía y los granadinos y barbadianos, que participan de redes familiares y asociativas completamente diferenciadas.

Bajo la denominación de *gitanos* son incluidos sistemáticamente grupos con los que de ninguna manera ellos querrían que se les confundiera, como los *quinquis* o *mercheros* españoles, los *kalderesh* húngaros, los *manouches* franceses o los *sintis* alemanes o italianos.

La invención periodística y ahora ya directamente policial de la mayoría de «tribus urbanas» en que se imagina dividirse a los jóvenes demuestra hasta qué punto puede llegar esta manía para etnificar artificialmente a las ciudades. En la práctica, las políticas de reconocimiento de las diferencias han sido más fuente de problemas que de soluciones. En Gran Bretaña la política multiculturalista ha servido para recluir en guetos a la población inmigrada.

Por último, hay que hacer notar lo comprometido que resultan nociones como por ejemplo «minoría étnica» para discriminar clasificatoriamente sólo a determinados grupos caracterizados sobre todo por proceder de países pobres o de ex-colonias. No se entiende, en efecto, por qué los suecos, los japoneses o los alemanes que viven en París no constituyen una minoría étnica, y sí en cambio los armenios, los chinos y los neocaledonianos: los extranjeros ricos no constituyen *minorías étnicas*, sino *colonias*.

Entre nosotros, *etnia* se utiliza como sinónimo del ya de por sí racista concepto de raza. Cuando se habla en la prensa o en cualquier otro ámbito de trivialización de minorías étnicas se refiere a *moros*, *negros*, *filipinas*, *peruanos*, es decir, inmigrantes pobres, o bien a gitanos. Esta visión puramente

superficial de la multiculturalidad también está en condiciones de inventarse grupos étnicos inexistentes, como por ejemplo los *magrebíes*, ignorando diferencias fundamentales para los propios afectados, como por ejemplo, la que distingue a un árabe de un bereber. Asimismo parece imposible hacer entender que el *tajón* guineano esconde la oposición *bubi-fang*. Y recordemos, como hemos dicho, que un *quinqui* no es un gitano y que, entre los propios *mercheros*, la diferencia entre la mayoría de ellos y los *remuelcos* vascos y los *moionantes* gallegos es fundamental. Por descontado que no se aceptaría de ninguna forma algo tan evidente como que los franceses o los extremeños son en Cataluña minorías étnicas, en la medida que existe una prohibición implícita de usar la palabra *étnico* para referirse a comunidades que no sean las sobreentendidas como «atrasadas».

Los riesgos de que el diferencialismo absoluto y una cierta idea de lo que son las minorías étnicas produzca efectos contrarios a los que pretende alcanzar, se pone de manifiesto en lo que se denomina *educación multicultural*.

Digamos, de entrada, que entre los ámbitos con los que la sociedad cuenta para garantizar el paso de la pluralidad cultural a la unidad de convivencia, la escuela pública ocupa un lugar destacado. Es ahí donde los individuos deberían ser entrenados en los mismos principios básicos que permiten que la sociedad se organice, dejando al margen cuál sea la etnia, el género, los rasgos fenotípicos, la lengua materna, la religión, la ideología, los gustos o las costumbres de los educadores. Hay que reconocer, sin embargo, que la escuela pública no está cumpliendo con esta tarea de constituirse como uno de los ámbitos de integración en los que los diferentes se reúnen en la igualdad. Al contrario; la escuela no ha hecho otra cosa que confirmar que su finalidad latente es legitimar un orden socioeconómico que, por mucho que se afirme igualitario, se levanta sobre toda clase de desigualdades estructurales.

Este proceso, que ha convertido lo que hubiera podido ser un ámbito de integración y equilibrio sociales en una máquina de justificar y perpetuar asimetrías, ha sido posible haciendo de la escuela un lugar donde se enseña la irreversibilidad de las relaciones de dominio existentes en la sociedad. Las aulas pasan a servir, de esta forma, no sólo para imponer los estándares culturales dominantes y para argumentar «científicamente» las divisiones sociales, sino también para escapar de su propia naturaleza jerarquizadora.

