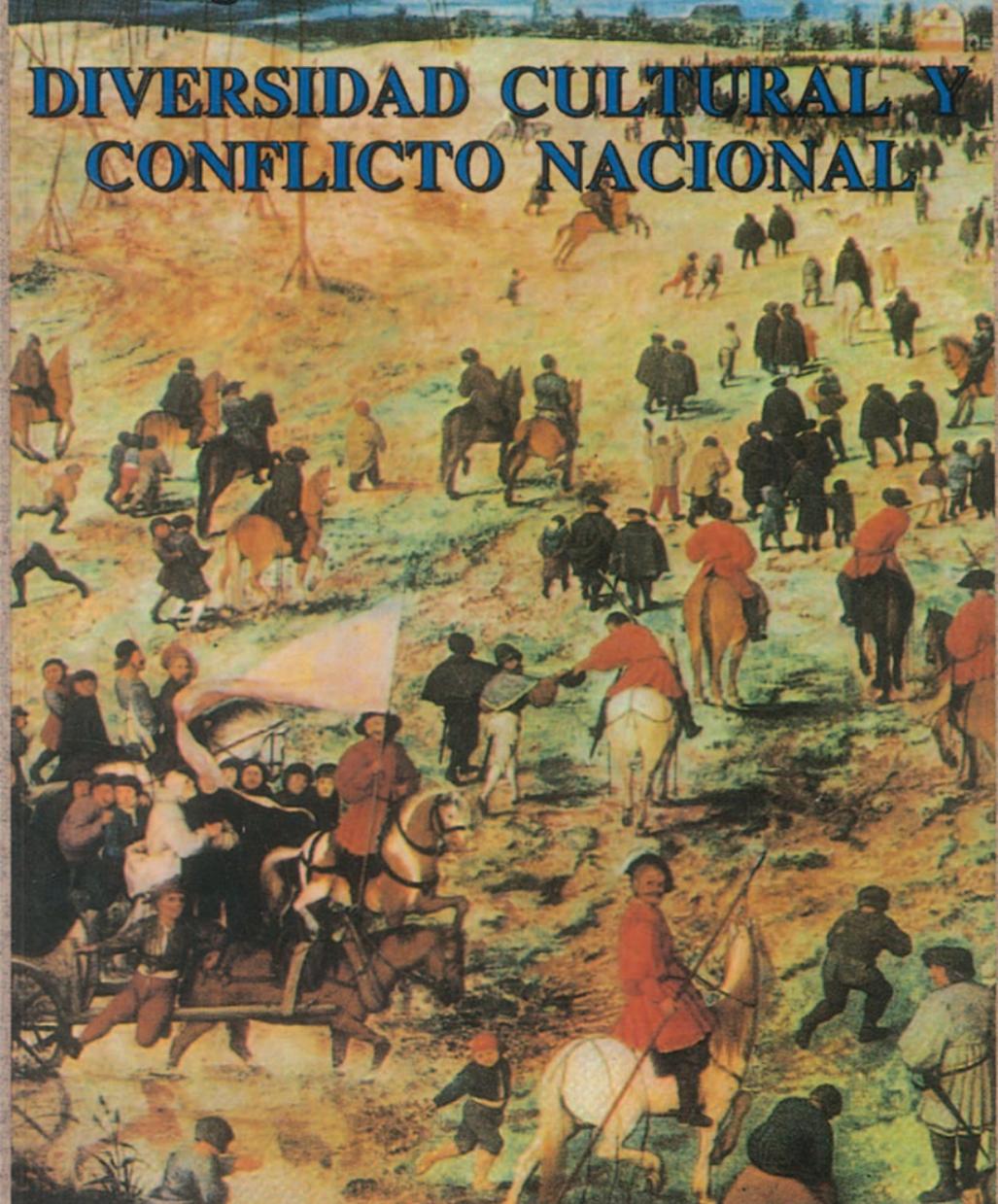


Ignasi Alvarez Dorronsoro

DIVERSIDAD CULTURAL Y CONFLICTO NACIONAL



tAlAsA

Ignasi Alvarez Derronsoro

DIVERSIDAD CULTURAL Y
CONFLICTO NACIONAL

A Montse y David
A mis hermanos

© TALASA EDICIONES S.L.
Imagen de la portada: fragmento
de la *La subida al Calvario*, de P. Bruegel

Queda rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella cualquier alquiler o préstamo público. mediante

Talasa Ediciones, S. L.
c/ Clavel, 7, 2.º, ofic. 2
28004 MADRID
ISBN: 84-88119-17-8
Depósito legal: M. 38.223-1993

Fareso, S. A. P.º de la Dirección, 5. 28039 Madrid

Introducción

La nación es uno de los pilares en que se asientan la mayoría de los actuales Estados. Las naciones y los nacionalismos no son residuos de un pasado no superado, sino fenómenos modernos frente a los que cabe adoptar cualquier actitud, salvo la de la ignorancia.

Desde el punto de vista político, los movimientos nacionalistas son diversos y complejos; además de defender determinados objetivos propiamente nacionalistas, tales como la soberanía, la independencia, la unidad o la reunificación nacional, pueden ser también de derechas o de izquierdas, democráticos o totalitarios... La dimensión ideológica nacionalista no agota todas las demás.

La descomposición del imperio soviético ha favorecido la emergencia de los movimientos de emancipación nacional en los pueblos sometidos por él. Pero ese período de «gloria de las naciones» ha sido también un tiempo de guerra y conflictos interétnicos, de intolerancia de los nuevos Estados respecto a las minorías étnicas radicadas en su territorio, que ha hecho visible otra faceta del nacionalismo.

El elogio del nacionalismo ignora con frecuencia la diversidad de los nacionalismos; no presta atención a los lados sombríos de los movimientos nacionalistas; olvida que la legitimidad de una demanda de libertad nacional no es

suficiente para santificar a sus portadores, muchas veces escasamente sensibles al derecho de quienes no son sus connacionales a preservar también su identidad nacional y cultural.

A la crítica del nacionalismo no le falta materia para construir sus razones. Pero esa crítica no debe hacernos olvidar que incluso las instituciones políticas que conforman la democracia moderna tienen una inseparable dimensión nacional. Por otra parte, el antinacionalismo sumario es con demasiada frecuencia una clase especial de nacionalismo satisfecho que no osa llamarse por su nombre.

Estas cuestiones constituyen buena parte del contenido de este ensayo. El otro asunto que se aborda en estas páginas tiene también relación con la lógica del Estado-nación moderno: frente a los movimientos migratorios desde el Sur hacia el Norte, asistimos a un progresivo cierre de las fronteras fundado en una lógica de exclusión de los «no nacionales»; y, al tiempo, crecen las dificultades para la integración social de los «viejos» inmigrantes en sociedades en las que aumentan el número de excluidos y los conflictos asociados al crecimiento rápido de la heterogeneidad nacional y cultural.

Tal vez algunos de los problemas que aquí se tratan puedan ser de utilidad para quienes trabajan en movimientos y asociaciones de apoyo a los inmigrantes. Necesitamos espíritu solidario e indignación moral frente al desprecio, la discriminación y el racismo. Pero hace falta también conciencia de la complejidad de los problemas, sin incurrir en la simplificación y los tópicos.

A lo largo de casi dos décadas he compartido el interés y la reflexión sobre los conflictos nacionales con muchas personas a las que me une el afecto y el trabajo en común. Con

Ramón Casares, Ignasi Vila, Jordi Mollón y Paco Torres he discutido buena parte de las tesis aquí expuestas. Paulino Rodríguez y Alfonso Bolado han tenido la paciencia de leer el original y hacer sugerencias que espero hagan el texto menos indigesto. A todos ellos, mi agradecimiento por su ayuda y su amistad.

1. Etnia, Estado-Nación y nacionalismos

1. Del grupo étnico a la nación moderna

Una identidad colectiva define quiénes conforman una colectividad y, al mismo tiempo, quiénes son los ajenos a ella: define un *nosotros* frente a *los otros*. La pertenencia al grupo supone la aceptación de valores, símbolos, pautas de comportamiento, formas de reciprocidad, objetivos, intereses, etc., que se consideran comunes. El ser social de cada persona, especialmente en las sociedades complejas, se articula a través de su adscripción a diversas formas de identidad colectiva: la familiar, la de clase, la de género, la nacional, la del grupo religioso o político. El proceso de constitución de los Estados modernos, particularmente en los últimos dos siglos, ha dado a la identidad nacional un especial relieve respecto a otro tipo de identidades colectivas.¹

Históricamente, los grupos étnicos han estado con mucha frecuencia insertos en unidades políticas más amplias que la configurada por su cultura tradicional. Schnapper (1991, 15)

¹ Para Javier de Lucas (1992, 45), los nacionalismos se apoyan en el ansia de identificación, en la necesidad de conciliar la afirmación individual y la cohesión social, que han sido disociados en una etapa histórica en la que la universalización de la economía y de los derechos humanos comportan, paradójicamente, la atenuación de los vínculos entre individuo y comunidad.

distingue explícitamente entre la nación moderna o política y la nación del antiguo Régimen que los historiadores llaman nacionalidad o protonacionalismo, y los antropólogos, «etnia». En opinión de la socióloga francesa, la etnia, a diferencia de la nación, no tiene necesariamente expresión política, es una colectividad caracterizada por una cultura específica, la conciencia de ser única y la voluntad de mantener tal condición, fundada sobre la creencia (muy a menudo falsa) de una ascendencia o linaje común.² Elementos todos ellos que alimentan su sentimiento de cohesión como comunidad. Las culturas agrarias desarrolladas se caracterizaban por ser transétnicas y transpolíticas. Estaban ligadas a una fe y a una iglesia, más que a un estado y a una cultura. La unidad cultural no constituía el factor más relevante de cohesión política en sociedades estratificadas, en las que la homogeneidad lingüística y cultural se establecía sólo en el interior de cada estrato (Gellner: 1988, 25). Entre otros, es el caso de los imperios, cuya cohesión social y política no estaba reñida con la existencia de una pluralidad étnica en su seno.

Algunos de los factores más relevantes que impulsarán, en un período de varios siglos, el proceso de constitución del Estado como Estado-Nación son la extensión de la

² El término cultura incluye tanto aspectos materiales como espirituales: comunidad de lengua, tradiciones, tecnología, formas de vida, religión, sistema de valores... Esta definición de grupo étnico, conviene subrayarlo, no presupone en la ciencia social actual la existencia de diferencias físicas reales o supuestas con otros grupos, ni tiene connotaciones raciales o racistas. Sin embargo, algunos estudiosos se muestran recelosos frente a la utilización de la noción de etnia. Tal es el caso de M. Wieviorka (1991, 186): «Etnia y raza están tan fuertemente asociadas, para muchos investigadores y especialistas, que los dos términos se encuentran habitualmente asociados en muchos títulos de obras recientes (...) La noción de etnia es en muchos aspectos problemática. Lo que la distingue de la de nación no está siempre muy claro, incluso si Max Weber confiere a esta última un carácter político que se resiste a otorgar a la de etnia.»

administración pública unificada –que se inicia ya en las monarquías absolutas–, la movilidad interna provocada por la revolución industrial desde los albores del siglo XIX, que tiene como efecto la emigración del campo a la ciudad y el crecimiento de las poblaciones urbanas, el desarrollo de las clases medias urbanas y de los funcionarios, la revolución de las comunicaciones, la escolarización obligatoria... Ese proceso favorece la construcción o la consolidación de una comunidad política fundada en la existencia de una sola lengua, una sola cultura, y una única identidad nacional.

La vida de los miembros de cada grupo étnico ya no se limita a su ámbito cultural, a su nicho étnico. El poder estatal y los límites territoriales del mismo dejan de ser una realidad distante. La movilidad interna, la escolarización obligatoria, la administración única, configuran un nuevo espacio geográfico-político, y también lingüístico y cultural, que no coincide necesariamente con el de buena parte de los grupos étnicos existentes. El concepto de *nación*, o el de *minoría nacional*, contiene un elemento de continuidad con el de grupo étnico, pero existe también entre ambos una diferencia significativa: nación hace referencia, al menos a partir de la configuración de los estados modernos, a la existencia de un *ámbito de poder político y cultural* para el grupo étnico, o a la aspiración de llegar a conformarlo.³

Por ello, puede afirmarse, que la nación como entidad política, lejos de ser una realidad presente desde tiempos inmemoriales, como pretenden algunos movimientos

³ Ernest Gellner (1988, 73) expresa esa aspiración con su sorna habitual: «Como observa un personaje de *El secuestro de Miss Blandish* (una novela de serie negra de James Hadley Chase), toda chica debe tener un marido, preferiblemente el suyo, y, actualmente, toda cultura desarrollada quiere un estado, preferiblemente el suyo».

nacionalistas, es una construcción moderna. Y otro tanto cabe decir de la «cultura nacional», cuya función de cohesión política es radicalmente distinta a la que cumplían las culturas agrarias premodernas.

Con el surgimiento del Estado-Nación moderno, la cultura se sacraliza, se eleva a principio fundamental de cohesión social y política. En la edad del nacionalismo, la cultura compartida es reverenciada *directamente*. La unidad cultural es ahora una cuestión estrechamente ligada al poder político y a su legitimación. Cultura y poder, antes separados, tienden a juntarse. La fórmula *una Cultura, una Nación, un Estado* define el nuevo principio de legitimidad política enarbolado por los movimientos nacionalistas, tanto de los que disponen de un poder político estatal como de los que aspiran a tenerlo.

Pero en muchos casos ocurre que la actuación de los Estados, tanto los tradicionales como los de constitución reciente, altera la secuencia de la fórmula anterior, sustituyéndola por esta otra: *un Estado, una Cultura, una Nación*. De manera que la homogeneidad cultural no es a menudo un dato previo, aunque se postule como tal, sino algo que se irá intentando construir desde el poder estatal, eliminando la diversidad étnica realmente existente mediante la utilización de diversos grados de consenso y violencia.⁴

⁴ Gellner (1988, 59-60) critica la autonomía causal que en su opinión otorga Kedourie a la ideología nacionalista en la expansión del nacionalismo político y sostiene que «no se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad cultural, como dice Elie Kedourie, sino que una obligación objetiva e inevitable (la transición al industrialismo) impone una homogeneidad que acaba aflorando en forma de nacionalismo». Kedourie (1988, 118), en el epílogo de la edición de 1984 de *Nacionalism*, considera que Gellner vincula causalmente expansión de la industrialización y aparición del nacionalismo, y desconsidera la importancia de la ideología nacionalista.

Empero, esa violencia originaria no ha sido obstáculo para que en algunas ocasiones acabe formándose una comunidad nacional con una fuerte identificación entre sus miembros.⁵

Pero la acción política conducente a identificar comunidad política y comunidad cultural puede activar también el conflicto nacional interno. Algunas comunidades étnicas insertas dentro de Estados pluriculturales —como los imperios austro-húngaro, zarista u otomano— a raíz de la crisis de esos imperios y de su esfuerzos por incorporarse a la modernidad, vieron sustituida la relativamente amplia tolerancia de que disfrutaban por una política de asimilación, muchas veces despótica y brutal, promovida por gobiernos empeñados en la construcción de un espacio cultural homogéneo. Las élites intelectuales que no pertenecen a la cultura oficial se ven en esas circunstancias sometidas a un dilema: asimilarse a la cultura políticamente dominante o intentar construir a partir de su lengua y tradiciones una cultura moderna en pugna con la lengua y la cultura oficiales, buscando para ello simpatía y apoyos dentro de su comunidad étnica. La apelación a una antigua unidad política, a una «nación originaria» que se trata ahora de «despertar» o «resucitar», contribuye a aumentar el atractivo del movimiento.

⁵ E. Renan en *¿Qué es una nación?* observó agudamente que la memoria histórica de las comunidades nacionales está hecha tanto de recuerdos como de olvidos, lo que podríamos calificar de amnesia compartida respecto a los conflictos internos del pasado. E incluso —como muestran E. Hobsbawm y T. Ranger, *L'invent de la tradició*, 1988— de invención reciente de ese pasado y de muchas de las tradiciones tenidas por más antiguas y singulares. Para Gellner (1989, 21), toda cultura políticamente santificada requiere, además del olvido de los conflictos del pasado, el encubrimiento de las diferencias y matices internos en el seno de la misma, o al menos la voluntad compartida de no otorgarles relevancia.

Dado que la cultura ha cobrado ahora una significación política tan poderosa, no es de extrañar que la resistencia a la asimilación lingüística y cultural acabe adquiriendo también en muchos casos, especialmente en la medida en que van ampliándose las libertades y el derecho a sufragio, una dimensión propiamente política con la formación de movimientos nacionalistas de masas que propugnan una identidad y una conciencia nacional en conflicto con la promovida por el poder estatal.⁶ Que tales movimientos lleguen a adquirir una gran relevancia política dependerá ya de muy diversas circunstancias.

El caso belga puede servir para ilustrar cómo las diferencias lingüísticas y culturales que han logrado sobrevivir al impulso homogeneizador del Estado moderno empujan hacia la etnificación de la vida política, sea a través del desarrollo de partidos nacionalistas, sea mediante la etnificación de los partidos de ámbito estatal o de una combinación de ambas dinámicas.⁷

La diversidad lingüística y cultural, y la existencia de una frontera lingüística, era una realidad desde la creación del Estado belga (1830). Ya en la segunda mitad del siglo XIX, las élites de los partidos tradicionales, en general de habla francesa, tuvieron que acoger las primeras exigencias

⁶ J. Breuilly (1990) hace un sugerente análisis de las condiciones políticas del desarrollo de los movimientos políticos nacionalistas y propone interpretar el nacionalismo «como una forma de política» vinculada a las características del Estado moderno.

⁷ En el caso español, se aprecia también en estos últimos años la consolidación de partidos nacionalistas y una cierta *etnificación* en cada nacionalidad de los partidos de ámbito estatal. La reducción de la diversidad lingüística y de identificación nacional que se da en las nuevas generaciones en Catalunya y Euskadi permite prever que esa dinámica de los partidos estatales tenderá probablemente a acentuarse en los próximos años.

de los nacionalistas flamencos, relativas al uso de su propia lengua en las escuelas, en los tribunales y en la Administración de Flandes. El desarrollo del neerlandés como lengua culta moderna con un espacio territorial propio creó la base para la etnificación de la vida política belga. Lo llamativo es que esa etnificación no tiene su origen en la existencia de unas poderosas fuerzas políticas nacionalistas y ni siquiera ha permitido una consolidación de las mismas. Los partidos tradicionales, Católico, Socialista y Liberal, han logrado contener la expansión de los partidos nacionalistas, pero lo han hecho al precio de fraccionarse a su vez en partidos separados por criterios lingüísticos, que, en opinión de J. R. Rudolph:

articulan ahora las demandas regionales y lingüísticas en nombre de sus grupos comunales, haciéndolo al menos tan bien como lo hicieron los etnonacionalistas en los mejores momentos de su éxito, y a menudo de una forma tan estridente como ellos. (Rudolph y Thompson: 1992, 121.)

En el caso de que la empresa de constitución de un nuevo Estado-Nación tenga éxito, se configura una nueva situación: los que no hablan el idioma de la nueva cultura y viven en el territorio que ahora controla el nuevo Estado pasan, a su vez, a encarar las opciones de la asimilación, la lucha irredentista, la emigración, el *estatus* de minoría en desacuerdo o la misma exterminación física (Gellner: 1988, 129). El trato dispensado a esas minorías constituye el baremo fundamental para medir la calidad democrática de ese nuevo Estado.

2. Avatares de los movimientos nacionalistas

Algunos de los procesos de constitución de un Estado-Nación homogéneo han alcanzado un considerable éxito, in-

cluso cuando no existía en el punto de partida una comunidad con fuertes rasgos étnicos comunes.

Tal es el caso de Francia. Ya en 1539, el Gobierno real francés estipuló el uso exclusivo de la lengua francesa en las actas oficiales y los documentos legales. Pero, a pesar de esa acción homogeneizadora continuada en la época de la Revolución de 1789 y en el período napoleónico, lo cierto es que en 1870, en vísperas de la creación por las leyes Ferry del sistema de escuela francesa obligatoria, más de la mitad de la población del país, y probablemente hasta el 80% de las poblaciones rurales, seguían hablando una lengua regional distinta del francés.⁸

Muchos Estados modernos han conseguido, aplicando diversas dosis de violencia y de consenso, ir formando comunidades políticas con un alto grado de identificación nacional o supranacional; un caso significativo de identidad supranacional ha sido Gran Bretaña, donde ahora parece renacer con fuerza el nacionalismo político escocés.