Entre estos dispositivos de reproducción, figuran en un lugar destacado los encargados de repetir en su discurso y aplicar en su organización del espacio escuela principios taxonómicos que naturalizan la distribución de lugares en la estructura social y que, haciéndolo, proveen de una coartada a los agravios de los cuales son víctimas los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Se trata, en definitiva, de este aspecto de las estrategias de reproducción que Bourdieu, siguiendo a Weber, denomina *sociodiceas*, es decir, aquellas estrategias simbólicas que vienen a legitimar, naturalizándolo, el fundamento social de toda dominación. La reificación en el discurso educativo del sistema de encasillado social y políticamente en vigor confirma la apreciación que Durkheim y Mauss habían formulado sobre la correspondencia entre las estructu-

ras sociales y el orden mental, pero socialmente inducido, mediante el cual los seres humanos se clasifican. En el caso de las modernas sociedades urbanoinindustriales, bien podrían traducirse en que la jerarquización y la estratificación de las clases encuentran también estructuras simbólicas per medio de las cuales interiorizarse en la mentalidad de los sujetos individuales, haciéndolo además en tanto que incontestablemente ciertas, en la medida que han sido provistas desde la institución educativa.

Uno de los ejemplos más remarcables de la complicidad activa y estratégica del sistema educativo en la reproducción y justificación de las consecuencias más indeseables de la estructura social, a través de la sustantivación de los entramados clasificatorios que dividen conceptualmente a los grupos copresentes en la sociedad, lo tenemos en el uso que se le está dando en la institución escolar a una idea fetiche: la de la educación multicultural o intercultural. Ésta, en lugar de ser —como presume— un instrumento para la integración de una sociedad toda ella hecha ya de minorías, se constituye en el motor conceptual que permite dar por bueno un orden clasificatorio de los individuos y los grupos que presume la condición crónicamente problemática de algunos de ellos a causa de su cultura, escamoteando el origen sobre todo legal, social y económico de sus problemas de adaptación. Los usos educacionales de esta noción resultan una prueba más de hasta qué punto un cierto discurso a propósito del multiculturalismo, el mestizaje cultural, la interculturalidad y otros derivados de la equívoca noción de cultura, son algunas de las ideas fuerza más astutas de que disponen las nuevas modalidades de racismo, mucho más eficaces en su virtud de interiorizar lo inevitable de las desigualdades sociales (presentadas ahora como «culturales») de lo que podrían serlo los torpes y fácilmente detectables tópicos del viejo racismo biológico.

Como el signo más elocuente del sentido oculto que tiene esta clasificación en tanto que «diferentes» de ciertos educadores, las políticas pedagógicas basadas en la multiculturalidad atienden exclusivamente a miembros de comunidades humanas ya problematizadas, y que son víctimas crónicas de la marginación, la segregación y la discriminación. El seguimiento «multicultural» de algunos niños no se dirige a los hijos de residentes holandeses o alemanes en las zonas turísticas, ni tampoco por ejemplo a niños gitanos catalanes de barrios de Barcelona como Hostafranchs, Gracia o el Raval. La «multiculturalidad» se plantea única y exclusivamente con hijos de gitanos marginados o de inmigrantes procedentes de países del llamado Tercer Mundo. Dicho de otra forma, que la multiculturalidad o la interculturalidad no se basa en el reconocimiento de que en un aula todos los alumnos son diferentes, es decir todos proceden y usan diferentes estilos de hacer, pensar y decir, sino que sólo algunos lo son, y que estos *diferentes* lo son, no por su cultura —como se sostiene— sino por el lugar de marginación o extrema subordinación que ocupan en la estructura social. En síntesis, la presunta multiculturalidad de la escuela se reduce a un principio ordenador que divide a sus usuarios de la enseñanza en dos tipos: una minoría constituida por los que han sido definidos en tanto que «diferentes» y, ante ella, una mayoría que conforman los que, aunque no

se reconozca, no dejan nunca de pensar en sí mismos y ser pensados por el sistema educativo en que se insertan como «normales».