Una variante distinta es la de los Estados árabes configurados a partir del proceso de descolonización: mediante la acción de los nuevos Estados (o en confrontación con el ocupante israelí, en el caso palestino), y a partir de un substrato cultural panárabe común a todos ellos, se va consolidando una identidad nacional comunitaria, que sigue siendo árabe, pero que es también creciente y primordialmente iraquí, siria, saudí, jordana o palestina, en detrimento de los proyectos políticos de unidad nacional panárabe.⁹

⁸ Ver W. Safran, «El Estado francés y las culturas étnicas minoritarias: dimensiones políticas y problemas» (Rudolph y Thompson: 1992, 135).

⁹ En 1968 escribía Maxime Rodinson a propósito de la unidad árabe: «La discusión acerca de si los árabes forman, por esencia, una nación es puramente esco-

Algunos proyectos de constituir una identidad política común –nacional o supranacional– han abortado: es el caso de la URSS, de Yugoslavia, de Checoslovaquia o el de la Unión India anterior a la partición.

Por último, muchos proyectos nacionales no han desembocado, al menos hasta el presente, en la constitución de un estado independiente, aunque hayan conseguido el reconocimiento como comunidad nacional diferenciada y cuotas más o menos amplias de poder político y cultural. Es el caso de Quebec¹⁰ y, dentro del estado español, el de las comunidades llamadas históricas. Pero otros movimientos nacionalistas no han llegado a conseguir un apoyo político significativo, como es el caso del nacionalismo bretón u occitano. En realidad, como observa Gellner (1988, 64), la cantidad de movimientos políticos nacionalistas que no han tenido éxito es, de lejos, mucho mayor que la de aquellos que lo han conseguido.

La viabilidad política de un movimiento de afirmación nacional depende de su capacidad para conseguir un apoyo sustancial dentro de su comunidad. La identidad cultural diferenciada, especialmente si esa cultura ha conseguido adoptar

lástica. La realidad concreta es que entre ellos existen factores de unidad y factores de diferenciación, y que por dicho motivo cabe concebirlos de momento como una nación a dos niveles. Existen tunecinos, sirios, egipcios, etc., con una diferenciación que a veces se ha consolidado en los últimos cincuenta años. ¿Prevalecerá la unificación o la diferenciación? Es un problema que sólo pueden resolver los factores concretos» (Rodinson: 1975, 44). La secesión en 1961 de Siria de la República Árabe Unida que formaba con Egipto, evidenció que «la aspiración a la unidad árabe no era suprema, no doblegaba automáticamente ante ella todas las demás aspiraciones o, al menos, no lo hacía de manera permanente» (Rodinson: 1975, 99).

¹⁰Una buena información sobre los nacionalismos quebequeses, galés y escocés puede encontrarse en los trabajos de Peter M. Leslie, «Etnonacionalismo en un Estado federal: el caso de Canadá», y Michel Keating, «Gestión territorial y el estado británico: los casos de Escocia y Gales», en Rudolph y Thompson: 1992

las características de una cultura moderna, es una precondition en la mayoría de esos movimientos. Es evidente que el nacionalismo se constituye sobre un cierto sentido de identidad cultural, aun cuando él mismo sea el gran creador de dicho sentido (Breuilly: 1990, 47). Pero no crea por sí mismo un estado de opinión favorable a la reivindicación de un nuevo marco político, de un poder propio.¹¹ Un movimiento político nacionalista puede fracasar eventualmente, no conseguir apoyos sociales y políticos, incluso aunque exista una fuerte identidad comunitaria diferenciada, apoyada en raíces históricas, lingüísticas, culturales o religiosas;¹² mucho más si ni siquiera existe esa identificación diferenciada fuerte.

Para un movimiento nacionalista, las reivindicaciones nacionales son, por definición, el motivo central de su existencia; para sus miembros la identidad nacional está por encima de cualquier otra identidad social o comunitaria. Pero otros grupos sociales pueden considerar, por su parte, que la identidad nacional que esos movimientos nacionalistas proponen carece de interés o resulta menos importante o

¹¹Por ejemplo, los movimientos nacionalistas de la Catalunya francesa o Rosellón respecto a los de la Catalunya peninsular, y los de Euskadi Norte respecto a los de Euskadi Sur, por utilizar la terminología nacionalista, han conseguido un grado de apoyo social sustancialmente distinto para sus reivindicaciones. Es ese diferente peso político, y no el grado de legitimidad histórico-cultural de sus demandas, el que determina la credibilidad de unos y otros para aparecer como representantes de la comunidad nacional. Por lo demás, la credibilidad de una cierta lectura del pasado histórico depende en buena medida de la fuerza política actual de quien la promueve..

¹²Breuilly (1990, 20) centra su estudio en los movimientos nacionalistas significativos, entendiendo como tales los que plantean un desafío real al estado existente. Y recuerda que algunas corrientes nacionalistas bastante elaboradas, en lo que respecta al movimiento cultural y al dinamismo intelectual —como el nacionalismo galés—, han fracasado a la hora de conseguir importancia política, mientras que otras, menos elaboradas culturalmente —como es el caso del nacionalismo escocés o del Ulster—, se han mostrado más fuertes políticamente.

valiosa que otras identidades sociales o comunitarias. Lo nacional no ocupa necesariamente un espacio central, ni engloba todo lo demás. Incluso allí donde las demandas nacionales y los movimientos nacionalistas tienen un cierto peso, otros movimientos sociales o políticos pueden a su vez constituirse, y de hecho lo hacen, sobre otras motivaciones.

Sin duda alguna, el nacionalismo expresa un sentido de identidad nacional compartida por quienes son nacionalistas. Esto es una tautología. La cuestión importante radica en saber si esa identidad es o no compartida por buena parte de los «nacionales».

Para el nacionalista, el nacionalismo expresa los anhelos profundos de la nación. La nación desea la independencia y los nacionalistas simplemente articulan ese deseo y tratan de convertirlo en realidad. Esto es verdad para los nacionalistas. Que los demás «nacionales» acepten ese punto de vista ya es otra cuestión.

Habitualmente, el nacionalismo es un movimiento que cuenta con una minoría de seguidores, frente a la indiferencia e incluso la hostilidad de la mayoría de los miembros de la «nación» en cuyo nombre actúan los nacionalistas. Éstos afrontan tal dificultad, argumentando que la nación se ha «olvidado» de sí misma (aunque dicho “olvido” haya caracterizado la mayor parte de su historia) y que su tarea consiste precisamente en recuperar su verdadera naturaleza (Breuilly: 1990, 30).

3. Dos principios de legitimidad: Renan y Herder

En la reflexión sobre las ideologías nacionalistas, es frecuente partir de la aceptación de que existe una diferencia

sustancial entre los dos principios nacionales de legitimidad supuestamente enfrentados a lo largo de todo el siglo XIX: uno, el fundado en la nación como «comunidad de ciudadanos», en la voluntad de pertenencia, en el «plebiscito diario» del que hablaba Ernest Renan, en la activa o pasiva aceptación, por parte de los ciudadanos, de la existencia de la comunidad nacional; y otro, basado en la sangre, en la cultura, en la lengua, en el pasado.

El primero respondería a la concepción francesa de la nación, calificada como electiva e individualista, que subraya el aspecto de la voluntad política emanada del conjunto de la ciudadanía y tendría su origen en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. El Renan de *¿Que es una nación?*, la conferencia dictada en la Sorbona en 1882, es considerado el paradigma de ese punto de vista. El segundo pondría el fundamento de la nación en un patrimonio cultural y lingüístico singular de cada pueblo, en el «espíritu de cada pueblo» cuyo valor incomparable y único debe ser preservado frente al peligro de la homogeneización. Sería la concepción alemana, que hundiría sus raíces en el pensamiento de J. G. Herder y su canto a la diversidad cultural de los pueblos y al que otros pensadores alemanes darían posteriormente un desarrollo más directamente político.¹³

¹³ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, 1987, en un ensayo en el que la simplificación de los problemas y el estilo provocativo prevalece sobre el rigor analítico, extrema la oposición entre estas dos tradiciones personificadas por Renan y Herder. Tras las huellas de Finkielkraut, J. J. Sebelli (1992) lleva al paroxismo la crítica del «relativismo cultural» y del «romanticismo» y descalifica a todas estas corrientes, ya sea como «irracionalistas», ya sea como precursoras del nazismo. Posteriormente, Finkielkraut ha puesto distancia respecto a algunas de las tesis que sostenía en esa obra: «El universalismo de la Ilustración puede llevar a un racismo militante, tanto como el romanticismo ilimitado. No se puede utilizar una herencia (Ilustración o Romanticismo) contra la otra. Una especie

La oposición entre las «dos escuelas», las dos concepciones, alemana y francesa, de la nación, ha sido acentuada de manera un tanto arbitraria y excesiva por razones políticas. Se ha tendido así a perder de vista que el voluntarismo de Renan no excluye el peso de la tradición en la formación de esa voluntad. Renan no está afirmando, como a veces parece sugerirse, que la nación sea, básica o exclusivamente, una asociación de individuos que mantienen la voluntad de vivir juntos. La nación de Renan tiene demasiada densidad histórica, «los antepasados nos han hecho lo que somos», para que pueda identificársela con un contrato de asociación. Él mismo explicita su punto de vista al respecto cuando afirma que la comunidad de intereses puede ser un lazo poderoso, pero que en la nacionalidad hay además un lazo sentimental. «Un Zollverein (una unión comercial) no es una patria» (Renan 1987: 80).

La nación de Renan es un *alma* constituida por dos elementos: uno, que está en el pasado, el legado de recuerdos; otro, que pertenece al presente, el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos (Renan: 1987, 82). Ambos, el pasado y el presente, engendran esa «gran solidaridad» que es la nación. Sin embargo, concluye Renan, la nación «se resume, no obstante, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es (perdóneme la metáfora) un plebiscito cotidiano».

de va y viene se impone en la reflexión. Por ello el combate no puede ser maniqueo: las luces contra el romanticismo (...) Estoy trabajando en este momento en una evaluación más positiva de la tradición romántica, y comprendo mejor la inquietud respecto a la uniformización de las culturas que ese universalismo suscita en Claude Levi-Strauss.» (Favret-Saada y Lenclud: 1990, 74-75).

En opinión de Renan, una vez que el principio dinástico ya no puede seguir manteniendo la nación, sólo ese consentimiento puede constituirse en nuevo principio de legitimidad nacional interno (Renan: 1987, 70). Y ese principio puede también ser aplicado a las relaciones internacionales. En la coyuntura abierta con la anexión por parte de Alemania de Alsacia y Lorena, el principio de nacionalidad fundado en el consentimiento reúne dos virtudes: ser razonablemente defendible como regla o principio de valor universal para solucionar pacíficamente los conflictos nacionales, y proporcionar un valioso argumento en favor de la pertenencia a Francia de Alsacia y Lorena.¹⁴

A partir de ahí, el razonamiento de Renan se dirige a negar legitimidad a las razones que se aducen para justificar la anexión a Alemania de Alsacia y Lorena. Para ello resulta necesario que ni la raza, ni tampoco la comunidad de lengua o de cultura existente entre alsacianos y alemanes, sirvan para legitimar la anexión.¹⁵ Resulta paradójico que el

¹⁴Villanueva (1991, 228) aventura que tal vez la posición de Renan no estuviera dictada exclusivamente por razones patrióticas y recibiera el impacto de los argumentos de los diputados de Alsacia y Lorena en favor de la libre adhesión. Y sugiere que aunque sus tendencias más elitistas y antidemocráticas coinciden con la época de la guerra francoprusiana, esas tendencias pudieron quedar suavizadas en los años posteriores por la consideración y respeto de que fue objeto por parte de las instituciones de la III República.

¹⁵Renan es un racialista que considera evidente la existencia de una jerarquía de razas y la superioridad de las razas europeas dentro de la misma (Todorov: 1991, 169 y ss.). Pero ha de reconocerse en su favor que cuando aduce que el principio racial no puede aplicarse en la política europea, dado que entre los europeos no existen razas puras y que las naciones europeas son producto de la sangre mezclada (Renan: 1987, 75), no está construyendo un argumento *ad hoc*. Años atrás, en 1856, en una carta a Gobineau, ya afirmaba que «el hecho de la raza es inmenso en el origen; pero va perdiendo progresivamente su importancia, y algunas veces, como en Francia, llega a borrarse completamente» (Renan: 1992, 222).

Renan cientifista y elitista, defensor del gobierno de los sabios (Todorov: 1991, 192), proponga ahora, «en interés del desarrollo de la ciencia», separar la política de la etnografía o de la filología comparada, privándolas así de función legitimadora de la política alemana de anexiones. Claro que la mayor paradoja la constituye sin duda el hecho de que el elitista aristocratizante y anti-igualitario, el liberal antide-mócrata que es Renan, acabe formulando un principio de legitimación nacional sustentado en la voluntad popular.

No es Renan ni el único ni el primero en defender una fundamentación del principio de nacionalidad, como principio de derecho internacional, en el consentimiento de los pueblos. En agosto de 1870, el historiador alemán Mommsen había publicado tres cartas en las que justificaba las reivindicaciones alemanas sobre Alsacia-Lorena. El 27 de octubre de 1870, el también prestigioso historiador francés Fustel de Coulanges publicaba una carta de réplica con el título: «*L'Alsace est-elle allemande ou française? Réponse a M. Mommsen*» (Renan: 1992, 255-263). En ella, Fustel de Coulanges define el principio de nacionalidad como un derecho a la autodeterminación de los pueblos. Una población, afirma, sólo puede ser gobernada por instituciones que ella acepte libremente, los pueblos no deben ser gobernados sin su consentimiento y no deben formar parte de un Estado, a menos que esa sea su libre voluntad.

La carta de Fustel de Coulanges establece con precisión el principio que, en su opinión, debe aplicarse para resolver los contenciosos de límites y de fronteras: el de la voluntad de los pueblos. Pero, a mi juicio, cometeríamos un error si elevamos esa voluntad a único principio constitutivo de la nación, en este caso la francesa.

El hecho de estirar demasiado de la oposición entre los dos modelos de nación, el francés y el alemán,¹⁶ el encarnado por Renan y el que hunde su raíces en Herder o Fichte, plantea algunos problemas serios.¹⁷ Uno, al que ya se ha hecho referencia, es que la necesidad de favorecer el contraste empuja a olvidar que la nación de Renan no tiene sólo una dimensión *electiva*. El segundo, contra el que alerta Joel Roman (Renan: 1992, 12), consiste en acabar abonando, en nombre del antiesencialismo nacional, la idea de que existe una concepción esencialmente francesa de la nación, opuesta a una concepción esencialmente alemana.

¹⁶Régis Debray, «El desafío zoológico», *El País*, 10-X-1991, se apunta alegremente a todos los tópicos que acentúan esa diferenciación: «Se suelen distinguir dos ideas de nación, la francesa y la alemana. La primera, nacida de la Revolución de 1789, y ligada a la idea de ciudadanía, a la igualdad de todos ante la ley, reposa sobre una concepción electiva y jurídica (...) La segunda, ligada a la idea de raza y a una concepción orgánica de la sociedad, reposa sobre una concepción étnica y romántica: el vínculo nacional se deriva de la herencia, porque la nación es un todo homogéneo e inmemorial». Para acabar de redondear el tópico, Debray hace una aportación al dualismo constituido por la bondad francesa y la maldad alemana: «En una nación democrática, aunque haya una parte de realidad natural, domina la historia; en una nación nacionalista, la historia cede totalmente ante la naturaleza y domina el animal».

¹⁷Villanueva (1991, 285) considera deseable superar la pretensión, inaugurada por Renan, de trazar una división sustantiva entre la versión «alemana» y la versión «francesa» de la nación. Por su parte, E. Pérez Luño, en la presentación a la recopilación de discursos sobre la nacionalidad de Mancini (Mancini: 1985, XX-XXI), se muestra también crítico frente a ese tipo de divisiones entre pensadores germanos como Herder y Schegel —a los que se adjudica una visión de la nación como un hecho natural vinculado a circunstancias físicas permanentes y a factores étnicos (a lo que se añade que ello desemboca en actitudes ideológicas de signo racista)— y otros, como el mismo Mancini, que vincula la existencia de la nación a factores subjetivos, como el sentimiento y la conciencia, dando lugar a una versión liberal de la nacionalidad. Pérez Luño considera que «esta clasificación resulta equívoca en su estricta literalidad, porque desconoce las decisivas aportaciones germanas a la conformación del principio de la conciencia de nacionalidad. Conviene recordar que fue precisamente Johann G. Fichte quien cifró en la convicción y voluntad de libertad, antes que en datos objetivos o elementos naturales, el rasgo definitorio de la nación».

Ese juego de oposiciones tiende también a desdeñar que el comunitarismo cultural de Herder¹⁸ no es incompatible con su adhesión a las ideas universalistas o a la posibilidad de comunicación entre culturas. Herder (Kohn: 1984, 358 y ss.) fue el primero en insistir en que la civilización humana no vive realmente en sus manifestaciones generales y universales, sino en las nacionales y particulares. La nación de Herder es sinónima de pueblo en tanto que comunidad cultural. No tiene una dimensión política. Sus concepciones y valores políticos están presididas por el ideal cosmopolita de humanidad (Meinecke: 1983, 362 y ss).

Herder defiende el valor de la variedad, considera positivo que los pueblos sigan diferentes caminos, cada uno con su propio estilo. Por ello, se opone a la pretensión de que la cultura francesa de la época constituya el ejemplo a seguir, o pueda erigirse en patrón universal para valorar a las diversas culturas como mejores o peores, según se encuentren más próximas o más lejanas a ella (Berlin: 1992, 210). Pero no hay en Herder renuncia al universalismo moral. El elogio de la particularidad cultural no se reduce en Herder al canto de su propia cultura germánica, sino que le lleva a insistir sobre la dignidad de todas las culturas, incluidas las de los pueblos eslavos. En su opinión, todas las culturas podrían vivir pacíficamente unas al lado de las otras.

Según Kohn, el «espíritu del pueblo» de Herder tampoco anula el ámbito de la diversidad y de la autonomía

¹⁸«La comunidad de Herder era orgánica y natural: su base, cultural y espiritual (...) El descubrimiento que hizo Herder de la nacionalidad trajo consigo consecuencias revolucionarias: consideraba que el estado era algo artificial y accidental; la nacionalidad, algo natural y esencial. Aunque no podía prever un conflicto entre los dos, pues su concepto de la nacionalidad era enteramente apolítico» (Kohn: 1984, 358).

individual, aunque la vaguedad de muchas de sus fórmulas propiciara interpretaciones posteriores más propiamente holistas¹⁹ y antiindividualistas.

La socióloga francesa Dominique Schnapper considera también que la diferencia entre la concepción francesa de la nación y la alemana no es demasiado grande. En la francesa, afirma, no es necesario descender biológicamente de los galos, pero sí hacer de Vercingetorix, uno de los mitos fundacionales, una parte del pasado de la comunidad. Para Schnapper,²⁰ el pensamiento sobre la nación se ha esforzado en sistematizar y diferenciar, por razones a la vez intelectuales y políticas, lo que en la realidad era inevitablemente ambiguo. Porque por encima de esas distinciones, las diversas naciones europeas tienen una característica básica en común: se apoyan tanto en la existencia de una comunidad orgánica como en una voluntad política (Schnapper: 1991, 68).

La dimensión comunitaria no es una particularidad alemana. La «comunidad de cultura» es un poderoso instrumento de cohesión social, tanto en Alemania como en Francia. A ese respecto, no hay ninguna diferencia subs-

¹⁹L. Dumont define «holismo» como «aquella ideología que valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo humano», una ideología en la que el yo queda disuelto en el *nosotros* (Dumont: 1987, 273). El sociólogo francés también coloca a Herder en el «origen de lo que se ha dado en llamar la teoría étnica de las nacionalidades, por oposición a la llamada teoría electiva, de ascendencia francesa, en donde la nación reposa sobre un consenso, el “plebiscito cotidiano” de Renan» (Dumont: 1987, 130).

²⁰Dominique Schnapper formó parte de la *Commission de la nationalité*, grupo de expertos encargados de estudiar una posible reforma legislativa de las condiciones de acceso a la nacionalidad en Francia. El informe final fue publicado bajo el título *Être français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité présenté par M. Marceau Long, président, au Premier ministre*, 2 vol., 10/18, París, 1988.

tantiva entre ambos casos, aunque sí pueda haberla en el trayecto histórico recorrido por cada una de esas naciones.

La concepción de la nación alemana –y el movimiento nacionalista alemán– nacieron cinco generaciones antes de la configuración de su Estado-Nación. En la conciencia nacionalitaria alemana,²¹ el orden político, encarnado en una pluralidad de Estados, estaba disociado del orden cultural (como volvió a estarlo después de la Segunda Guerra Mundial). El objetivo del movimiento nacionalista consistía en unificar ambos órdenes y construir un Estado alemán.

Por el contrario, la nación francesa es el fruto de una voluntad política puesta en práctica durante siglos por el Estado central, que se ha esforzado por crear una nación unificada cultural y políticamente. La Francia de 1789 era un territorio de diversas culturas y lenguas, pero únicamente una de ellas merecerá la condición de «nacional».²² A pesar de que el francés era la lengua propia de sólo un 30% de la población de Francia, los decretos de la Convención en 1794 proclamarán su obligatoriedad y el carácter perver-

²¹ Bajo la influencia de las invasiones francesas, la revolucionaria y la napoleónica, la autonomía cultural o espiritual, por la que en principio había abogado Herder, fue transformándose en una autoafirmación nacionalista áspera y agresiva. En el origen de esa inflamación virulenta, Berlin percibe el sentimiento de inferioridad cultural, el orgullo herido de gentes como los alemanes que lleva a reaccionar frente a la condescendencia de sus vecinos franceses, con una exageración patológica de las propias virtudes, reales o imaginarias: valores auténticos frente a la frivolidad mundana y moralmente vacía de los franceses. Ese talante alcanzó un tono febril durante la resistencia nacional contra Napoleón (Berlin: 1992, 229-230). L. N. Tolstói (1988, 805 y 900-903) narra en *Guerra y Paz* cómo a partir de la invasión napoleónica de Rusia, en 1812, el sentimiento antifrancés llevó a la aristocracia a abandonar el uso de esa lengua y a utilizar el ruso, la lengua que hasta entonces usaban para tratar con la servidumbre: «En los salones de Moscú se había decidido no hablar más que el ruso; y los que por equivocación lo hacían en francés tenían que pagar multa a favor del comité de socorro».

²² J. Villanueva (1987, 15) y (1991, 247).

so de las demás lenguas y dialectos. El abate Gregorie declaraba en 1793 ante el Comité de Instrucción Pública: «...no me cansaré de repetir que en política es más importante de lo que se cree la extirpación de esta diversidad de idiomas toscos que prolongan la infancia de la razón y la vejez de los prejuicios». O Barrere ante la Convención en 1794: «Hemos revolucionado la forma de gobierno, las costumbres, el pensamiento. Revolucionemos también la lengua. El federalismo y la superstición se expresan en bajo bretón, la emigración y el odio a la República habla alemán, la contrarrevolución habla italiano y el fanatismo se expresa en vascuence. Destruyamos estos instrumentos perjudiciales y equivocados».²³

En Francia, el Estado ha precedido y creado la nación. Los responsables políticos (de manera muy especial desde la constitución de la III República) procuraron reforzar la homogeneidad cultural y el sentimiento patriótico de la ciudadanía, buscando con ello alimentar su cohesión social (Schnapper: 1991, 62).

Desde el punto de vista lógico, el principio de legitimidad basado en la voluntad de la comunidad de ciudadanos y el que da preeminencia fundacional a un «espíritu del pueblo» cuya dimensión temporal desborda la voluntad de los ciudadanos concretos de cada generación son principios mutuamente excluyentes. Empero, ello no ha sido obstáculo para que ambos principios fueran utilizados en forma simultánea o sucesiva por muchos ideólogos de los movi-

²³Ese etnocentrismo revestido de universalismo, laminador de las diferencias culturales en nombre de la lucha de la Razón contra los prejuicios, constituye sin duda una de las herencias menos reivindicables de la Razón Ilustrada.

mientos nacionales para definir la nación y la identidad nacional.²⁴

Sea uno u otro el principio de legitimidad que hayan adoptado históricamente los movimientos nacionalistas y los estados nacionales, lo cierto es que todos ellos han tenido que afrontar un doble reto: definir un principio de legitimidad político adaptado a la modernidad y potenciar el sentimiento de comunidad, la cohesión del cuerpo social.

4. Sociedad y comunidad. Cultura y cohesión social

Las raíces últimas de la cohesión social en las sociedades complejas han constituido uno de los centros de atención de la sociología desde su constitución como disciplina. Dentro de ese cuerpo de pensamiento, la obra de Ferdinand Tönnies de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*,²⁵ estableció una distinción, ya clásica, entre la «comunidad» como estructura social fundada en unas relaciones cálidas, valiosas por sí mismas, personales, espontáneas, solidarias, desprovistas de todo cálculo, y las relaciones frías, distan-

²⁴La trayectoria intelectual de E. Renan constituye un buen ejemplo de ello. Villanueva (1991, 235 y ss.) pone de relieve que, incluso en el caso de la Revolución Francesa, la idea de la nación como Tercer Estado, como comunidad de ciudadanos con leyes comunes, coexiste con el principio de la unidad e indivisibilidad de Francia y con el de las fronteras naturales, que servirá para legitimar las anexiones. Breuille (1990, 352) alerta sobre la conveniencia de distinguir entre el compromiso con las ideas y el compromiso con la lógica a la hora de analizar la ideología de los movimientos políticos nacionalistas, y recuerda que individuos pertenecientes al mismo movimiento nacionalista adoptaron posiciones contradictorias de acuerdo con las circunstancias.

²⁵Traducida al castellano como *Comunidad y asociación* (1979).

tes, impersonales, reflexivas e instrumentales, que serían consideradas propias de la «asociación».²⁶

La sociología de la nación ha vuelto permanentemente sobre esa distinción, o sobre algunas variantes de la misma. *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, comunidad orgánica y sociedad política, nación cultural y nación política, naturalismo y voluntarismo, lealtad comunitaria y autonomía individual, tradicionalismo y modernidad. Esas distinciones pueden ser útiles como instrumentos analíticos en la aproximación sociológica a la nación moderna, pero los intentos de clasificar a las naciones en unos polos u otros de esas dicotomías no han resultado demasiado fecundos.

De hecho, la distinción entre la nación «a la francesa», asociación política de individuos autónomos, y la nación «a la alemana», con su énfasis en la dimensión comunitaria, evoca esa dicotomía. Pero, en realidad, la nación comporta siempre una dimensión «comunitaria»: la nación «a la francesa», idea e ideal, no ignora la dimensión «étnica»; es, de hecho, a la vez «contractual» y «orgánica.» (Schnapper: 1991, 357).

²⁶En opinión de S. Giner y L. Flaquer (Tönnies: 1979, 15), Tönnies considera que la *Gemeinschaft* (comunidad) es viva, más natural y orgánica que la *Gesellschaft* (asociación) a la que considera transitoria, superficial y mecánica. Este dualismo es retomado por Durkheim, aunque la terminología varía porque el sociólogo francés reserva el término de solidaridad mecánica para los lazos tradicionales y el de solidaridad orgánica para los vínculos de asociación moderna, nacidos de la división del trabajo. Giner y Flaquer advierten atinadamente sobre el carácter de cajón de sastre que tienen los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Tönnies y sobre la conveniencia de tomarlos como conceptos analíticos, como ideal-tipos, que arrojan luz sobre la diversidad de vínculos existentes en todas las sociedades y no como descripción de dos estadios sucesivos de la historia.

Para Louis Dumont, la ideología francesa²⁷ pone el énfasis en el individuo solo frente al Estado, y la ideología alemana, sobre la nación como individuo colectivo frente a otras naciones:

Finalmente, más allá de su oposición inmediata, el universalismo de unos y el pangermanismo de los otros tienen una función y un espacio análogos. Ambas expresan una aporía de la nación que es a la vez colección de individuos e individuo colectivo, ambas traducen en la práctica la dificultad que experimenta la ideología moderna a la hora de dar una imagen satisfactoria de la vida social (intra e intersocial). La diferencia estriba en que la ideología francesa consigue, pagando un alto precio, permanecer pura y limpia de todo compromiso con la realidad, mientras que la ideología alemana, debido a la aculturación que la constituyó, ha asimilado más elementos tradicionales a los elementos modernos y corre el riesgo de desviarse peligrosamente cuando esta amalgama se toma por una verdadera síntesis (Dumont: 1987, 139).

Lo cierto es que estas dos dimensiones, la social y la comunitaria, están implicadas en el Estado-Nación moderno, asociación política de individuos (ciudadanos), pero también comunidad (de nacionales) basada en la cultura y en el pasado.

La nación *contrato cotidianamente renovable* quedaría suspendida en el aire, carecería de elementos de cohesión social fundamentales y estaría perpetuamente en cuestión. La nación comunidad estaría encerrada en la tradición, no

²⁷De hecho, no hay en Francia una única tradición ideológica, sino varias. Hay una idea de Francia que parte del mito fundacional de la Revolución de 1789, de la definición de Sièyès de la nación («Un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura») como voluntad general. Y otra idea tradicionalista inaugurada por de Maistre que se inscribe en la tradición de la Francia católica, hija mayor de la Iglesia, fundada en el pasado campesino y en la tradición religiosa.

tendría capacidad de cambio ni de incorporar los valores de la modernidad. Los dos ideal-tipos de Estado-Nación no son en realidad más que eso. Toda nación incorpora elementos de ambas concepciones. La nación de ciudadanos incorpora (o reelabora) elementos étnico-culturales preexistentes y alimenta lazos comunitarios no sociales, aunque éstos sean en buena medida imaginarios y no reales (Schnapper: 1991).

La ciudadanía tiene una significación asociativa, el patriotismo evoca una dimensión comunitaria. La escuela, la homogeneidad cultural, el sufragio universal y el desarrollo del estado asistencial potenciaron esa dimensión nacional-comunitaria, esa «gran solidaridad» de la que hablaba Renan. La existencia de una única «identidad» nacional-comunitaria compartida favorece la cohesión social y ha auspiciado que sólo excepcionalmente el desarrollo de una gran variedad de conflictos y de identidades sociales enfrentadas haya puesto en peligro los fundamentos del sistema social.

Algo similar ocurre con la polaridad entre tradición y modernidad. Aunque ambos elementos se formulen como mutuamente excluyentes, lo cierto es que los movimientos nacionalistas que impulsaron los procesos de descolonización podían apelar a la tradición y a un pasado cultural o político glorioso, o, en su defecto, a la juventud, la «autenticidad» y la «naturalidad» de su sociedad, no para volver al mundo precolonial del pasado, sino para potenciar y legitimar con ello el gran esfuerzo y los sacrificios que llevaba necesariamente aparejada la incorporación acelerada al mundo moderno.²⁸

²⁸El antropólogo americano Clifford Geertz, «Después de la revolución: el destino de los nacionalismos en los nuevos estados» (Geertz: 1991, 203-218), estableció

Los nacionalismos modernos, tanto si hablamos del Estado-Nación como de los movimientos nacionalistas que pugnan por el poder, tienen también un contenido eminentemente emocional y «comunitario». El patriotismo promovido institucionalmente y el que, en pugna y conflicto con el anterior, puedan promover los movimientos nacionalistas ponen el énfasis en la identidad comunitaria compartida y en la solidaridad emocional del cuerpo social.²⁹ Empero, no conviene llevar al extremo la distinción entre movimientos sociales y movimientos comunitarios, ignorando con ello la posible dimensión comunitaria de algunos de los llamados movimientos sociales y la vertiente social de los que se califican como movimientos comunitarios.

La conciencia de clase obrera, hoy fuertemente debilitada, tenía una obvia dimensión asociativa, de defensa de intereses sindicales y políticos, pero, al menos en algunos períodos, llevaba aparejado un fuerte sentimiento «comunitario» de pertenencia a una fraternidad, e incluso de diso-

una distinción similar mediante los conceptos de *esencialismo* y *epocalismo*. Pero, como Geertz advierte en ese mismo trabajo, «rara vez una ideología es puramente esencialista o epocalista. Todas son mixtas (...). La tensión entre esos dos impulsos –moverse con la oleada del presente y aferrarse a una línea heredada del pasado– da al nacionalismo de los nuevos estados su peculiar aire de estar fuertemente inclinado a la modernidad, y al mismo tiempo de sentirse moralmente ofendido por las manifestaciones de la modernidad.»

²⁹El éxito de los movimientos nacionalistas intenta explicarse a veces porque ofrecen una identidad comunitaria en sociedades caracterizadas por la pérdida de vínculos comunitarios, por la anomia de las sociedades de masas y de la vida urbana moderna. Así, para M. Wieviorka (1991, 185-211) la emergencia y la proliferación de las identidades comunitarias –étnicas, nacionales, raciales o religiosas– es alimentada por el debilitamiento de los movimientos sociales y de los vínculos que éstos generaban. Pero no conviene perder de vista que, en general, la emergencia de una identidad nacional, catalana, vasca o corsa, se hace, también y sobre todo, en competencia y conflicto con otra identidad ya existente, española o francesa, no menos nacionalista o comunitaria.

lución de los individuos en un ser colectivo portador de un cambio social radical.

Los estudios realizados en el campo de la sociología de la familia muestran que en las sociedades occidentales las redes de vecinos y parientes han sido muy efectivas a la hora de prestar ayuda, dar apoyo emocional y movilizar recursos económicos.

El agrupamiento por origen nacional o prácticas religiosas y el mantenimiento del particularismo mediante una acusada endogamia, pueden ayudar a los miembros de algunas minorías a competir en sociedades despersonalizadas (Harris: 1990, 397-399). Igualmente, la concentración de los inmigrantes en una misma área del espacio urbano, en función de su comunidad de origen, de su grupo étnico, facilita el establecimiento de redes de solidaridad comunitaria que favorecen la integración económico-social.³⁰ Esa segregación espacial, parcial, permite muchas veces negociar de manera menos traumática y más dilatada en el tiempo el proceso de asimilación de las pautas culturales de la sociedad receptora. Ello no obsta para que entre los hijos de los inmigrantes, ya nacidos en el país, se vaya produciendo una asimilación progresiva de valores y pautas de la sociedad receptora, lo que en antropología se designa como proceso de aculturación. Paralelamente, se va debilitando la transmisión, principalmente por vía familiar, de los valores y normas tradicionales del grupo étnico a las nuevas generaciones. Y, en la medida en que se vaya debilitando también

³⁰Ruben G. Rumbaut, «Pasajes a América. Perspectivas de la nueva inmigración», *Debats* nº 41, septiembre 1992, analiza el comportamiento de los distintos grupos étnicos y la diferencia de actitudes dentro de los mismos en función de la jerarquización clasista. En su opinión, cuanto mayor sea el *estatus* social de una familia o individuo, menor es su necesidad de buscar apoyo en su grupo étnico.

la práctica de la endogamia étnica, las fronteras entre el grupo étnico y las sociedad receptora también se van diluyendo.³¹

Robert E. Park, uno de los fundadores de la Escuela de sociología de Chicago, pionera de los estudios de sociología urbana y de la interacción de comunidades dentro del espacio urbanos, describía así este proceso:

[La segregación] tiende a facilitar la movilidad de los individuos. Los procesos de segregación instauran unas distancias morales que hacen de la ciudad un mosaico de pequeños mundos que se tocan sin interpenetrarse. Eso da a los individuos la posibilidad de pasar fácil y rápidamente de un medio moral a otro y anima a realizar esta experiencia fascinante, pero peligrosa, que consiste en vivir en varios mundos diferentes, contiguos desde luego, pero, por otro lado, bien distintos.³²

En algunos países los distintos grupos étnicos tienen una cierta presencia informal, o incluso formal, en el ámbito político, y sus líderes son reconocidos como interlocutores a efectos de cuestiones religiosas, culturales o de otro orden, que puedan afectar de manera singular a cada una de las co-

³¹ Esas dinámicas y las relaciones, en ocasiones conflictivas, entre los diversos grupos étnicos en el espacio urbano han servido de materia a films recientes, como *Mississippi Massala*, de Mira Nair, o *Haz lo que debes y Fiebre salvaje*, de Spike Lee. *Bienvenido al paraíso*, de Alan Parker, se centra en la comunidad japonesa de los EEUU, y destaca el conflicto de lealtades experimentado por sus miembros más jóvenes —que, al haber nacido en los EEUU, eran ciudadanos de pleno derecho de ese país— al iniciarse el conflicto bélico con el Japón.

³² R. E. Park, «La ciudad. Propuestas de investigación sobre el comportamiento humano en el medio urbano», citado en Wieviorka (1991, 111). El sociólogo francés ofrece en esa obra una amplia información sobre la *Escuela de Chicago*. También Gianfranco Bettin, *Los sociólogos de la ciudad*, 1982, 72-95. Así mismo, la obra reciente de J. J. Pujadas, *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, 1992, toma como referencia a la Escuela de Chicago al analizar la distribución étnica de las poblaciones inmigrantes en el espacio urbano y las interacciones entre ellas.

munidades. Es el caso de Holanda, Dinamarca, y en cierto modo de los EEUU. Por el contrario, en otras tradiciones políticas, como la francesa, la simple posibilidad de una «etnización» de la vida pública suscita un rechazo casi absoluto, en nombre de la preservación de una ciudadanía política que se quiere, al menos idealmente, desprovista de particularidades culturales. Estas diferencias de concepción tienen una expresión muy directa en las estrategias de integración de la inmigración practicadas en los distintos países.³³

En conclusión, parece más productivo reconocer que los vínculos sociales en el Estado-Nación moderno tienen una doble dimensión, comunitarista y asociativa, y no empeñarse en postular su imposible coexistencia de hecho.

Pero esa coexistencia –como tendremos ocasión de analizar más adelante– encierra una tensión conflictiva que puede resultar insuperable. Una ideología comunitaria, tradicionalista o no, puede elevar a valor supremo –al que cualquier otro debe quedar subordinado– la continuidad y la cohesión del cuerpo social, la perpetuación de sus tradiciones, la lealtad a la concepción del mundo o a los valores en los que se asienta su identidad. Tal ideología resultaría incompatible con otros ideales éticos, inscritos en la tradición ilustrada, que elevan a valor supremo la libertad y la autonomía moral de las personas: un principio de autodeterminación individual que fundaría el derecho a disentir de los valores comunitarios dominantes y, en ocasiones, el imperativo de hacerlo.³⁴

³³ Ver al respecto J. Costa-Lascoux y Patric Weil (dir.), *Logiques d'états et immigrations*, 1992.

³⁴ Javier Muguerza, «Kant y el sueño de la razón» (Thiebaut: 1991), valora la autonomía moral individual como uno de los logros más característicos de la

5. Complejidad y diversidad de los nacionalismos

Los conflictos nacionales son diversos y complejos. Su diversidad aconseja tener en cuenta lo específico de cada uno de ellos y no limitarse a una visión general de los mismos. El análisis de los nacionalismos no debe considerar sólo nacionalismos como el vasco, el catalán, el corso o el galés; ha de ocuparse también del nacionalismo español, francés o inglés. Excluir del estudio del nacionalismo a las ideologías legitimadoras del «nacionalismo de Estado» no es siempre el resultado de una opción metodológica dirigida a acotar y reducir el campo de análisis. Por el contrario, constituye con frecuencia una opción ideológica, al igual que lo es reservar el término «nacionalismo» –cargado previamente de connotaciones negativas y descalificadoras– para designar exclusivamente la ideología de los movimientos políticos que cuestionan un determinado orden estatal establecido.

La interrelación de los conflictos nacionales con otros tipos de conflicto social incrementa también su complejidad. Por otra parte, los conflictos nacionales no responden siempre a un esquema bipolar que facilite un juicio de valor simple: a un lado los «oprimidos», al otro los «opresores».

Las experiencias habidas en el Este europeo y en la antigua Yugoslavia en los últimos tiempos, y más que se podrían traer a colación, muestran que las nacionalidades oprimidas no son siempre nacionalmente homogéneas, ni están exentas de conflictos interétnicos en los que los oprimidos por el

Ilustración, «incluida la autonomía para el disenso frente a la universalidad de cualquier consenso que en conciencia –y no hay otra conciencia que la individual– consideremos inmoral».

Estado y la nacionalidad dominante pueden ser, o acabar siendo, a su vez opresores. El conflicto nacional no se reduce a la pugna entre el Estado –o un ente abstracto, el nacionalismo opresor reaccionario– y una comunidad nacionalmente oprimida, sino que supone también con frecuencia un conflicto intercomunitario, cuando no un conflicto entre varias nacionalidades igualmente sometidas. Además, los movimientos políticos nacionalistas, aunque defiendan un principio legítimo de libertad nacional, no son siempre necesariamente respetuosos con las libertades ni con los principios democráticos.

Todo ello aconseja abandonar los juicios de valor simplistas sobre los conflictos nacionales y sobre los movimientos nacionalistas.

A menudo, la percepción de la realidad de los conflictos nacionales aparece muy cargada de prejuicios,³⁵ de visiones distorsionadas, de confusión entre los deseos y la realidad, de deformación propagandística del pasado y del presente de esa comunidad. El pensamiento sobre la nación corre el peligro siempre de ser normativo al mismo tiempo que descriptivo, de oscilar entre el análisis y el ideal.