Dicho de otra forma, la diferenciación detectada y sometida a atención especial se presenta como cultural, por mucho que este mismo principio de señalación de rasgos distintivos no se aplique a todas las demás expresiones de pluralidad que se despliegan en el aula, demostrando que no eran tan culturales como se pretendía, sino esencialmente de índole social, y para indicar lo que no es nada más que una situación fronteriza, exterior o inferior de aquellos a los que se ha hecho «beneficiarios» del indicativo de «diferentes». Lo que se presentaba como una actuación pedagógica pensada para preservar una imaginaria «personalidad cultural» se conduce, a la práctica, como un mecanismo de marcaje social o, lo que es igual, como una señal que advierte de la presencia dentro del espacio escolar de un extraño, que lo es no como portador de una lengua, una religión y unas costumbres distintas, tal como se mantiene. Su anomalía se refiere, más bien, al lugar social del que procede y que representa en el aula, y del que la señalación sirve para hacer del educante marcado como *diferente* un límite viviente, que indica la división entre el adentro —los demás niños, los «iguales», los «no diferentes»— y el debajo o el afuera del sistema social.

Así, y de entrada, la detección y la vigilancia especial de que es objeto quien es investido como diferente no niega, sino al contrario, reproduce aquellos mecanismos de segregación y discriminación de los que, en teoría, se afirma protegerle. El trato, en apariencia beneficioso, que recibe instala al hijo del inmigrante pobre en el punto de mira de toda xenofobia, esa modalidad de exclusión que afecta especialmente a aquellos que son contemplados como poseedores de unos niveles alarmantes —por excesivos o por cualitativamente inasimilables— de *extrañeza* o *extranjería*.

El individuo miembro de una comunidad cuya distinción se ha institucionalizado en el marco escolar es convocado para que confirme todos los tópicos que permiten identificar superficialmente a su grupo y a sí mismo. Se le presenta de esta forma como una «víctima inocente» de unas condiciones que hacen de él una cosa así como un minusválido cultural, que merece una atención compensatoria que lo mantenga dentro del sistema... pero sólo lo indispensable. Está garantizada, así, la posibilidad de reintegrarle en un ambiente sociofamiliar concebido a la manera de una prisión que, por mucho que se presente como «identitaria», es en realidad un lugar en la estructura social del cual se considera que no es posible —ni en el fondo legítimo— escapar. Se trata, como se ve, de una consecuencia más de esta convicción, actualmente comúnmente aceptada, de que las diferencias culturales son irrevocables, y que se deriva a su vez de las acepciones más obscurantistas de la idea de cultura. Recuérdese que esta noción, la de cultura, se utiliza sistemáticamente como una subrogación de la vieja idea de raza, que ha desplazado la irreversibilidad de los factores genéticos y su clasificación de base fenotípica por otra argumentación más sutil pero idéntica en sus tareas de marcaje, que determina a los sujetos psicofísicos a partir de la lengua que hablan o de la cosmovi-

sión del grupo del que proceden. Este nuevo determinismo permite clasificar a los seres humanos de forma igualmente radical, pero ahora en nombre de criterios culturales, aunque los efectos en forma de prejuicios sobre la incompetencia social de algunos de ellos sean idénticos.

La denominada educación multicultural se suma, entonces, y en tanto que nueva variante, a una línea de actuación del sistema educativo ya estudiada desde la pedagogía crítica. La taxonomía que etnifica la población escolar completa otras ya dispuestas por la nosografía psiquiátrica y por la medición intelectual de los escolarizados, a través de los coeficientes de inteligencia y otros métodos «científicos» para tipificar y tratar los diferentes grados y formas de anormalidad. La función de este tipo de dispositivos clasificatorios ha sido, en todos los casos y desde su origen, la de desmentir, por razones naturales o naturalizadas, la condición democrática de la educación obligatoria. Es decir, la escuela «para todos» no puede ser para todos, dado que algunos de ellos son decididamente «anormales», por causa ya sea de su origen en las clases sociales «especiales» —marginación, desestructuración familiar, etc.—, ya sea de su «atraso mental» o, en nuestro caso, por esta singularidad étnica que convierte a su portador en una clase de «disminuido cultural». La asimilación entre «alteridad cultural» y minusvalía puede ser perfectamente explícita. Uno de los ejemplos más recurrentemente citados de integración «multicultural» en la enseñanza ordinaria, la Scuola Media Sperimentale Giuseppe Mazzini, de Roma, incorporaba a principios de la actual década, entre sus ciento seis alumnos, a «quince sordos, tres niños con el síndrome de Down, cinco minusválidos mentales de diferentes tipos, cuatro peruanos, cuatro turcos y un salvadoreño, así como una niña polaca y otra somalí que eran, además, sordas» (*El País*, 19 de junio de 1990).