La percepción de los conflictos nacionales incluye siempre juicios de valor, sean éstos explícitos o implícitos. Eso no constituye un problema. Lo que resulta problemático es la frecuente confusión de planos que tiende a hacer pasar

³⁵Las visiones distorsionadas de la realidad suelen formar parte, por no decir que son consustanciales a ellas, de las pugnas políticas; ciertamente, los conflictos nacionales no constituyen una excepción. Ahora bien, los prejuicios al respecto de esta cuestión no son, empero, algo que, contra lo que pretende Hobsbawm, afecte sólo a los «nacionalistas», o a un tipo de «nacionalistas» (Hobsbawm: 1991). Sobre la discusión de esta tesis de Hobsbawm, ver *L'Avenç*, nº 158, abril 1992.

por descripción de la realidad lo que no es más que proyección de los deseos, o expresión de las necesidades de legitimación de un movimiento nacionalista.

Algunas discusiones sobre la *identidad nacional española* –en las que se produce un deslizamiento poco consciente y precavido entre enunciados empíricos y enunciados valorativos– pueden ilustrar lo anterior.

Ciertas variantes del nacionalismo español dan por sentado que *debe* existir solamente una identidad nacional, la española, y que otras posibles identidades, *regionales* o autonómicas, *deben* estar subordinadas a aquélla. De lo que derivan que España *es* incuestionablemente un Estado-Nación.

Otras corrientes nacionalistas, por el contrario, han venido postulando la inexistencia de una identidad nacional española. Según esta manera de ver las cosas, sólo hay identidades vasca, catalana, gallega, andaluza, castellana... De este modo queda eliminado cualquier conflicto de identidades: cada quien tiene la suya y todas son compatibles. Mediante una insostenible construcción especulativa, se concluye que lo que *existe realmente* no es España, sino un conjunto de naciones cuyo nombre y número varía parcialmente de unas formulaciones a otras.

Mientras tanto, en el mundo real, los conflictos siguen existiendo: España es una realidad estatal que todos los ciudadanos reconocen, aunque no todos la acepten. A partir de ahí, España es percibida también como un Estado-Nación por una gran mayoría de la población; y es considerada solamente un Estado –pero no una nación– por la mayoría de la población de Catalunya y Euskadi. La formulación de esta cuestión por parte de las diversas corrientes del nacionalismo catalán podría sintetizarse así: «La nación, lo sustanti-

vo y permanente, es Catalunya; la pertenencia al Estado español es accidental y tiene un fundamento pragmático, y por ello es una adscripción cuestionable y sometida a negociación». Pero incluso en esas dos nacionalidades, para acabar de complicar las cosas, las identificaciones nacionales como vasco o catalán, y no español, coexisten con las que hacen sectores también importantes de la población que equiparan, o jerarquizan de un modo u otro, la identidad catalana o vasca y española sin considerarlas incompatibles.³⁶

La postulación de la nación como realidad indiscutible, y la de sus límites territoriales «históricos» —o legales, en el caso del nacionalismo de Estado—, es una seña de identidad fundamental de muchos movimientos nacionalistas. A partir de este postulado, se encadena un razonamiento correlativo: a tal «realidad nacional» le han de corresponder una conciencia nacional y una identidad nacional. Si la realidad no coincide con esa pretensión, o sólo lo hace de manera débil o limitada a un sector de la comunidad, aparece la tentación de deformar la realidad, de barrer debajo de la alfombra todo lo que cuestione su visión de la sociedad.

La defensa de un proyecto nacional, aunque éste no coincida con la conciencia nacional dominante entre la ciudadanía en un momento dado, no obliga a sostener una

³⁶Los estudios de opinión muestran una muy mayoritaria presencia de la identidad nacional española en sectores muy amplios de la población y la jerarquización no conflictiva de la identidad española con la «regional» o «nacional». Por citar sólo dos casos, esa identidad nacional española cuenta en la actualidad con más apoyo social en el País Valencià que la identificación política pancatalana, y resulta incomparablemente más arraigada en Andalucía que una identidad nacional andaluza definida como incompatible con la española. Ver al respecto los trabajos de Francisco Andrés Orizo, *Los nuevos valores de los españoles*, 1991, y *El sistema de valores dels catalans. Catalunya dins de l'enquesta europea dels valors dels anys 90*, 1991.

visión esencialista de la nación. Convertir a los catalanes o vascos en patriotas españoles, a los valencianos o rosellonenses en catalanes, intentar crear una identidad nacional o supranacional soviética en la URSS de los años 20 o en la Yugoslavia de Tito, construir una identidad nacional andaluza... pueden ser todos ellos proyectos que no partan de la postulación de una esencia nacional preexistente, inmodificable e indestructible. Se puede tener conciencia del carácter histórico, contingente y no esencial, de la aparición y desaparición de las naciones, y sostener como deseable tal o cual proyecto político de creación o consolidación nacional. Que tales proyectos tengan éxito, ya es otra cuestión.

Otra conceptualización problemática de los conflictos nacionales es la que se establece a partir de la distinción entre la conciencia nacional «verdadera» —la que la gente debería tener de acuerdo con su esencia nacional— y la conciencia «falsa o desviada» —la que tiene de hecho—. En este caso, lo que la gente piense realmente sobre la nación se vuelve irrelevante. Esa lógica esencialista permite a quienes defienden la existencia indiscutible e indisoluble de la nación española concluir que vascos y catalanes son españoles, les guste o no. Auspicia también que diversas corrientes del nacionalismo vasco o catalán consideren indiscutible que los habitantes de «Euskadi norte» o «Catalunya nord» son vascos o catalanes, miembros de la nación vasca o catalana, aunque la mayor parte de ellos no parezcan compartir tal idea. La visión esencialista de la nación conforma así un universo en el que el sujeto de los derechos nacionales resulta ser *la nación* y no los nacionales. Este tipo de concepciones ponen en cuestión la calidad democrática de determinadas ideologías y proyectos nacionales, algo a lo que me referiré más adelante.

Afirmar que el euskera *es* la «lengua nacional» –y por tanto «la única lengua de los vascos», aunque más de la mitad de la población de las Vascongadas y Navarra no la hable y buena parte de ella no la consideren *su* lengua, y menos aún *su* única lengua– puede responder a una visión esencialista de la nación. Pero tal afirmación puede nacer, también, de una distinción entre la nación étnica y la sociedad política. Lo problemático de esta distinción comienza cuando la pertenencia a la nación étnica es considerada condición indispensable para ser miembro de pleno derecho de la comunidad política.

Existen también otros caminos para hacer coincidir la «realidad» nacional con la conciencia nacional que no se apoyan necesariamente en la negación de la posible existencia de diversas identidades nacionales. Uno de ellos consiste en negar la condición de nacionales a quienes no tengan «conciencia nacional», tal como ésta es definida por el movimiento nacionalista en cuestión. La nación vuelve a coincidir así con la «conciencia nacional». Como en el caso anterior, esta concepción sectaria y exclusivista de lo nacional remite más a un problema de valores que al de una deficiente percepción de la realidad.

En la tradición socialista, el juicio sobre los movimientos de emancipación nacional se ha hecho depender con frecuencia de su efecto «político objetivo», del papel que esos movimientos jugaban en el ámbito internacional.³⁷ De ese

³⁷La división de los movimientos nacionalistas en *progresistas* y *reaccionarios* cuadra bien con las filosofías de la historia en las que el «progreso» aparece como una fuerza incontenible, una de cuyas variantes es la visión marxista de la historia como avance inevitable hacia el socialismo (Kedourie: 1988, 69). Pero si tal concepción del proceso histórico se pone en cuestión, esa división pierde igualmente su sentido.

papel derivaba una clasificación de los movimientos de emancipación en legítimos –los que debilitaban al «imperialismo» y por tanto eran dignos de apoyo– e ilegítimos. Y también su catalogación como «progresistas» y «reaccionarios», de acuerdo con una cierta concepción de la marcha del proceso histórico. Esa manera de ver las cosas ha alimentado una visión instrumental de la defensa de los derechos nacionales, privando a éstos de un valor autónomo.³⁸

Una visión instrumental análoga lleva a E. J. Hobsbawm (1991, 180) a argumentar que los actuales nacionalismos «no pueden aportar ninguna solución a los problemas de finales del siglo XX. A decir verdad, [el nacionalismo] o bien es ajeno a ellos, o los complica.» En mi opinión, ese punto de vista no se corresponde bien con la realidad actual. De hecho, la tendencia imperante hacia la creación de instituciones políticas supranacionales, que asumen una parte de las atribuciones hasta ahora reservadas a la soberanía de cada Estado, plantea un problema que afecta a los estados ya constituidos tanto o más que a los movimientos nacionalistas que aspiran a establecer un poder político propio. La ampliación de esa esfera política supranacional favorece en cierto modo la viabilidad de entidades políticas nacionales más pequeñas que los actuales estados. Aunque, por otra parte, esta creciente interdependencia obliga a interrogarse sobre el alcance en ese contexto de conceptos como *soberanía* e *independencia*, y sobre la vigencia del hecho mismo de las fronteras estatal-nacionales.

³⁸ Así, el debilitamiento de la autocracia rusa era el objetivo que legitimaba para algunos movimientos revolucionarios del siglo XIX el apoyo al movimiento de emancipación polaco; mientras que las reivindicaciones de otros movimientos nacionales, a los que no se atribuía una función global «progresista» positiva, podían ser negadas o ignoradas.

Resulta igualmente difícil atribuir *a priori* a los movimientos nacionalistas una caracterización política de derecha o de izquierda.³⁹ Como afirma Elie Kedourie, es un error preguntarse si el nacionalismo como ideología es de derechas o de izquierdas. No es ninguna de las dos cosas. Un movimiento político nacionalista puede ser considerado, y autoconsiderarse, como progresista, democrático, izquierdista o socialista, y así lo han hecho muchos de ellos. Los nacionalistas de 1848 eran vistos como gentes de izquierdas: Mazzini era una figura muy venerada entre los liberales y radicales ingleses. Otros, sin embargo, han sido calificados como de derechas. Esos calificativos carecerían de sentido si se tratara de juzgar con ellos alguna característica esencial de la ideología nacionalista, porque supondrían utilizar las categorías de una ideología para valorar los principios de otra ideología completamente distinta.

Los movimientos políticos nacionalistas concretos no se limitan a la defensa de los principios nacionalistas: intervienen en la política cotidiana, promueven alternativas y valores que pueden ser calificados de derechas o de izquierdas, de democráticos, liberales, tolerantes o xenófobos.

El caso lituano puede ilustrar este punto de vista. La exigencia de independencia de Lituania respecto a la URSS, que era un objetivo nacionalista común a la inmensa mayoría de las fuerzas políticas lituanas, difícilmente podría calificarse en términos de derecha o izquierda, ni tam-

³⁹ Kedourie (1988, 68) sostiene que «*Izquierda y derecha* son conceptos que surgieron en el curso de la lucha entre la aristocracia, la clase media y la clase obrera en los países europeos de los siglos XIX y XX, y que resultan inteligibles separados de esa historia concreta».

poco de progresista o reaccionario. Sin embargo, el movimiento nacionalista que encabezaba V. Landsbergis sí podría inscribirse sin dificultad —o sin más dificultad que en el caso de cualquier otra fuerza política— en lo que convencionalmente se denomina derecha, y el de A. Brazauskas, que le ha sustituido recientemente en el poder, en lo que se denomina izquierda.

Los criterios para juzgar sobre la calidad de un movimiento de afirmación nacional, por tanto, deben, en mi opinión, tomar en consideración los instrumentos y caminos que propone para conseguir sus objetivos y los valores que informan sus proyectos y su ideología.

Kedourie (1988, 81) formula los dos agravios que herían a los jóvenes nacionalistas decimonónicos: que los gobiernos no eran populares y que no eran gobiernos nacionales. Gobierno nacional quería decir también gobierno popular: derechos nacionales y democracia.

Los jóvenes nacionalistas, como Mazzini, imbuidos de ideas democráticas, estaban persuadidos de que el triunfo del principio nacional llevaba aparejado necesariamente el triunfo de la libertad. La experiencia histórica nos muestra hasta qué punto era ilusoria esa convicción.

La suposición de que existe una relación necesaria entre ambas cosas, la independencia nacional y las libertades democráticas, la hemos visto reeditada en la ideología de los movimientos de emancipación de los pueblos colonizados, que establecía también un nexo inseparable entre el fin del colonialismo y el establecimiento de gobiernos eficientes, democráticos y no despóticos.

La constatación de la escasa calidad democrática de buena parte de los gobiernos surgidos de la descolonización ha disipado muchas de las esperanzas de libertad y progreso so-

cial asociadas al nacimiento de estos nuevos estados. Esa decepción lleva en ocasiones a menospreciar la importancia de su dimensión de gobiernos nacionales, doblando así la rama en sentido contrario.⁴⁰ Lo cierto es que el régimen colonial comenzaba por colocar a los colonizados en una situación de inferioridad, consagrada incluso en términos legales.⁴¹ La independencia nacional no resultó condición suficiente para que los gobiernos compuestos de nacionales fueran también gobiernos democráticos y repetuosos con los derechos individuales; pero era sin duda una condición necesaria.

El nacionalismo no es algo natural, latente en el «código genético» de los pueblos –como les gusta pensar a muchos nacionalistas–; no es tampoco la resurrección de las fuerzas atávicas de la sangre y de la tierra, una regresión a la barbarie y a los comportamientos zoológicos. La consideración

⁴⁰Kedourie (1988, 110) termina su obra *Nacionalismo* apelando a juzgar a los nuevos gobiernos no por su carácter nacional, sino exclusivamente en función de si los nuevos gobernantes son menos corruptos y codiciosos, o más justos y compasivos que los anteriores. Gellner (1988, 164) considera que ese planteamiento de Kedourie sería propio de un hombre de una sociedad agraria si oyese una mañana que el bajá local había sido derrocado y sustituido por otro. No se preguntaría ni por el origen étnico ni por el idioma del nuevo dirigente. Pero hoy esas cuestiones resultan muy pertinentes para saber a quién beneficiará y a quién perjudicará el nuevo poder.

⁴¹Todorov (1991, 278) no considera pertinente «la generalización del principio de autodeterminación en nombre de los derechos del hombre». En su opinión, «si el humanitario sostiene una causa, ello será en nombre de la justicia y de la libertad, como se decía hasta hace poco, y no porque toda asociación de individuos tenga el *derecho* a fundar un Estado. Ni la “Argelia francesa”, ni “la Argelia argelina”, sino la Argelia democrática: he ahí un programa al cual se podría suscribir un defensor de los derechos humanos». En mi opinión, tal argumento sólo puede sostenerse al precio de negar la evidencia de que la Argelia francesa estaba fundada en la sistemática violación de los derechos humanos y en la negación de los derechos políticos de los colonizados. La Argelia argelina no engendraba necesariamente la democracia y el respeto por los derechos humanos, pero la Argelia francesa era incompatible con ellos.

del nacionalismo como un atavismo, o una regresión al pasado zoológico, es un recurso muy utilizado por los publicistas antinacionalistas. Tal aproximación no explica nada. Su única «virtud» radica en su eficacia retórica para descalificar a cualquier movimiento o corriente a la que se califique de nacionalista. El escritor francés Régis Debray puede servir de ejemplo de esa actitud: «La inteligencia se había olvidado del instinto, de los condicionamientos genéticos presentes en el cerebro de un reptil. Y entre ellos, la etnia, la agrupación natural del “homo sapiens”. Entonces el animal se venga. A eso se llama nacionalismo».⁴²

Toda esa retórica oscurece el carácter moderno del nacionalismo, e impide considerarlo como lo que es: un fenómeno político reciente, propio de las sociedades modernas y asociado al surgimiento de las mismas (Gellner: 1988, 167).

Por otra parte, tampoco la dicotomía tradicional entre nacionalismo/s de lo que calificamos como nacionalidad opresora y nacionalismo/s de lo que nombramos nacionalidad oprimida arroja tanta luz como la que en principio promete. Su utilidad radica en que expresa un juicio crítico del nacionalismo opresor, y reafirma el derecho a la libertad nacional de las naciones oprimidas. Pero esa dicotomía debe ser utilizada con prudencia y no intentar deducir de ella ningún juicio de valor positivo sobre la calidad de los nacionalismos realmente existentes en la nacionalidad oprimida. Considerar que una demanda de libertad nacional es legítima, incluso que debe ser apoyada activamente, no obliga a aceptar acríticamente la percepción de la realidad nacional, la ideología o el programa de determinada co-

⁴²R. Debray, «El desafío zoológico», *El País* 10-X-1991.

riente nacionalista, ni tampoco a aprobar los medios que haga servir para alcanzar sus objetivos.

En definitiva, los movimientos nacionalistas son lo suficientemente diversos en esos aspectos como para hacer imposible cualquier valoración del «nacionalismo» en general.

6. Autodeterminación y democracia

En tanto que derecho democrático, la autodeterminación incluye dos aspectos: el primero, un sentimiento de comunidad nacional, la existencia de un cuerpo social que se autoconsidera una nación con una identidad propia y diferente a la del estado en el que está inserto; el segundo, la aspiración de esa comunidad a autogobernarse, o dicho de manera más precisa, a ser gobernada democráticamente por miembros de esa comunidad y no por extraños a ella.

En la ya citada carta de Fustel de Coulanges al historiador alemán T. Mommsen,⁴³ podemos encontrar una brillante formulación del principio de autodeterminación:

Alsacia, de creerle, es un país alemán, por lo tanto debe pertenecer a Alemania; formaba parte de Alemania, por lo que debe serle devuelta; habla alemán, y por tanto Prusia puede adueñarse de ella. En virtud de esas razones la «reivindican» ustedes; quieren que les sea «restituida». Dice usted que es suya, y añade: «Nosotros queremos coger lo que es nuestro, nada más, y nada menos». Llama usted a eso el principio de nacionalidad (...) pero lo entiende de manera diferente a toda Europa. Según usted, ese principio autorizaría a un Estado poderoso a apro-

⁴³ «L'Alsace est-elle allemande ou française? Réponse a M. Mommsen», en Renan: 1992.

piarse de una provincia por la fuerza, con la única condición de afirmar que esa provincia está ocupada por la misma raza que ese Estado. Según Europa y el buen juicio, ese principio autoriza simplemente a una provincia o a una población a no obedecer contra su voluntad a un amo extranjero (...) Ese principio puede dar a Alsacia un derecho, pero no les da a ustedes ningún derecho sobre ella (...) Constituye un derecho para los débiles; no un pretexto para los ambiciosos. El principio de nacionalidad no es, bajo un nuevo nombre, el viejo derecho del más fuerte.

Nuestro principio es que una población sólo puede ser gobernada por instituciones que ella acepte libremente, y que no debe formar parte de un Estado, a menos que esa sea su voluntad y su libre consentimiento (...) Usted dice que reivindican Estrasburgo y que se les debe restituir. ¿De qué reivindicación hablan? Estrasburgo no pertenece a nadie (...) Estrasburgo no es nuestro, está con nosotros. Deseamos que Alsacia permanezca entre las provincias francesas, pero sepan bien el motivo que alegamos para ello. ¿Decimos que es porque Luis XIV la conquistó? De ningún modo. ¿O por que es útil a nuestra defensa? No. Ni las razones derivadas de la fuerza, ni los intereses de la estrategia tienen valor en este asunto. Se trata de una cuestión de derecho público que debemos resolver de acuerdo con los principios modernos. Francia sólo tiene un motivo para querer conservar Alsacia, y es que Alsacia ha mostrado valerosamente que quería seguir con Francia (...) Pero que nadie se engañe; no combatimos para forzar la voluntad de Alsacia, sino para impedir que ustedes lo hagan.

Prácticamente, todos los Estados constituidos actualmente, sean de composición nacional homogénea o plural, parten de la afirmación de su integridad territorial y de la indisoluble unidad del Estado, y niegan el reconocimiento del derecho a la autodeterminación. Ése es un rasgo que, desgraciadamente, los nacionalismos que han accedido recientemente a configurar un poder estatal comparten frecuentemente con los viejos nacionalismos de Estado. Un

rasgo que, en mi opinión, no dice nada en favor de la calidad democrática de esos Estados ni de esos nacionalismos.⁴⁴

La calidad democrática de las reivindicaciones nacionales exige que la voluntad de autodeterminación sea establecida mediante la utilización de fórmulas democráticas. Y exige también el reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de las posibles minorías en todo lo que afecte a los proyectos de construcción nacional futura. Ello condicionará decisivamente el enfoque con que se aborden los posibles conflictos derivados de la diversidad étnico-nacional existente en el espacio territorial que se autodetermina.

La remisión a fórmulas democráticas a la hora de determinar el sujeto del ejercicio de este derecho implica considerar la autodeterminación como una decisión que compete a los vivos, y no a los muertos; esto es, que está en función de lo que la gente quiere ser, y no lo que la nación, sea esta Euskadi, Catalunya, los Països Catalans, España o Ruritania fue o se supone que fue. No se autodetermina la nación eterna, o la nación histórica (que por otra parte no siempre es fácil determinar de manera unívoca), sino los nacionales, los ciudadanos y ciudadanas de la nación concreta. El principio de legitimidad democrática es el punto de partida,

⁴⁴El no reconocimiento legal o constitucional del derecho a la autodeterminación no presupone de manera automática una situación de opresión nacional. El derecho a la autodeterminación sólo cobra sentido práctico cuando existen sectores significativos de la población que lo reclaman. En lo que atañe a ese derecho, la opresión existe en sentido fuerte cuando se prohíbe reclamarlo, o cuando, frente a la demanda de una comunidad nacional o de una parte apreciable de la misma, se prohíbe coactivamente su ejercicio. El no reconocimiento del derecho a la autodeterminación de una nación «que se ignora a sí misma» difícilmente puede considerarse una forma de opresión.

la condición *sine qua non* de las decisiones que afectan a la colectividad.⁴⁵

Afortunadamente, hoy existe una gran desconfianza sobre las formas y procedimientos de legitimación no democráticos (carismáticos o de otro tipo). En este contexto, además de resultar indeseable, no parece posible que cualquier grupo que sustente una opción independentista (o anti-independentista) pueda pretender arrogarse la representación de los sentimientos, deseos, opiniones o intereses de la ciudadanía sin permitir que ésta se exprese, y menos pasando por encima de lo que pudiera manifestar.

El sujeto de la autodeterminación debe ser, en principio, toda la ciudadanía del territorio nacional que pretende autodeterminarse, los nacidos y los no nacidos en él, los partidarios de la independencia y los contrarios a ella. Igualmente, es el conjunto de la ciudadanía de ese territorio, y no sólo los que pertenecen a la «nación cultural», el que debe tener también voz y voto a la hora de buscar fórmulas de convivencia cultural y lingüística.

En ocasiones, se intenta legitimar la exclusión del derecho a la ciudadanía de una parte de la población afirmando que esos sectores étnicamente diferentes de origen inmigrante, reciente o no tan reciente, constituyen una amenaza para la identidad y la homogeneidad cultural de la sociedad receptora. Ese argumento puede estar dirigido a excluir indefinidamente a los inmigrantes del acceso a la nacionalidad, y puede incluso servir para reclamar su expulsión, como es el caso del Frente Nacional en Francia, o los Repu-

⁴⁵ Ver, a este respecto, las interesantes reflexiones de Javier de Lucas (1992, 34-38) sobre las dificultades de carácter lógico, político y ético que presenta el derecho de autodeterminación.

blicanos en Alemania. Otras veces se aduce que esa inmigración ha formado parte de un proyecto asimilacionista por parte de una potencia colonial o del Estado opresor.⁴⁶ En cualquier caso, facilitar el acceso a la ciudadanía de las poblaciones de inmigración más o menos reciente parece mejor solución que la de mantenerlos permanentemente como no ciudadanos o que, por supuesto, la de expulsarlos con el fin de recuperar la homogeneidad étnica.

La consulta democrática debe ser la única fuente de legitimidad política a la hora de determinar el ámbito de ese autogobierno. La memoria del pasado histórico, la apelación a la comunidad originaria, el territorio lingüístico, o el «destino nacional», son elementos presentes en la formación de la conciencia de identidad colectiva y tienen un papel decisivo en la movilización de la voluntad política de la ciudadanía. Pero la apelación a los mismos por parte de los movimientos nacionalistas no puede pretender sustituir a los procesos de legitimación democrática.

La autodeterminación incluye el derecho a la separación si ésta es la voluntad mayoritaria. Las posiciones en defensa de la soberanía y la independencia son, en consecuencia, posiciones legítimas desde un punto de vista democrático,

⁴⁶El fomento de movimientos migratorios ha sido una recurrente política de Estado, dirigida a alterar la composición étnico-nacional de algunos territorios. Un ejemplo de ello es la política seguida en este sentido por las potencias coloniales en algunos enclaves. Características similares tuvo la potenciación de la inmigración rusa a los Países Bálticos después de la anexión de los mismos en los años cuarenta, aunque esta inmigración tenía un fuerte contenido económico. En fin, la política de los sucesivos gobiernos de Israel de favorecer los asentamientos de población judía en los territorios palestinos ocupados constituye otro caso, con la diferencia de que la presencia de los colonos judíos es impuesta militarmente, y éstos tienen un *estatus* político privilegiado respecto al de la población palestina de esos territorios.

tan legítimas como las de aquella parte de la ciudadanía que se manifestara contraria a la independencia. Por el contrario, resulta inaceptable y antidemocrática la negación coactiva del ejercicio de ese derecho.

Francisco J. Laporta⁴⁷ niega que la autodeterminación pueda ser considerada como un derecho colectivo de las naciones o como un derecho de los individuos que componen una comunidad nacional. La crítica de Laporta ofrece puntos de interés frente a la pretensión de algunos movimientos nacionalistas que consideran la autodeterminación como un derecho de las *naciones* y los *pueblos* que está por encima de la voluntad concreta de las personas que componen esa comunidad. Ahora bien, la porfía de Laporta en negar a las personas el derecho a la autodeterminación resulta inadmisibles; y sus razones para justificar la improcedencia de su ejercicio —cuando éste es reclamado por la mayoría de una comunidad nacional dentro de un Estado—, inconsistentes. En realidad, se limitan a consagrar el *status quo* estatal existente e, implícitamente, a legitimar la coacción estatal sobre esa comunidad y, en suma, el derecho del Estado a disponer de las poblaciones sin su consentimiento. El argumento de Laporta de que trazar fronteras forma parte del capítulo de la historia de las matanzas, y nada tiene que ver con los derechos humanos, no concluye, como sería lógico, reclamando la supresión universal de las fronteras, sino con el mantenimiento indiscutible de las de los estados ya existentes. Su afirmación de que el derecho a la diversidad cultural y lingüística está mejor reconocido —y la convivencia

⁴⁷Francisco J. Laporta, «La quimera del nacionalismo», *Claves de razón práctica*, nº 14, julio-agosto 1990.

interétnica más asegurada— en un estado plurinacional (como el español), de lo que lo estaría en Euskadi o en Catalunya, caso de que fueran independientes, me parece igualmente poco sostenible. En la historia del estado español moderno los períodos en los que ha existido un trato mínimamente respetuoso con la diversidad nacional constituyen una rara excepción. Por otro lado, la más que aceptable convivencia intercultural en Catalunya no parece abonar la opinión de Laporta sobre la intolerancia esencial de todos los nacionalismos frente a la diversidad cultural interna.

La supuesta imposibilidad de establecer con claridad el sujeto de la autodeterminación se utiliza también como argumento para cuestionar la viabilidad práctica de este derecho. Tzvetan Todorov (1991, 227) formula tal objeción de una forma que puede ser bastante representativa:

Los derechos del hombre son derechos de los individuos. ¿Qué significa el derecho de un pueblo? ¿Debemos imaginarnos que los pueblos ya existen de antemano, y que pacientemente esperan a que ocurra su independencia? ¿Todo grupo cultural tendría el derecho a la autodeterminación? A ese precio, todo pueblo desearía la secesión e, incluso, por qué no, cada familia.

El problema que sugiere Todorov se disuelve, en buena medida al menos, cuando consideramos las dinámicas políticas reales en las que se plantea el ejercicio de ese derecho. En la práctica —caso de Eslovenia, Croacia, Eslovaquia, los países bálticos o las repúblicas de la antigua URSS— la autodeterminación se ha planteado como un derecho de unas comunidades que, aun careciendo de Estado, ya tenía una personalidad jurídica y política reconocida y un territorio más o menos definido. Los estados formalmente plurinacionales, al reconocer y otorgar una dimensión política

nacional a los distintos espacios etno-territoriales buscan precisamente conservar su cohesión, y la unidad de estado, aunque sea al precio de aceptar que ésta tenga un carácter más frágil.⁴⁸ Más frágil, porque ese reconocimiento no constituye ninguna garantía de que demandas de mayor alcance, entre ellas las de una posible separación, no serán formuladas en el futuro. Ése es el caso de estados como España, Bélgica o Canadá. Precisamente; el reconocimiento de distintos ámbitos etnoterritoriales, cada uno con sus instituciones políticas propias, delimita ya en cierta medida el posible sujeto de la autodeterminación.

Por último, la legitimidad del derecho a la independencia de las «naciones oprimidas» se asienta en algo sustantivo y simple: en el derecho democrático *de las gentes* de todas las naciones a decidir su propio futuro. Por otra parte, resulta difícil discernir qué virtudes «progresistas», o simplemente democráticas, tendrían la negación de ese derecho y la presión coactiva del Estado contra la voluntad secesionista mayoritaria de una comunidad nacional.

La autodeterminación como fórmula democrática para resolver las reivindicaciones nacionales cubre un ámbito fundamental: el del derecho de las comunidades nacionales

⁴⁸ Conviene subrayar que esa inestabilidad no es hija de ninguna maldad esencial del nacionalismo. Como recuerda con realismo Gellner (1988, 154), es difícil imaginar que dos culturas extensas, políticamente viables y capaces de ser independientes puedan convivir dentro de un único perímetro político y confiar en un centro político único que sustente y atienda a ambas, no ya con exquisita, sino siquiera con suficiente imparcialidad. Pero cualquiera que fuera la forma política que estas dos comunidades arbitren para su convivencia común: autonomía personal o territorial, o una combinación de ambas, federalismo, confederación, difícilmente dejaría una de ellas la gestión de su patrimonio cultural en manos de la otra.

a la soberanía y a la independencia, pero no agota, por supuesto, todos los problemas nacionales.

Esto es evidente en el caso de países, como Bosnia, caracterizados fundamentalmente por una ocupación del territorio no diferenciada étnicamente y en los que, además, no existe una nacionalidad predominante.

En esas condiciones, tal como ha mostrado el drama bosnio, resulta difícil hacer efectiva la autodeterminación por medios pacíficos. Basta contemplar la inmensa cantidad de sufrimiento, muerte, violencia y fanatismo que ha llevado aparejada la pretensión de construir naciones étnicamente homogéneas sobre los restos de la antigua Yugoslavia. Una solución menos traumática hubiera sido, sin duda, la construcción de espacios de convivencia basados en el reconocimiento y el respeto del pluralismo étnico, cultural y religioso, concretado en fórmulas como la autonomía nacional cultural de las personas, la autonomía territorial de algunos enclaves y cierta distribución jurídico-política del poder entre los diversos grupos étnicos. No conviene, empero, idealizar las soluciones de este último tipo, a veces sencillamente impracticables⁴⁹ y con frecuencia inestables y fuertemente conflictivas como muestran muchos ejemplos de la historia reciente. Pero cualquier cosa hubiera sido mejor que un conflicto bélico dirigido a ampliar el espacio territorial de cada facción y a asegurar ese control territorial mediante la «limpieza étnica».

⁴⁹El Líbano, durante muchos años, fue un país con una relación semejante entre los diversos grupos étnico-políticos. El resultado fue la práctica desaparición del Estado y su sustitución por una multiplicidad de poderes político-militares en pugna permanente entre ellos.

Otro problema de interés es el de los límites nacionales del territorio que se autodetermina. Una vertiente del mismo la constituye el expansionismo territorial, apoyado en razones históricas o lingüísticas, que lleva a propugnar la creación de entidades como la Gran Serbia o la Gran Croacia. En realidad, los criterios históricos, étnicos y lingüísticos pueden entrar en conflicto entre ellos y no permiten delimitar las fronteras.

Entre los movimientos nacionalistas ha tenido un gran predicamento el criterio de delimitar el ámbito geográfico de la nación, en coincidencia con el territorio en el que se habla la lengua nacional. Así, diversas tradiciones nacionalistas dan como un hecho indiscutible la pertenencia de Navarra y Euskadi Norte al País Vasco, o consideran a los Països Catalans como el ámbito natural e irrenunciable de la nación catalana, en función, en buena medida, de ese criterio. Pero el límite lingüístico está lejos de ofrecer una solución inequívoca al problema, especialmente cuando se invoca por parte de un movimiento nacionalista, con o sin estado, para afirmar sus pretensiones sobre un territorio en el que esa lengua es minoritaria con respecto a otra.

De hecho, los argumentos en favor del expansionismo real o deseado del territorio nacional tienen con frecuencia, un fuerte carácter *ad hoc*. Kedourie (1988, 95) relata una anécdota que ilustra esa afirmación:

Cuenta sir Lewis Namier que en 1919 un diplomático polaco le expuso sus reclamaciones nacionalistas, tan extensas como contradictorias: cuando le pregunté en qué principio se basaba me replicó con una franqueza nada frecuente: en el principio histórico, corregido por el lingüístico siempre que opere en nuestro favor.

E. Gellner (1991), al analizar los procesos de independencia en la antigua URSS, enumera los distintos principios esgrimidos por las partes en conflicto para el trazado de las nuevas fronteras. Uno, el de la pertenencia étnica de la mayoría de la población de una provincia en disputa; otro, el de la continuidad histórica y territorial, que cuestiona la posibilidad de que en un estado moderno existan enclaves pertenecientes a otro estado; y, por último, el principio que Gellner designa como «principio de la patata», consistente en otorgar a la población campesina de una región un valor superior al de la población urbana, en nombre de que la primera encarna las raíces nacionales frente a la supuesta propensión cosmopolita de las poblaciones urbanas. Cada uno de esos principios, concluye Gellner, puede ser sacralizado y dar lugar a pretensiones incompatibles con las fundadas en cualquiera de los otros.

En el caso de un movimiento principalmente cultural, la definición de un espacio de actuación mediante un principio como el lingüístico no reviste en principio mayores problemas. Ese espacio será real en la medida en que existan, en todo el territorio así definido, núcleos significativos con una identificación cultural y lingüística común. Pero, cuando ese movimiento toma un carácter político, la pretensión de establecer los límites nacionales según el principio lingüístico también resulta altamente problemática desde el punto de vista democrático. La autodeterminación y la independencia deberían fundamentarse en la voluntad de las gentes de cada territorio; de todas las gentes de ese territorio, y no sólo de la de una posible minoría que se identifica con una idea nacional determinada. Ningún otro principio, lingüístico, histórico o hemático, puede estar por encima de la voluntad democrática de los

vivos.⁵⁰ Los muertos que acostumbran a ocasionar los conflictos y las guerras derivadas de la lógica de «tú me perteneces, yo te tomo sea cual sea tu voluntad», que denunciaba Renan, acaban disfrutando de una libertad nacional mediocre.

Por último, no parece plausible conceder a la defensa de la autodeterminación y la independencia una especie de legitimación suplementaria, tal como han hecho a veces corrientes del nacionalismo radical de vaga influencia marxista —a partir de la identificación lucha nacional-cambio social radical—. En mi opinión, no hay ninguna base para afirmar que la soberanía o la independencia favorezcan por sí mismas la consecución de otros objetivos. La autodeterminación, la soberanía y la independencia, hoy, pueden servir para resolver democráticamente una legítima exigencia: la de la libertad política en el terreno nacional, allí donde esa exigencia está planteada; nada más, y nada menos. El objetivo tiene suficiente entidad por sí mismo, sin necesidad de intentar dotarlo de arbitrarias legitimidades añadidas.

⁵⁰Todorov (1991, 287) señala con buen criterio que no se puede defender, como hacía Peguy en el caso de Alsacia y Lorena, el derecho de autodeterminación de los pueblos para incorporarlos a Francia, y, al mismo tiempo, sostener como segundo argumento el carácter uno e indivisible de la República francesa. Estos dos principios no son compatibles.

2. Ciudadanía y nacionalidad

1. Las nuevas migraciones

Los años cincuenta marcaron el inicio de una gran ola migratoria dirigida a los países ricos del norte de Europa Occidental: refugiados, desplazados, nacionales retornados de las colonias (*pieds-noirs*), trabajadores inmigrados del Sur de Europa y del Tercer Mundo, e «indígenas» de los países anteriormente colonizados integraron ese gran movimiento humano. Entre veinte y treinta millones de extranjeros entraron en la Europa rica y unos veinte se instalaron en ella de manera estable.¹

Todos los países europeos más desarrollados industrialmente utilizaron masivamente la mano de obra inmigrada, en general de baja cualificación, entre finales de los cincuenta y el inicio de la crisis económica en 1973. El principio básico, en especial durante la primera fase de la inmigración, consistía en asegurar una mano de obra barata, dócil, flexible y de carácter temporal. No se concebía, ni en Suiza ni en Alemania, que fuera necesaria una política de integración de los inmigrantes, cuya estancia se consideraba siempre de duración limitada. En el caso de Francia y Gran

¹ Schnapper, *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration*, 1992.

Bretaña, el pasado colonial de estos países hizo que la evolución de la inmigración fuese menos dependiente de los fenómenos económicos que en el caso de Alemania. Ese mismo pasado otorgaba a algunos de los inmigrantes derechos de ciudadanía.

Como resultado de las migraciones se consolida un nuevo estrato social con un bajo nivel socioeconómico, malas condiciones de vida y falta de derechos civiles y políticos. Un estrato que se distingue en muchos casos de la población autóctona no sólo por su origen nacional-cultural, sino por marcas fenotípicas que se consideran significativas.

Se desarrolla un mercado de trabajo segmentado de carácter dual, con dos grupos, inmigrantes y nacionales, que generalmente no compiten entre sí; al mismo tiempo, existen subdivisiones entre los diversos grupos de inmigrantes en relación con los derechos civiles, los estigmas raciales, el sexo o el grado de adiestramiento y educación formal (temporales, ilegales, subcontratados...)²

A partir de 1973, inicio de la crisis económica, los gobiernos europeos deciden «parar» la inmigración de trabajadores no cualificados. Se generalizan las medidas para impulsar la repatriación de los trabajadores sobrantes y reducir la población de inmigrantes.

El endurecimiento de las medidas de control del flujo inmigratorio tuvo un efecto no deseado y no previsto por los

² Stephen Castles y Godula Kosack, *Los trabajadores emigrantes y la estructura de clases de la sociedad occidental*, 1984. Este libro, un clásico en el estudio de la dimensión social y económica de la inmigración, fue escrito en 1970-1971, antes del inicio de la crisis económica de 1973. La modificación de las características de la población inmigrada desde el inicio de la crisis es analizada por los autores en el Prefacio y la Posdata de 1981 a la edición en castellano.

gobiernos: los *gastarbeiter*, los trabajadores «invitados» como se les ha llamado en Alemania, intentaron radicarse definitivamente y traer a su familia.

Los inmigrantes temporales se convierten en residentes estables y se intensifica el reagrupamiento familiar. Ello favoreció el asentamiento permanente de nuevas minorías étnicas. La inmigración económica, definida por el trabajo, se convirtió en una inmigración de residentes estables.³ La mayoría de los inmigrantes seguía manifestando la intención de regresar a su patria, pero el día del regreso se alejaba más y más hacia un futuro incierto.⁴

Crece el volumen total de extranjeros y disminuye la parte de activos del mismo. La población inmigrada deja de estar formada casi exclusivamente por hombres jóvenes activos; se feminiza y se ensancha la base de su pirámide de edades. La nueva estructura de los grupos migratorios supone un costo social creciente, porque del inmigrante temporal, adulto y con trabajo, se ha pasado, debido al reagrupamiento familiar y al aumento de las tasas de paro, a

³ Desapareció así progresivamente el antiguo tipo de trabajador inmigrante: hombre, soltero, joven, que había dejado a su familia en el país de origen. Un trabajador flexible que se trasladaba de un lugar a otro del país de acogida, en función de las necesidades de los patronos, viviendo próximo a su empleo en una residencia o sobreexplotado por un *traficante de sueño*, ahorrando para retornar a su país, y situado en la categoría más baja de la clase obrera.

⁴ Dominique Schnapper, «Modernidad y aculturación de los trabajadores emigrantes» (Todorov: 1998), considera que el mito del regreso permite a los trabajadores extranjeros ya radicados resolver idealmente una situación contradictoria: no se renuncia a la idea de la vuelta al país de origen, pero se organiza la vida práctica: trabajo, vivienda, educación de los hijos, en términos de una estancia indefinida. Sin embargo, los hijos, crecidos y educados en la sociedad receptora, pueden ya sentirse extraños a la sociedad de origen de sus padres y acabar cuestionando la idea misma del retorno. El escritor de origen marroquí y expresión francesa, Tahar Ben Jelloun, ha descrito este conflicto en su novela *Con los ojos bajos*, 1992.

grupos familiares con necesidad de escolarización, atención médica, asistencia social y seguro de desempleo.⁵

Hacia finales de la década de los setenta había en Europa occidental unos 15 millones de personas inmigrantes o hijos de inmigrantes. Gran Bretaña, Francia y Alemania Occidental acogían cada una unos cuatro millones. Las minorías étnicas constituían del 5% al 8% de la población total de esos países.