Se cumple así la correspondencia entre, por un lado la división del mundo social en campos entre los que se expresan relaciones de dominio y, por otro, los esquemas perceptuales y apreciativos que el sistema escolar realiza para interiorizar en los sujetos que se le confían. El imaginario social y políticamente hegemónico se sustantiviza, se hace «carne entre nosotros», ya no sólo por las informaciones divulgadas por los medios de comunicación sobre las minorías étnicas, ni por las justificaciones gubernamentales a propósito de los «peligros de la inmigración», sino desde la propia iniciación escolar, encargada de presentar como naturales las emanaciones que recibe del contexto sociopolítico y económico en que se ubica y al que sirve.

La perspectiva que reclama derechos para las minorías culturales ha sido cuestionada por los que piensan que los imperativos que consagran la igualdad de derechos y oportunidades, así como las libertades de asociación, culto, expresión, libre circulación, etc., deben ser suficientes para proteger a las colectividades autodiferenciadas. En realidad, sería incontestable que el sistema de libertades públicas ya fue concebido para hacer posible una sociedad plural, donde las ideas y las prácticas de cada uno pudieran gozar de todas las garantías. ¿No es el régimen democrático un orden político que asume la defensa de la autonomía e independencia de los sujetos —tanto individuales co-

mo colectivos—, permitiendo y obligándoles a la coexistencia y la cooperación bajo el orden consensuado de la ley? Para que el ejercicio del derecho a la diferencia esté asegurado es necesario, sobre todo, profundizar todavía más en esta misión fundacional que la democracia hizo suya, que es la de salvaguardar la libertad de opción. Para tal fin, bastaría con que el Estado reafirmara su neutralidad, ampliando su laicidad hasta abarcar, más allá de la pluralidad religiosa, el dominio global de la pluralidad cultural.

También se indica que leyes especiales para minorías implicarían la creación de diferentes tipos de ciudadanía, con lo cual se vulneraría el principio de igualdad ante la ley. A menudo se ha visto que las políticas protectionistas de las minorías, además de reforzar la distancia y la impermeabilidad entre colectivos e institucionalizar la «minorización» de un grupo, acaban exasperando los sentimientos de hostilidad por parte de los sectores más débiles del grupo dominante, que se ven ellos mismos agraviados con un trato desventajoso y asimétrico. La política de reconocimiento legal de minorías también plantea el dilema de qué hacer cuando los derechos eventualmente otorgados a un grupo humano para mantener sus singularidades identitarias implican vulnerar los derechos individuales de sus miembros, como hemos visto en los ejemplos del estatuto de inferiorización impuesto a las mujeres en algunos códigos culturales o en la restricción del derecho a la educación o al libre movimiento a que someten a sus fieles algunas denominaciones religiosas. Esta contradicción no ha sido solventada por los teóricos liberales del diferencialismo cultural (Rawls, Kymlicka, Charles Tylor, Dworkin) y podría encontrar una cierta solución en que las concesiones al mantenimiento de una determinada tradición fueran acompañadas de medidas que asegurasen el derecho de los que se someten a ella a criticarlas, cambiarlas o abandonarlas en un momento dado.

En esta dirección de radicalizar y extender los valores de la democracia como instrumentos al servicio de la pluralidad cultural, Jürgen Habermas ha hecho notar que una teoría de los derechos humanos bien entendida hace indispensable un reconocimiento de aquellas identidades construidas intersubjetivamente de las que la integridad del sujeto depende. Esto implica ciertos inconvenientes, es cierto, en la medida de que un reconocimiento absoluto a la diferencia haría inviable cualquier cosa similar a un Estado de derecho. Pero sí que es posible un grado máximo de apertura. Lo que Habermas propone es buscar una fórmula que haga compatible el proyecto moderno de libertad, simetría e igualdad con la constatación de que hay una dimensión colectiva de la existencia individual que debe ser reconocida y protegida. Aun aceptando que es indispensable, en aras de una mínima regulación de la interacción social, la existencia de límites legales en el ejercicio de la diversidad cultural, es menester que las leyes y su interpretación se demuestren capacitadas para demostrar una nueva sensibilidad ante la pluralidad de aquellos a los que se han de aplicar.

La vía de una ininterrumpida reformulación y autocorrección, muy lejos de todo dogmatismo, de los términos en que se produce el acuerdo que hace