La Comunidad Europea ha ido estableciendo una política común de control de la inmigración extracomunitaria, a partir de los acuerdos de Schengen, en 1985. El mantenimiento de la presión migratoria, unido al crecimiento de las cifras de paro, ha dado lugar en los países del Primer Mundo al reforzamiento de las políticas de control y restricción de los flujos migratorios procedentes del Tercer Mundo y de la Europa de Este. Ello ha supuesto el endurecimiento de las condiciones para el acceso al país y también para la consecución del derecho de residencia estable.

Pero, a pesar de ese control, la presión migratoria no ha disminuido; ha continuado alimentándose con la explosión demográfica, las altísimas tasas de paro en los países de origen y las expectativas de los inmigrantes de mejorar su situación trasladándose a los países desarrollados. Por otra parte, siguen existiendo en los lugares de destino sectores de actividad con características y condiciones de trabajo que la población autóctona rechaza o va abandonando. Por ello, el control de la inmigración no ha impedido la continuidad y el crecimiento en algunos países del número de

⁵ Michel Wieviorka, en *La France raciste* (1992, 27), describe esta mutación del tipo de inmigrante.

los inmigrantes ilegales, y la necesidad, por tanto, de proceder periódicamente a la regulación de los mismos.

2. Ciudadanos o metecos

Las diversas formas de identidad colectiva suponen siempre la distinción entre quienes forman parte de una comunidad y quienes son considerados ajenos a ella. Pero ninguna distinción tiene en la actualidad tanta trascendencia social y política, al menos en el *Primer Mundo*, como la que deriva de la posesión de los derechos de ciudadanía.⁶ *Nosotros* somos los ciudadanos, *los otros* –especialmente los inmigrantes a los que no se permite el acceso al país o a los que no se concede la ciudadanía del país de residencia– son los extranjeros.

En los Estados modernos, la distinción entre quienes tienen la condición jurídico-política de ciudadanos y quienes no disfrutan de ella engendra una diferenciación cargada de consecuencias prácticas en los planos político, social, económico e ideológico.

Nuestro mundo se ha abierto a los flujos de tecnología, a la comunicación, a los movimientos de capital y de mercancías. Ese sistema económico mundial, unido a la presión demográfica, genera los actuales movimientos migratorios, que chocan contra las barreras que levantan los países del Primer Mundo para proteger su prosperidad de la afluencia

⁶ Ralph Dahrendorf, siguiendo a T. H. Marshall, define la ciudadanía «como ese conjunto de derechos y deberes –la condición– que va unido a la pertenencia plena a una sociedad. Esta condición está, por definición, separada de las contingencias del mercado». R. Dahrendorf, «Ciudadanía», *El País*, 29-III-93.

«incontrolada» de inmigrantes. La universalización de la economía y de la comunicación coexiste con el mantenimiento de una forma de organización política, el Estado-Nación, basada en el particularismo.

Una característica del llamado Estado del bienestar fue la ampliación del ámbito de los derechos sociales, de los que, al igual que ocurre con los derechos políticos, es titular todo ciudadano, al margen de su situación social o económica. Sin la existencia de esos derechos no hubiera sido posible el considerable grado de cohesión social que, en general, han mostrado las sociedades occidentales modernas.⁷

Ser ciudadanos de un país del Primer Mundo supone, en principio, un derecho de acceso a prestaciones sociales y a oportunidades educativas y económicas que están vedadas a los no ciudadanos, sean éstos extranjeros a los que se impide el acceso al país o inmigrantes excluidos de la ciudadanía.⁸ La situación puede describirse del modo siguiente: más allá de los límites de la ciudadanía y de las fronteras del Estado-Nación, los derechos humanos pierden su carácter de derechos políticamente exigibles.

⁷ Cohesión no significa ausencia de conflicto, sino aceptación general de que las pugnas entre grupos o clases se deben resolver de acuerdo con ciertas reglas que no pongan en peligro la existencia misma de la sociedad articulada por el Estado-Nación.

⁸ El acceso a la ciudadanía es la condición para entrar en posesión de todos los derechos políticos (incluido también el derecho a percibir prestaciones no contributivas reservadas a determinados grupos de ciudadanos en dificultades). Supone también disfrutar del grado máximo de seguridad contra la pérdida de la residencia estable y la posibilidad de expulsión. La demanda de nacionalidad puede venir motivada por consideraciones de este tipo y no supone necesariamente por parte de quien la formula una voluntad de adoptar el código de identidad nacional-cultural de la sociedad receptora.

Esos Estados, al tiempo que proclaman el carácter universal de los derechos humanos, endurecen su política de control de flujos, limitan drásticamente el derecho de asilo, alzan nuevas trabas al reagrupamiento familiar. Buena parte de los nuevos inmigrantes ven también negado el derecho a radicarse de manera estable y no azarosa en el país receptor.⁹

La distancia creciente entre países ricos y pobres y las características del Estado-Providencia tienden a acentuar las consecuencias de esa distinción entre *miembros* y *no miembros*. Esa situación puede resultarnos indignante, pero, como afirma con crudeza Schnapper (1992: 20), «la crítica moral no debe impedir comprender que se trata de consecuencias lógicas de la organización del orden político en naciones, inevitablemente constituidas por la inclusión de unos y la exclusión de otros». Las ventajas de las que disfrutaban los nacionales en los países ricos no pueden, bajo riesgo de hacerlas desaparecer, ser extendidas a todos los no nacionales, a los cientos de millones de seres humanos que quisieran beneficiarse de ellas. «Esto simplemente —concluye Schnapper— pone de manifiesto la lógica misma de la formación de la nación.»

Reyes Mate, en un sugerente artículo,¹⁰ designaba esa lógica con el término de *nacionalismo ético*. Según esta ló-

⁹ En países como el nuestro, la política de inmigración está centrada de manera casi exclusiva en la reducción de los flujos de acceso y en la represión de la entrada ilegal de inmigrantes. Por el contrario, las políticas públicas dirigidas a la integración social y la adaptación cultural de los inmigrantes prácticamente no existen. Para el tratamiento de la inmigración extracomunitaria en el estado español ver Colectivo IOÉ, «La inmigración extranjera en España: sus características en el contexto europeo», y M. P. Corredera-García y L. S. Díez Cano, «España, nuevo país de inmigración», ambas en (Contreras (coord): 1993); también Marc Carrillo (coord.): *Els estrangers a Espanya*, 1992.

¹⁰ Reyes Mate, «La inmoralidad del nacionalismo», *El País* 28-V-92

gica, la solidaridad se entiende sólo de puertas adentro; el de fuera es extranjero (alguien que dentro carece de derechos ciudadanos) y un extraño (alguien que cae fuera de nuestra responsabilidad ética). Lo que dentro de casa resultaría inadmisibles, es apenas lamentable si se produce fuera. Pedir a los Estados que dejen de ser nacionalistas –admite Reyes Mate– provocaría la carcajada de la clase política. Pero sólo así tendría algún sentido, insiste, la recuperación de la idea de solidaridad, de universalismo moral, a la que todo el mundo se apunta verbalmente.

Esto no supone defender que las fronteras se abran de par en par. Obviamente, tal propuesta, en el irreal caso de llevarse a la práctica, provocaría la desarticulación del tejido social y la bancarrota del Estado-Providencia, ya bastante deteriorado a lo largo de la pasada década.¹¹ Los problemas reales, empero, no nacen de un ingenuo exceso de generosidad, sino de lo contrario. Las políticas de inmigración de los Estados han estado y están presididas por el principio del egoísmo nacional, conforme al cual las posibles medidas favorables a los inmigrantes no debería comprometer ni un ápice la comodidad, la cohesión social o el nivel de vida de los nacionales.

Las políticas de cupos, de restricción del flujo de inmigrantes, pasaron a primer plano en los años setenta, con el

¹¹F. Savater, «Los cómplices de la xenofobia», *El País*, 23-XII-92, dedicaba todo su ingenio a ridiculizar la ingenuidad y falta de realismo de quienes preconizan una política de «puertas abiertas». Por el contrario, las políticas realmente en curso, fundadas precisamente en el nacionalismo ético, en la aceptación absoluta de la prioridad nacional mas egoísta, en una radical jerarquización ética y política entre nacionales y extranjeros, no parecen molestar a Savater. Ello no deja de llamar la atención, tratándose de alguien tan alerta siempre a denunciar tendencias exclusivistas y xenófobas en los nacionalismos periféricos.

inicio de la crisis económica. Esas políticas se han endurecido progresivamente en los últimos años. Los distintos gobiernos han pretendido legitimarlas como políticas realistas que, además de evitar la desestructuración social de las sociedades receptoras, facilitan la integración en ellas de los inmigrantes que ya gozaban de un permiso de residencia estable. Lo cierto es que la nueva situación creada, hacía insoslayable atender –mediante «políticas de integración»– a la nueva población radicada en cada país.

3. Ciudadanía y heterogeneidad nacional

Los procesos de integración de los inmigrantes radicados en la sociedad receptora y de sus descendientes, están condenados al fracaso si no existen las condiciones económicas y sociales, y el marco político-legal, que los haga posibles. La crisis económica y el crecimiento del paro estructural hacen difícil la integración social. Y, por otra parte, la presencia definitiva de poblaciones con tradiciones culturales y políticas diferentes a las autóctonas puede llegar a ser percibida como una amenaza a la homogeneidad de la comunidad nacional receptora, cuando no como un desafío a la supervivencia misma de la nación.

En los Estados-Nación europeos con mayor tradición de homogeneidad cultural, pero al mismo tiempo orgullosos de la capacidad mostrada en el pasado para integrar y asimilar a los contingentes de inmigrantes, como es el caso de Francia, inquieta la cristalización de identidades «étnicas», de «minorías» a las que se considera difícilmente «asimilables».¹²

¹²D. Schnapper (1992, 18) define «integración» como interiorización de las normas de la comunidad receptora, con posibilidad de reinterpretar e innovar esas

A la larga, ninguna sociedad adherida formalmente a valores democráticos puede sostener una sociedad dividida en ciudadanos y metecos. No es posible mantener establemente un sector considerable de la comunidad privado de los derechos políticos asociados a la ciudadanía sin cuestionarse seriamente la vigencia real de esos valores.¹³ Lo que ocurre es que ese «a la larga» puede ser un tiempo interminable para quienes padecen la discriminación.

El acceso a la nacionalidad puede aparecer asociado a la culminación del proceso de integración social y cultural del inmigrante dentro de la sociedad receptora. Pero puede ser visto también como un instrumento para facilitar esa integración.

Los requisitos para nacionalizarse, para adquirir la ciudadanía, dependen de las tradiciones de cada país de acogida. El Código de nacionalidad de cada uno de los Estados combina en general los principios de *ius sanguinis* y *ius soli*.¹⁴ La preeminencia del segundo pone de manifiesto la

normas como los demás miembros de la comunidad. El concepto de «asimilación» le parece un concepto desprestigiado por las críticas de que ha sido objeto por parte de los defensores del pluralismo cultural. Empero, Schnapper recuerda con un realismo bastante crudo que los estados-nación modernos son por definición «etnófagos» o «etnocidas», ya que la unificación política y el esfuerzo de homogeneización cultural que lleva aparejada entraña la desaparición, o al menos la reinterpretación (y jerarquización) de los particularismos.

¹³ Desde enero de 1991, han entrado en vigor diversas modificaciones del Código de nacionalidad alemán. Conforme a ellas, los niños extranjeros nacidos en Alemania tienen derecho a acceder fácilmente a la naturalización después del período de escolarización, al igual que los extranjeros con más de quince años de residencia (Schnapper: 1991, 356).

¹⁴ Hay sociedades, como la francesa, con una tradición ideológica que fundamenta la cohesión de la nación en la idea de una comunidad de ciudadanos libres. En otras, caso de Alemania, la idea de nación se fundamenta en la comunidad de lengua y cultura germánica, anterior a la constitución de Alemania como Estado moderno. Otra diferencia entre Francia y Alemania ha sido la demografía declinante de la primera (la limitación de nacimientos comenzó en Francia

existencia de un «derecho de entrada» a la comunidad política, basado en el hecho de residir establemente o de haber nacido en ella. El énfasis en el principio del *ius sanguinis* supone el reconocimiento por parte del Estado de una especie de continuidad orgánica de la «nación», y manifiesta una escasa disposición a aceptar como ciudadanos a los residentes que no son nacionales en el sentido étnico, e incluso a sus descendientes.¹⁵

Los Códigos de nacionalidad de cada país difieren en las mayores o menores facilidades que conceden para la naturalización¹⁶ a partir de la residencia estable, y en el carácter automático o discrecional que tiene esa naturalización y la de los hijos de los inmigrantes ya nacidos en el país.

Nacionalidad y ciudadanía son dos conceptos de intenso valor ideológico, con sentidos muy diversos y a veces contradictorios. A nacional se opone extranjero; a ciudadano, meteco o esclavo. Nacionalidad y ciudadanía son conceptos

un siglo antes que en los demás países) y el temor a la sobrepoblación de la segunda (al menos hasta 1960). Las necesidades económicas y militares han favorecido la inclusión en la nacionalidad francesa de los individuos nacidos en Francia o casados con franceses. Así, el llamado «doble *ius soli*» —que establecía que los hijos de los extranjeros que ya hubieran nacido en el país se convertirían obligatoriamente en franceses al llegar a la mayoría de edad— tenía como objetivo principal evitar el no cumplimiento del servicio militar.

¹⁵ En realidad, toda nación moderna incorpora elementos de ambas concepciones, en una síntesis conflictiva. La nación de ciudadanos incorpora (o reelabora) elementos étnico-culturales preexistentes y alimenta lazos comunitarios no sociales, aunque éstos sean imaginarios y no reales (Schnapper: 1991, 50).

¹⁶ La consecución de la naturalización a partir de la residencia estable resulta casi automática en los EEUU, en Canadá y en Suecia; de relativo fácil acceso en Gran Bretaña y Francia, aun siendo una competencia discrecional del Estado, y tradicionalmente muy restrictiva en Alemania. Ver al respecto, Jean Leca, «Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations», en Costa-Lascoux y Weil: 1992, y J. Leca, «La citoyenneté en question», en Taguieff: 1991. Un análisis comparativo de los códigos de nacionalidad francés y alemán, en Schnapper: 1991, 58-64.

de cierre, de delimitación social y de exclusión. El primero remite a la distinción *nosotros-ellos*, en términos de identificación comunitaria: comunidad cultural, lengua, fundamentos étnicos, históricos... El segundo hace referencia al ámbito de los derechos políticos.¹⁷

Nacionalidad y ciudadanía no siempre van juntas. No todos los nacionales han sido siempre también ciudadanos: las mujeres, por ejemplo, sólo llegaron a serlo ya entrado el siglo XX. Tampoco todos los ciudadanos debían ser necesariamente nacionales: el colonialismo, por ejemplo, creó una categoría de ciudadanos no nacionales, de personas de las colonias y excolonias a las que se reconocía automáticamente la ciudadanía.¹⁸ Pero en general, nacionalidad y ciudadanía se superponen, una implica la otra. La excepción la constituyen los estados formalmente plurinacionales, fundados precisamente en la distinción entre una ciu-

¹⁷Ciudadano no era, en el diccionario de la Academia Francesa de 1694, más que el equivalente de habitante de una ciudad. A lo largo del siglo XVIII aparece una noción de la ciudadanía como *estatus*, como fuente de derechos. J. Leca (1992, 25-27) traza una genealogía del concepto de nacionalidad y distingue entre los dos sentidos modernos del mismo: el primero, que expresa la pertenencia a una comunidad específica por sus rasgos culturales, y el segundo, que designa el carácter de miembro de la sociedad política o estado; dos sentidos, concluye Leca, cuya unión no será jamás total.

¹⁸La ley británica sobre la nacionalidad de 1948 estableció una ciudadanía de la Commonwealth, que otorgaba derecho de voto a los nacionales de todos los países miembros de la misma residentes en Gran Bretaña. (En la tradición británica *nacionalidad* y *ciudadanía* cubren el mismo campo semántico.) A partir de 1962, los ciudadanos de la Commonwealth se ven sometidos a limitaciones de acceso a Gran Bretaña, al tiempo que se regulan las condiciones de acceso, residencia y derechos de los *extranjeros* (los no sujetos a la Corona Británica). La British Nationality Act de 1981 distingue tres tipos de ciudadanía británica, de las cuales sólo la primera comporta el derecho de establecerse en Gran Bretaña. Ver John Crowley, «Consensus et conflits dans la politique de l'immigration et des relations raciales au Royaume-Uni», en Costa-Lascoux y Weil: 1992, 73-118.

dadanía, única y compartida, y la existencia de varias nacionalidades diferenciadas.

Pero incluso cuando ciudadanía y nacionalidad son atribuciones fuertemente vinculadas, no resulta indiferente, ni tiene las mismas implicaciones ideológicas que sea la nacionalidad la que dé lugar a la ciudadanía o que sea ésta la que esté en el origen de aquélla.

Volvemos a encontrarnos con una dicotomía que remite a la de comunidad/asociación. Fundar la ciudadanía en la nacionalidad responde a una concepción orgánica de la nación, a una visión de ésta como comunidad previa a la sociedad política, mientras que otorgar primacía absoluta a la ciudadanía sobre la nacionalidad remite a una concepción artificialista de la sociedad política.

Cuando el acceso a la ciudadanía se rige exclusivamente por el principio de *ius sanguinis*, o éste prevalece de manera absoluta sobre el de *ius soli*, la ciudadanía está limitada a los miembros del grupo étnico y a sus descendientes. Es el caso de Alemania, donde las personas de ascendencia germánica radicadas en otros estados, a veces desde hace generaciones, pueden conseguir con facilidad la residencia y la nacionalidad en la República Federal Alemana.¹⁹ Mientras tanto, el acceso a la ciudadanía resultaba prácticamente imposible, al menos hasta fecha muy reciente, para los residentes que no eran de origen étnico alemán. Éstos, co-

¹⁹Según la Ley de la nacionalidad alemana de 1913, sólo puede ser alemán aquel alguno de cuyos padres es alemán. El artículo 116 de la Ley Fundamental de Bonn estipula que en principio es alemán quien quiera que posea la nacionalidad alemana o, que en calidad de refugiado o de expulsado de pertenencia étnica alemana, o de cónyuge o descendiente de este refugiado o de este expulsado, ha encontrado asilo en el territorio del Reich alemán, tal como era definido el 31 de diciembre de 1937.

mo es el caso de los residentes de origen turco, son considerados extranjeros (*Ausländer*), aunque una parte creciente de los mismos haya nacido ya en Alemania.²⁰

En el otro extremo, los EEUU serían el arquetipo de prevalencia absoluta del *ius soli* sobre el *ius sanguinis*. Desde 1868, cualquier niño nacido en los EEUU es ciudadano desde su nacimiento, aunque sea hijo de padres en situación de estancia irregular.²¹ Facilidades similares se registran en lo concerniente a la adquisición de la nacionalidad por matrimonio o por demanda de naturalización, que es casi automática a partir de la residencia estable.

Unos y otros modelos de acceso a la nacionalidad responden a distintas tradiciones y alimentan percepciones distintas sobre la posibilidad y deseabilidad de la integración de los inmigrantes en la comunidad nacional del país receptor. Afectan particularmente también, y de manera substan-

²⁰En 1988, el número de extranjeros (*Ausländer*) que había en la RFA era de 4.489.000. De ellos, 1.523.000 eran turcos. La reforma legislativa de 1990 estableció diferentes permisos de residencia, unos de carácter temporal y otros de duración indefinida. En 1988, 46.783 extranjeros fueron naturalizados, lo que quiere decir que accedieron a la ciudadanía alemana. De ellos, 30.000 eran de origen étnico alemán, tal como lo define el artículo 116. Con la nueva ley que entró en vigor en enero de 1991, para algunas categorías de extranjeros de origen no alemán –los jóvenes escolarizados en la RFA y quienes llevan más de 15 años de residencia– la naturalización constituye ya un derecho que puede ser reclamado, cumpliendo ciertos requisitos y previa renuncia a la nacionalidad de origen, y no una facultad discrecional de la administración. Ello constituye una primera brecha abierta en favor del acceso a la ciudadanía a través del *ius soli*. Ver Beate Collet, «La construction politique du *Ausländer*. Le modèle allemand de l'immigration en question», en Costa-Lascoux y Weil: 1992; también Schnapper: 1992, 63-86.

²¹Sobre la inmigración a los EEUU, Aristide R. Zolberg, «*Reforming the Balk Door*. Perspectives historiques sur la réforme de la politique américaine d'immigration», en Costa-Lascoux y Weil: 1992. También Ruben G. Rumbaut, «Pasajes a América. Perspectivas de la nueva inmigración», 1992.

cial, a los colectivos de inmigrantes que buscan su instalación definitiva en el país receptor.

En el caso alemán, como acabamos de ver, estamos ante un código de nacionalidad basado en una continuidad de linaje, muy cerrado por tanto a quienes no son de origen étnico alemán. En los EEUU y en Francia, el automatismo en el acceso a la ciudadanía, a partir del nacimiento en el país, se inscribe en una tradición artificialista, en la idea de un contrato de adhesión cuyo respeto supone la incorporación a la nación. Pero no conviene extraer la conclusión apresurada de que ello implica un acceso a la ciudadanía totalmente independizado de cualquier criterio de nacionalidad.

Todos los Estados modernos procuran alimentar la cohesión del cuerpo social. Este objetivo es perseguido mediante medidas dirigidas a favorecer la integración social, y también promoviendo la homogeneización cultural y la identificación comunitaria.

Los EEUU son presentados a veces como un modelo de *melting pot*, de sociedad en el que la heterogeneidad cultural de los nuevos ciudadanos no plantea ninguna problema. Sin duda hay algo de verdad en esa creencia, apoyada en la autopercepción de los EEUU como un país conformado en buena medida por las sucesivas olas de inmigración de orígenes diversos o en la aceptación de la diversidad religiosa como una señal de identidad (en el marco de una tradición liberal que hizo de las creencias y las prácticas religiosas un derecho subjetivo privando de relevancia política la pertenencia a una u otra confesión).

No debe ignorarse, empero, que en los EEUU, durante mucho tiempo, la ley excluía a los inmigrantes de origen chino de la naturalización y, con ello, del acceso a la ciuda-

danía. Ciertas disposiciones concebidas originariamente para excluir de la ciudadanía a los negros y a los «indios» se extendieron posteriormente a los asiáticos, llegándose incluso a prohibir la inmigración de chinos en 1882. A. R. Zolberg (1992, 222) subraya la existencia de esta aspiración a la homogeneidad en la legislación norteamericana sobre inmigración:

Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, nuevas disposiciones de inmigración restringieron fuertemente el número de inmigrantes y favorecieron a ciertos grupos étnicos en relación con otros. Esas leyes estaban motivadas por la voluntad de los depositarios del orden social y cultural establecido de reducir la heterogeneidad de la población y de reforzar los valores que eran percibidos como el fundamento tradicional de la sociedad americana.

Por otra parte, la exclusión por motivos raciales de ciertos colectivos no constituye la única quiebra de la ideología del *melting pot*.²² La historia americana se ha caracterizado por la extinción en masa de cualquier idioma que no fuera el inglés. T. Roosevelt recalca la existencia de una voluntad política de homogeneización lingüística:

Aquí sólo hay lugar para un idioma, y ése es el inglés, porque queremos que esta disyuntiva convierta a nuestra gente en americanos, y no en huéspedes de una pensión políglota.²³

²² Pujadas (1993) define el *melting pot* como la representación ideal de unas relaciones inter-étnicas en las que es posible que personas de origen racial, social o cultural diferentes vivan juntos y en un contacto sin restricciones.

²³ Citado en Rumbaut: 1992, 58.

El dominio del inglés siempre ha sido clave para la movilidad socioeconómica de los inmigrantes. La primera generación de inmigrantes hablaba inglés para sobrevivir, mientras que a sus hijos les hablaba en su propia lengua; la segunda generación hablaba un inglés sin acento que les proporcionaba ventajas laborales y sociales, y sus hijos, con muy escasas excepciones, crecían hablando únicamente inglés. Hoy por hoy, la preponderancia del inglés no está amenazada en los EEUU. El mantenimiento de personas bilingües en América más allá de la primera generación es un hecho rarísimo. Depende de la combinación de varios factores: cierta capacidad cultural y económica de los padres, voluntad de transmitir la lengua originaria a sus hijos y existencia de una densa comunidad étnica donde se enseñe como segunda lengua en las escuelas, se use socialmente y se valore en el mercado laboral. Sólo entre los hispanos, particularmente en los de origen mejicano, debido principalmente a la continuidad del flujo migratorio, la importancia numérica y la alta concentración de los inmigrantes de ese origen se ha registrado la aparición de una fuerte lealtad hacia el idioma castellano. Pero incluso entre los hablantes de español, considerados como los más reticentes al cambio de idioma, se da un proceso de asimilación a la cultura norteamericana.²⁴

²⁴Un estudio reciente sobre parejas de origen mejicano en Los Ángeles descubrió que el 84% de las mujeres de la primera generación sólo hablaba español en su hogar, mientras que el 14% empleaba tanto español como inglés, y sólo el 2% hablaba únicamente inglés; en las mujeres de la tercera generación se producía un cambio radical: sólo el 4% hablaba exclusivamente español en su hogar, el 12% hablaba los dos idiomas y el 84% sólo hablaba inglés. Entre los hombres, se daba una evolución similar, con la diferencia de que ya en la segunda generación se producía un marcado cambio al inglés (Rumbaut: 1992).

En Francia, pese a la arraigada tradición ideológica favorable a definir el código de identidad francés en términos exclusivamente políticos, ese código no ha dejado nunca de tener implícitamente una densa dimensión cultural. En el modelo tradicional francés, la integración venía definida de manera explícita como una incorporación progresiva de los inmigrantes y exiliados residentes en el país a los valores «republicanos», lo que los convertía en ciudadanos. Se perdía así de vista que, de hecho, la integración incluía también la asimilación por parte del inmigrante, ya fuera en la primera o en la segunda generación, de la matriz cultural francesa y de los códigos de identidad tradicionales de la misma.

Se había olvidado ya que la integración y «asimilación» de poblaciones italianas o polacas, iniciada ya a finales del siglo pasado, no estuvo exenta de conflictividad ni de brotes de xenofobia. Pero, a lo largo de la pasada década, han ido creciendo las dudas sobre las posibilidades de éxito de las políticas tradicionales de integración. La crisis económica y el crecimiento de las cifras de paro hacen más difícil la integración social de la primera o segunda generación de inmigrantes. A ello se suma la existencia en la sociedad francesa de una percepción crecientemente negativa sobre la inmigración reciente: la magrebí y africana es considerada como de difícil o imposible «asimilación» y, en consecuencia, como una amenaza a la homogeneidad cultural y a la supervivencia misma de la «identidad» francesa.

Ese estado de opinión ha llevado a poner más énfasis en la voluntad de reducir la heterogeneidad generada por la inmigración, haciendo más explícito el lado «asimilacionista» que nunca dejó de tener el modelo francés de integración. En coherencia con esta dinámica, el *Informe de la Comisión de nacionalidad* (Long:1988, II, 214) ponía el

acento en la integración de los inmigrantes y en la asimilación por parte de éstos, a través de la escuela, de las normas y valores de la sociedad receptora. La idea de nación invocada en el *Informe* es la de una común herencia cultural, no biológica. La Comisión juzgaba salomónicamente que el criterio rector para la asignación de la nacionalidad no debe ser ni el *ius sanguinis* ni el *ius soli*, sino un aspecto implícitamente compartido por ambos: la presunción de socialización en los valores nacionales, sea a través de los padres, sea mediante la estancia estable en el país receptor de los hijos de inmigrantes nacidos y escolarizados en él. Marceau Long, que fue presidente de esa Comisión, escribía hace unos meses en el diario *Le Monde*:

La oposición, a menudo subrayada, entre derecho de sangre y derecho de suelo no debe hacer olvidar que, cualquiera que sea su origen, la adquisición de la nacionalidad reposa a partir de ahora sobre unas presunciones de integración. Lo que justifica el derecho de sangre no es probablemente sólo el acto de procreación, sino el entorno educativo, cultural y social que supone el vínculo familiar. Y lo que justifica el derecho del suelo son también los efectos atribuidos a tal entorno, unidos a una presencia duradera en nuestra tierra. Ahora bien, las recomendaciones de la comisión de la nacionalidad han consistido precisamente en poner el acento en los índices concretos de integración, sin cuestionar la tradición liberal de acceso a nuestra nacionalidad. (...) La adquisición de la nacionalidad, en la medida en que es consciente y deseada, es vivida como un signo de integración, una incitación a proseguir y a profundizar ésta, como signo y prueba de una voluntad de agregarse al conjunto nacional.²⁵

²⁵ Marceau Long, «Intégration et nationalité», *Le Monde*, 5 de mayo de 1993. Marceau Long es vicepresidente del Consejo de Estado y presidente del Alto Consejo para la Integración.

La Comisión se remitió a los criterios de Renan sobre la nación como «voluntad de vivir juntos» y como «herencia común» para legitimar varias de sus propuestas de modificación de las condiciones de acceso a la nacionalidad.²⁶ Hasta aquel momento, los nacidos en Francia accedían automáticamente a ella al llegar a la mayoría de edad, a menos que manifestaran expresamente lo contrario; la Comisión propuso que los nacidos en Francia de padres extranjeros habían de solicitar expresamente la nacionalidad, como expresión clara de su voluntad de ser franceses.

El argumento proporcionaba una elegante manera de liquidar el automatismo mediante el que accedían hasta entonces a la nacionalidad los nacidos en Francia de padres extranjeros. En coherencia con sus principios, y buscando compensar el carácter restrictivo de esa medida, la Comisión recomendaba que los niños no nacido en el país, pero escolarizados en Francia, o en escuelas de lengua francesa de otros Estados, vieran favorecido su acceso a la nacionalidad francesa, sin necesidad de cumplir los cinco años de residencia.

Recientemente, los partidos de la nueva mayoría parlamentaria francesa han llevado a cabo la prometida reforma

²⁶ «La nacionalidad y la integración a la francesa reposan ambas sobre principios magistralmente descritos por Ernest Renan, hace más de un siglo. (...) Que la nación sea un plebiscito cotidiano, un principio espiritual antes que el efecto de cualquier tipo de determinismo, conduce a dar a la expresión autónoma de la voluntad el alcance más amplio posible. Una actitud tal implica voluntad de acogida y espíritu de apertura pero también una exigencia que no se satisface con una nacionalidad vivida como un receptáculo pasivo.» (Long: 1993). D. Schnapper, que fue miembro de la Comisión, se apoya también en Renan para vincular el *ius soli* a la presunción de un cierto grado de integración del inmigrante en la comunidad nacional: «La idea estaba, en cierto modo, implícita en Renan, cuando criticaba la idea de raza como fundamento de la herencia común y hacía de la adopción de las tradiciones y de la voluntad de transmitir las a sus descendientes el cimiento de la unidad nacional» (Schnapper: 1991, 349).

del Código de nacionalidad. Los diputados endurecieron el texto aprobado por el Senado, que seguía las recomendaciones de la Comisión de nacionalidad.²⁷ La reforma del Código formaba parte de un lote legislativo que incluía también el reforzamiento de los controles de identidad y el endurecimiento de las condiciones de entrada y residencia en Francia. Estos tres proyectos de ley han sido cuestionados por diversas asociaciones de apoyo a los inmigrantes, por creer que sus efectos tornarían más precaria la situación de los extranjeros en Francia y alimentarían la xenofobia.²⁸ Diversos intelectuales han criticado muy duramente las reformas en curso. Sami Naïr denuncia que harán más difícil la *integración* de los inmigrantes y entorpecerán su *asimilación*. Naïr, al tiempo que critica la política del gobierno francés, define los aspectos básicos de lo que constituiría a su juicio una política positiva de integración:

Se trata de una política brutal y, lo que resulta todavía más grave, errónea: bajo pretexto de luchar contra el desarrollo de la inmigración clandestina, esconde en realidad la voluntad profunda de desestabilizar a las poblaciones inmigradas integradas. Ahora bien, el objetivo de una política de inmigración no consiste sólo en proteger, legítimamente, a la comunidad nacional de los flujos migratorios desestabilizadores, sino también en hacer amar el país de acogida a aquellos que tienen ya el derecho de vivir en él. La política preconizada por el Sr. Pasqua comportará de hecho unos resultados exactamente inversos al objetivo de integración proclamado: acentuará la diferencia entre franceses e inmigrantes, (...) reforzará las solidaridades comunitarias, que alejan de la patria de acogida y aproximan al

²⁷ «La réforme du code de la nationalité», *Le Monde*, 20-V-93.

²⁸ «Les étrangers et la loi. Trois projets contestés», *Le Monde*, 11-VI-93.

tribalismo de origen. Reavivará las identidades maltratadas. ¿Es necesario continuar humillando y vejando al Otro para hacer de él un «buen» francés?²⁹

4. Ciudadanos y nacionales en Catalunya

El estado español entra dentro de la categoría general de estados cuya organización política tiene en cuenta la pluri-nacionalidad existente. Constitucionalmente, la ciudadanía tiene un carácter único, estatal y común; la residencia en cualquier Comunidad Autónoma, para quienes están en posesión de la ciudadanía estatal, es requisito suficiente para tener, a efectos políticos y administrativos, la condición de miembro de esa comunidad.

Tanto en Euskadi como en Catalunya, existe un consenso generalizado favorable a considerar ciudadanos de pleno derecho a toda la población residente. No hay ninguna fuerza con peso político significativo que plantee la revisión de tal criterio. En este sentido, la situación actual parece, afortunadamente, irreversible.

No por ello dejan de existir algunas corrientes ideológicas nacionalistas que han seguido poniendo el énfasis en la nación como comunidad étnica. La ciudadanía catalana o vasca quedaría así dividida en dos categorías: la de los nacionales y la de los no nacionales, o españoles, definidas en términos de origen nacional, lengua e identificación nacional.³⁰ A efectos simbólicos, y sin trascender al plano jurí-

²⁹Sami Naïr, «Où va la France?», *Le Monde*, 18-VI-93.

³⁰Javier Villanueva analiza en «Sociedad e identidad. Claroscuros de la identidad vasca», 1992, la evolución del código de identidad del nacionalismo vasco des-

dico-político, la ciudadanía, el derecho a decidir sobre el futuro del país, correspondería a los primeros, y sería extensible en todo caso «a quienes manifiestan una explícita voluntad de integrarse», de adoptar la identidad nacional catalana o vasca, tal como ésta es codificada por esas corrientes nacionalistas.

Hace algo más de una década, en 1979, en plena transición, la revista *Els Marges* publicó un artículo titulado «*Una nació sense estat, un poble sense llengua*». ³¹ El *Manifest dels Marges*, nombre por el que fue conocido, surgía como un grito angustiado en defensa de una identidad cultural-nacional catalana cuya supervivencia –especialmente la de la lengua y la del sentimiento de pertenencia nacional– se consideraba amenazada. Los autores del *Manifest* acentuaban la dimensión étnico-cultural de la condición de catalanidad. Y juzgaban muy críticamente la utilización de fórmulas tales como «ciudadanos de Catalunya» o «son catalanes todos los que viven y trabajan en Catalunya», por considerar que, al poner el énfasis en la dimensión política de ciudadanos catalanes de todos los residentes estables, diluían el sentido nacional-cultural de la catalanidad.

Hoy puede constatarse que las negras predicciones de los autores del *Manifest* no se han visto confirmadas. La sensación de angustia ha dejado paso a una visión más optimista

de Sabino Arana hasta la actualidad. En su opinión, ese código de identidad, al tiempo que limaba algunas de sus aristas más excluyentes, ha conquistado la hegemonía en Euskadi, aunque ello no significa que se haya abierto lo suficiente para asumir y respetar como legítima la pluralidad existente en la sociedad vasca, tanto en términos de cultura y lengua como de autoidentificación nacional.

³¹ *Els Marges* nº 15, págs. 3-13, 1987. El artículo estaba firmado, entre otros, por J. Argenté y Jordi Castellanos.

sobre el futuro de la lengua catalana y de la *identidad nacional catalana*, cualquiera que sean los contenidos que a ésta se asignen. A ello no es ajena la estable posición hegemónica que mantiene una fuerza nacionalista como *Convergència* en las instituciones autonómicas de Catalunya.

Esa nueva visión puede observarse con claridad en los cambios temáticos que se registran en el pensamiento oficial de algunas corrientes muy significativas del nacionalismo independentista, como es el caso de Esquerra Republicana de Catalunya. Cambios que pueden sintetizarse en la sustitución del absoluto énfasis en la preservación de la identidad lingüístico-cultural, por la preeminencia de la preocupación por desarrollar, en el conjunto de la ciudadanía de Catalunya, el sentimiento de pertenencia a una comunidad política diferenciada de España.³²

Catalunya, de hecho y de derecho, es contemplada como una sociedad heterogénea y diversa, tanto desde el punto de vista cultural y lingüístico como en lo que respecta a la autoidentificación nacional de la ciudadanía. Ello se evidencia en afirmaciones como las siguientes: «*els drets lingüístics i culturals de la immigració han d'estar més garantits per la República Catalana que no pas per la pertinença a l'Estat espanyol*», o «*hem de reconèixer el dret a la diferència i el dret de les minories: no podem ser xenòfobs*». Tales afirmaciones reflejan, por una parte, una voluntad de

³² Esos cambios temáticos están reflejados en algunos de los artículos compilados en *República catalana*, Llibres del l'Index, Barcelona, 1992. Otro cambio es la importancia que se otorga a la utilización de procedimientos democráticos formalizados –mayoría parlamentaria en el Parlament de Catalunya, referéndum de autodeterminación– para acceder a la independencia.

reconocimiento de derechos de las «minorías»³³ y expresan también la preocupación y el interés por evitar una cristalización de dos identidades contrapuestas, una fractura de la ciudadanía de Catalunya en dos comunidades políticamente diferenciadas: una oficial, y otra amparada por un estatuto jurídico de «minoría nacional». Ello constituye una manera de ver las cosas que se distancia del punto de vista de otros sectores del nacionalismo radical, o de la misma ERC, para los que el establecimiento de una sociedad catalana cultural y lingüísticamente homogénea constituye un valor absoluto, colocado muy por encima de la aceptación de la diversidad interna real y del reconocimiento del derecho de las personas y grupos culturalmente diferentes a seguir siéndolo.

Otro aspecto significativo es la prioridad absoluta –en lo que al derecho de ciudadanía respecta– que se da al concepto de nación como comunidad política de ciudadanos con voluntad de construir juntos el futuro, sobre el de nación como comunidad étnico-cultural. Lluís Sala-Molins, al tratar de las condiciones para acceder a una eventual ciudadanía catalana, defiende el punto de vista de que ser descendiente de ciudadanos catalanes, o ser residente en Catalunya, ha de ser la única condición para tener derecho a la ciudadanía catalana. Luego, cada persona, y sólo ella y por los motivos que considere oportunos, tiene el derecho de acogerse o no a tal ciudadanía. «El hecho de amar o no a Catalunya –continúa Sala-Molins– puede ser en muchos ca-

³³I. Wallerstein (Balibar y Wallerstein: 1988, 129) señala, muy atinadamente, que «la noción de minoría no es necesariamente un concepto basado en la aritmética, sino que hace referencia al grado de poder social. Las mayorías numéricas pueden ser minorías sociales».

«... una fuente de esa elección; pero ese *amor* no debe tener ninguna transcendencia jurídica».³⁴

5. Distintas alternativas

Las grandes corrientes migratorias —como las que han ido conformando los EEUU y las que se dirigieron a diversos estados-nación europeos desarrollados a partir de los años cincuenta— implican, al menos en principio, una reducción de la homogeneidad nacional de los países receptores. Las migraciones internas dentro de un estado plurinacional pueden inducir también un crecimiento de la heterogeneidad nacional en determinados territorios. El ejemplo más próximo es el de las migraciones internas en el Estado español hacia Euskadi y Catalunya desde el inicio de la industrialización a finales del siglo pasado hasta mediados de los años setenta de este siglo. También las dinámicas de fragmentación de los imperios multiétnicos en Estados que aspiran a ser nacionales³⁵ convierten en significativa y pro-

³⁴El talante iconoclasta de Lluís Sala-Molins respecto a algunos de los mitos sagrados compartidos por buena parte del nacionalismo catalán le permite también arriesgar afirmaciones como éstas: «*El voluntarisme catalanitzant del Rosselló és poc més que una ficció de l'esperit amb poc fonament amb la realitat d'avui*»; «*Res, doncs, d'essències, que es asumptes de perfumeries i gasolineres... El vaivé masturbatori del nostre "gloriosíssim passat" tampoc no ens serveix per a res. I la distinció entre els de soca-rel i els que de soca, poca i d'arrel no gaire, ens fa nosa democràticament i jurídica; racionalment ens masega i ens insulta*». Lluís Sala-Molins, «Ciudadanía», en *República catalana*, Llibres del l'Index, Barcelona, 1992.

³⁵La coexistencia entre ciudadanía única y nacionalidad, o mejor etnicidad, diferenciada ha funcionado sin conflictos apreciables en el sistema imperial en el que la legitimidad del poder central no dependía de la representación popular ni de la pertenencia de esa autoridad central a uno u otro origen étnico. Los diver-

blemática la posible heterogeneidad étnico-nacional ya existente. En cada una de esas situaciones, la relación entre heterogeneidad nacional y ciudadanía puede ser abordada de diversos modos.

Uno de ellos sería hacer depender estrictamente la ciudadanía de la nacionalidad. En ese caso, la no nacionalidad, el no cumplimiento del código social vigente de nacionalidad, excluye de la ciudadanía y mantiene indefinidamente al residente no nacional como extranjero. Es el caso de los *Ausländer* antes mencionados. Es el caso también de los residentes de origen ruso en las repúblicas bálticas que han accedido a la independencia.

Limitar el derecho de ciudadanía a quien cumpla estrictamente con el criterio de nacionalidad plantea problemas muy serios. Uno, el de la exclusión de los inmigrantes, o de los considerados étnicamente no nacionales, de los derechos políticos asociados a la ciudadanía. Negar la ciudadanía a una parte de los residentes estables en un territorio, privarles de derechos políticos, tratarlos como extranjeros, o proponer su expulsión,³⁶ supondría, caso de que fuera po-

Los grupos podían estar asentados en un espacio territorial propio o compartir el espacio urbano con otros grupos étnicos o religiosos. Las élites políticas o religiosas de los diversos grupos mantenían los vínculos y negociaban las reglamentaciones y privilegios especiales de cada uno de ellos con el poder imperial. La liquidación de los imperios y su sustitución por Estados nacionales abre la vía a nuevos problemas.

³⁶El proyecto de constitución de la Turquía moderna como Estado nacional homogéneo llevó aparejada la expulsión de un millón de griegos étnicos residentes desde hacía siglos en el Asia Menor y el genocidio físico y cultural sobre armenios y kurdos, en un antecedente de la limpieza étnica hoy tristemente de actualidad en los conflictos que asolan a la antigua Yugoslavia. La negación del derecho al voto en Estonia a la minoría rusa, el 35% de la población del país, expresa una opción que privilegia la nación étnica sobre la nación comunidad de ciudadanos, el Estado étnico-nacional sobre el Estado de derecho.

sible llevarlo a cabo, un gravísimo drama humano y, probablemente, un conflicto de grandes proporciones entre gentes de los distintos grupos étnico-nacionales. Otro problema, que trataremos más adelante, es que esa exclusión se hace en nombre de un código de identidad nacional que tiene mucho de arbitrario.

Un modo distinto de abordar la cuestión consiste en aceptar la existencia de varias nacionalidades o comunidades étnicas, objeto todas ellas de reconocimiento político, que disfrutan de un derecho común a la ciudadanía. Éste es el caso de los estados plurinacionales modernos, en los que la diversidad de pertenencias nacionales constituye uno de los fundamentos del sistema político estatal.

Una tercera opción es separar ambas cosas, desconectar, al menos en cierta medida, la ciudadanía de la nacionalidad. Separar el acceso a la ciudadanía del grado de identificación nacional tiene indudables ventajas. La primera y fundamental, evitar la consolidación de una categoría, perpetuada de padres a hijos, de residentes no ciudadanos, de metecos, en ruptura radical con la dinámica seguida por las sociedades modernas de universalización de los derechos políticos; la segunda, cerrar el paso a la arbitrariedad que forzosamente implica cualquier pretensión de erigirse en juez del grado de asimilación de los códigos de identidad nacional por parte de determinadas personas o colectivos; y, por último, hacer que el acceso fácil a la ciudadanía sea un medio para favorecer la integración social y política en la sociedad receptora de determinados colectivos. Optar por considerar a todos los residentes estables de un territorio como ciudadanos y ciudadanas con plenos derechos resulta indudablemente más democrático que tratarlos como extranjeros. Lo que se pierde en homogeneidad nacional-

cultural de la ciudadanía, o en asimilación de ésta a un cierto patrón de lo nacional, parece en cualquier caso de menor valor que lo que se gana en calidad democrática, en reconocimiento de los derechos políticos de todas las personas. Pero esta opción no garantiza la ausencia de conflictos y requiere la existencia de una arraigada cultura de respeto de las diferencias culturales existentes, de tolerancia en relación con determinados comportamientos, y un gran esfuerzo de negociación entre los diversos grupos para encauzar los posibles conflictos y preservar la convivencia inter-étnica.

3. Identidad nacional y diversidad cultural

1. Construcción y neutralización de las diferencias

Las reflexiones anteriores abren la vía para interrogarnos sobre la posibilidad de una desconexión total, o muy amplia, entre la ciudadanía y la nacionalidad. Cabe preguntarse si una hipotética sociedad de ciudadanos sin determinaciones nacionales comunes es capaz de sostener la cohesión mínima imprescindible que reclama un Estado-Nación moderno. O si, por el contrario, esa cohesión requiere la existencia de algún grado de identificación comunitaria compartida, tanto en términos de identificación nacional como de una cierta homogeneidad cultural.

La cuestión no es trivial. Por ejemplo, algunos de los interrogantes que suscita la llamada construcción europea tienen una relación directa con ella. Parece dudoso que llegue a ser viable una ciudadanía *europaea* –en realidad de los *doce* o los *quince*– que no se limite a ser una especie de supraciudadanía, sino que aspire a sustituir a las actuales ciudadanía nacionales. Resulta igualmente poco probable que la Comunidad Europea pueda llegar a ser realmente una comunidad –lo que requeriría que los ciudadanos de a pie, y no sólo las élites más cosmopolitas, llegaran a sentirse identificados con ella– sin desarrollar una política común

que incremente la cohesión social dentro de ella. Los referéndum celebrados sobre el tratado de Maastricht han mostrado la escasa o nula adhesión que el proyecto de construcción europea suscita por el momento en buena parte de las ciudadanía de los diferentes estados.¹

En algunos países, el acceso a la ciudadanía no está condicionado explícitamente al cumplimiento de un determinado código de identidad nacional. Pero, como hemos visto, esta desconexión formal está con frecuencia vinculada a una presunción de integración real o potencial en la comunidad nacional. Por ello, cabe que un crecimiento brusco de la heterogeneidad en términos culturales o de identidades nacionales pueda ser percibido por los actores sociales como una amenaza a la cohesión de esa sociedad, como ha ocurrido en Francia. En ese caso, lo que una ciudadanía independizada de la nacionalidad junta, homogénea e iguala en el plano legal puede acabar siendo separado, diferenciado y jerarquizado en el plano social. Cuando ello ocurre, el «extranjero» reaparece de nuevo –no en el plano legal, pero sí en el simbólico– como «el que no es de casa», «el que es diferente a como hemos sido siempre», y se configuran así uno o varios grupos de ciudadanos de segunda categoría, permanentemente bajo sospecha.

¹ Régis Debray, «Sobre la unión europea», *El País* 7-X-93, cuestionaba la posibilidad de una identidad europea que no estuviera basada en el mantenimiento de las singularidades de cada una de las naciones. Simone Veil, ex presidenta del Parlamento Europeo y ministra del gobierno francés, afirmaba hace unas semanas: «Los debates sobre Maastricht han sido una seria advertencia; no se puede continuar la construcción europea sin tener en cuenta lo que piensan los pueblos, y en particular sus críticas al carácter poco democrático de algunas instituciones comunitarias y su apego a las identidades nacionales» (*El País*, 20-X-93).

Conviene no olvidar que los códigos de identidad nacional no están nunca definidos de una manera unívoca y clara. Las identidades nacionales, tanto políticas como culturales, distan de ser una realidad objetiva, que todos los observadores perciben del mismo modo, o una forma espontánea de autoidentificación de la gente. Lejos de ello, esas identidades son en buena medida construcciones promovidas desde diversas instancias, a veces en pugna entre ellas.

En el plano cultural, lo que se selecciona del acervo cultural real del país para construir lo que se llama «cultura nacional» es lo propio y distinto, y, de manera muy relevante, la lengua diferenciada, cuando ésta existe.² Lo tradicional, lo que es (o se supone) autóctono, es siempre privilegiado a la hora de jerarquizar los símbolos de identidad, porque sirve para establecer la continuidad simbólica con el pasado y el carácter singular (y no compartido con otros pueblos) de estos elementos culturales. Por el contrario, otros aspectos de la cultura material y espiritual, de enorme significación para la vida de la comunidad, ocupan normalmente un lugar inferior a la hora de definir la «identidad cultural». Me refiero a aspectos como el nivel tecnológico, la difusión del conocimiento científico, los nuevos valores y pautas de comportamiento generadas por la industrialización y la vida urbana, las modificaciones en la situación social de las mujeres... El crecimiento de los intercambios de todo tipo, provocados por la internacionalización de la economía y de la información,

² En opinión de F. Barth, las diferencias culturales que son tomadas en cuenta en la definición de un grupo étnico «no son la suma de las diferencias “objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas». F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, citado en Pujadas: 1992.

están contribuyendo de manera acelerada a incrementar la convergencia entre las pautas culturales de gentes de diversos países, a aumentar el grado en que comparten una misma cultura. Y, al menos en ese sentido, la *cultura nacional*, como identidad simbólica, ofrece una imagen cada vez más sesgada de lo que es la *cultura real* de una comunidad.

El Estado-Nación moderno es uno de los grandes promotores de la identidad nacional-cultural. Esa institución nunca ha dejado de fomentar algún tipo de patriotismo, *una cierta idea de la nación*, por los medios más diversos: la escuela,³ la lectura que en cada momento se hace del pasado histórico, el deporte, las conmemoraciones... Los movimientos nacionalistas son también actores decisivos en esa pugna por la hegemonía entre las diversas propuestas de identidad.⁴

La identidad nacional o étnica no sólo es definida por cada grupo, o por quienes ejercen de representantes o aspirantes a portavoces del mismo. En ocasiones es el grupo dominante el que también define, o intenta definir, la identidad de los grupos que ocupan una posición subordinada.

³ En Francia, la escuela obligatoria, creada en la década de 1870, tenía, como una de sus funciones más importantes, la difusión de los valores republicanos, la homogeneización cultural de la población infantil y el fomento del patriotismo, sin que este orden sea indicativo de la prioridad otorgada a cada tarea. La resonancia militar de la calificación de los maestros como «húsares de la República» muestra la relevancia y la orientación de esa función patriótica. En nuestros días, posiblemente el deporte haya sustituido esa función de inflamación del patriotismo antes asignada a la iglesia, a la escuela y al servicio militar obligatorio.

⁴ Dean Mac Cannell, «Turismo e identidad cultural», en Todorov (ed.): 1988, utiliza el término de «etnicidad construida» para poner énfasis en la importancia que el discurso de los movimientos o líderes étnicos tienen a la hora de seleccionar, modificar o fortalecer ciertos rasgos étnicos. Las ideologías y discursos sobre la realidad no son «la realidad», pero forman parte de ella y contribuyen a conformarla de una manera determinada.

I. Wallerstein (Balibar y Wallerstein: 1988, 113) recuerda al respecto que en Sudáfrica la legislación racista establecía cuatro categorías «étnicas»: «europeos», «indios», «mestizos» y «bantúes». Frente a ello, el ANC estableció una dicotomía europeos/africanos, incluyendo en este último término a todos los no europeos; otra clasificación utilizada fue la de blancos/no blancos. Pero incluso dentro del ANC se siguió discutiendo sobre la pertinencia de hablar de «mestizos» o «supuestos mestizos».

El filósofo Norbert Elías narra una experiencia personal de «identidad atribuida», de colocación de «etiquetas» a otros grupos por parte de los grupos dominantes:

Sé muy bien en qué medida está determinado mi destino personal por el hecho de ser alemán a la vez que judío. Como judío, tuve que abandonar Alemania. No obstante, cuando llegué como exilado a Francia y después a Inglaterra, fui internado (en un campo de concentración) en Inglaterra como alemán con otros alemanes.⁵

Por otra parte, cada persona hace determinadas auto-identificaciones selectivas, no necesariamente coincidentes con las de sus conciudadanos. Las encuestas suelen ofrecer información de interés, aunque más o menos sesgada,⁶ sobre la forma en que se autoidentifica la gente en sentido nacional-cultural o de grupo étnico, sobre los criterios que

⁵ N. Elías, *Humana conditio*, citado en Pujadas: 1993, 52.

⁶ Las encuestas institucionales parten de considerar que éste es un tema «políticamente delicado» y seleccionan cuidadosamente las preguntas que se consideran pertinentes. Como apuntaba C. Lévi-Strauss, «en las sociedades modernas se sabe también que las encuestas de opinión pública, uno de los medios más eficaces de sondeo, modifican la orientación de esa opinión por el hecho de ser utilizadas, porque provocan un motivo de reflexión sobre sí mismo que estaba ausente hasta ese momento.» (Lévi-Strauss: 1961, 61).

utiliza y los elementos de diferenciación que considera significativos. La identidad y la autoidentificación nacionales son siempre contrastantes: tienen como función fundar la división entre *nosotros* y *ellos* (los que no pertenecen a la comunidad nacional), y por ello son también selectivas: destacan lo que se supone nos distingue, lo que es diferente de lo de *los otros*, tanto en el ámbito de lo político como en el de lo cultural.

La dialéctica ellos/nosotros puede deslizarse hacia una construcción de la identidad propia asentada en la percepción del *otro* como amenaza. La existencia de un enemigo secular constituye uno de los instrumentos privilegiados para el logro de la unidad y la cohesión nacional. Esta vía de construcción de la identidad, a través de la dialéctica amigo-enemigo, conlleva el riesgo suplementario de que la identificación como *enemigo* puede hacerse extensiva también a los miembros de la propia comunidad que no comparten el código de identidad política dominante, o que rechazan esa dialéctica. Una muestra de ello es la difícil situación en que se colocan quienes en Croacia, Serbia o Bosnia se niegan a aceptar que cualquiera que sea miembro de otro grupo étnico deba ser tratado por ello como enemigo.

Como se ha dicho, los códigos de identidad no son unívocos ni están formalizados. En un país pueden existir diferentes códigos de identificación nacional, diferentes maneras de definir lo que es un «buen» nacional. La distancia entre el Código de Nacionalidad legal, las condiciones a cumplir para acceder a la ciudadanía, y el código de identidad nacional, la idea de lo que debe ser un «buen» ciudadano, puede llegar a ser bastante grande.

En una primera aproximación, los diversos códigos de identidad podrían ser clasificados como cerrados o abiertos,

según resulten más o menos excluyentes respecto a los candidatos a formar parte de la comunidad en cuestión. Con ese criterio, un código sería abierto cuando, a la hora de definir la identidad nacional, tendiera a restar significación política a una buena parte de las diferencias culturales realmente existentes en el seno de esa sociedad. En este supuesto, la cohesión social, o la «homogeneidad», no exigiría una reducción substancial y traumática de la diversidad existente, sino su neutralización política, o la suavización a través de la negociación de las aristas más conflictivas de esa diversidad. En sentido contrario, un código de identidad cerrado podría ser definido como aquel que imposibilita de forma indefinida el acceso a la ciudadanía a una parte de la población residente. Otra variante de código cerrado sería el que permitiera cuestionar que determinados colectivos de ciudadanos (sean los judíos en Alemania o en la Francia de Vichy, o los rusos de Letonia) tengan derecho a seguir siéndolo.

Los postulados excluyentes no son habituales cuando dentro de la comunidad existe una gran homogeneidad en la identificación político-cultural, pero sí cuando se considera que la identidad nacional está amenazada, o que se ha perdido y debe ser restaurada. Los códigos de identidad más cerrados y excluyentes responden en general a una voluntad consciente de marcar distancias, de abrir un foso que separe a los que son «distintos» (y por ello percibidos como una amenaza para la identidad política y nacional-cultural, tal como ésta es definida). Cuando el grupo superior o hegemónico define una identidad nacional exclusivista frente a los demás grupos, jerarquizados como inferiores o inasimilables, los intentos de integración y asimilación llevados a cabo de manera individual o colectiva por parte del grupo

«inferior» están en general condenados al fracaso. La exclusión de los miembros del grupo etiquetado como no nacional o como inferior puede mantenerse en el terreno simbólico, o extenderse al plano político y legal.⁷ Cuanto más excluyente, cuanto mayor sea la distancia entre una parte del cuerpo social y la identidad que se propugna, menor será la cohesión de la comunidad, más difícil la *integración social* y más probable la cristalización de los diversos grupos étnicos o *raciales* como minorías políticas centradas en mejorar su posición como grupo.

El carácter más o menos «asimilable» de los inmigrantes, o de los distintos, depende por tanto de la autodefinición de la identidad nacional que se haga por parte de los sectores más significativos de la sociedad receptora. Y depende también de la definición que esos mismos sectores hagan de los inmigrantes.

Las identidades más cerradas a la posible integración o «asimilación» son las fundadas en una singularidad racial propia que debe ser preservada, o en una racialización del grupo ajeno, al que se define como biológicamente inferior o culturalmente inintegrable, o ambas cosas al tiempo. La apelación a la racificación étnica supone la más insalvable barrera contra la integración, pero no es la única. Las identidades cerradas pueden construirse también en términos estrictamente culturales, sin ninguna referencia a lo biológico, y no por ello ser menos excluyentes.

⁷ La exclusión comporta también frecuentemente la descalificación laboral, el cierre de las expectativas de movilidad y ascenso social de esos grupos. Esa exclusión puede dar lugar a una fuerte *coloración* étnica de las clases inferiores, a la formación de lo que A. Giddens (1979, 127) llama una *infraclase*.

En Francia, país con una larga tradición laica y de tolerancia religiosa, la religión, cuando se trata de lo árabe-musulmán, vuelve a ser utilizada como criterio de exclusión, como motivo de segregación y expulsión. El código de identidad francés que preconiza el Frente Nacional de J. M. Le Pen subraya el *substrato cultural católico* de la nación francesa, en una versión laica del viejo código de identidad tradicional y anti-republicano presidido por la idea de Francia como «hija primogénita de la Iglesia». El FN privilegia la identidad religiosa para definir a los magrebíes y árabes como inintegrables e inasimilables. Para ello, musulmán es utilizado como sinónimo de «fundamentalista». Según esa etiqueta, todo árabe es musulmán, y todo musulmán es integrista. «El otro», al colocársele esa etiqueta, al ser definido en esos términos, resulta obviamente incompatible con la identidad nacional francesa, tanto si ésta se formula en términos tradicionales o se define de una manera conforme al ideario republicano.

Pero no es sólo la extrema derecha francesa la que tiende a considerar que todos los musulmanes son integristas. La idea de que las creencias islámicas son esencialmente incompatibles con los valores de la modernidad goza en nuestras sociedades de una innecesaria credibilidad.⁸ Ciertamente, la separación entre las esferas de lo político y lo religioso es más tardía y desigual en los países de tradición islámica que en Occidente. La expansión reciente del integrismo islámico añade nuevas dificultades a ese proceso.

8 Con motivo de la condena a muerte dictada por Jomeini contra Salman Rushdie, Antonio Elorza, *El País* 23-II-1989, defendía que la cosmovisión islámica es por esencia incapaz de una secularización del conocimiento y lleva necesariamente al bloqueo del pensamiento científico.

Pero la constatación de esta situación no permite concluir que el mundo de cultura islámica sólo puede producir, fuera de algunas excepciones, regímenes teocráticos y fanatismo religioso.⁹ El Islam no es en su origen una tradición religiosa muy distante de la judía y la cristiana. Y no parece que haya ningún motivo para pensar que sea por *esencia*¹⁰ más inmutable e impermeable a los cambios sociales y a la absorción de valores procedentes de fuera de su propio universo que las otras dos religiones del Libro. Un fundamentalista de cualquiera de estas tres religiones, y los hay en todas ellas, creería en la inmutabilidad de su doctrina. Pero no resulta sensato que gentes que no son integristas, o no son religiosos, compartan también tal creencia. M. Rodinson (1993), con el buen juicio que ha caracterizado su trayectoria intelectual, se niega a considerar al islam, y a cualquier otra religión o ideología no religiosa, como una to-

⁹ La arabista Carmen Ruiz Bravo, «Aspectos teóricos y prácticos del diálogo intercultural», (1993), alerta contra la consideración de las culturas como realidades hechas y cerradas, que sólo pueden mantenerse enteras o morir. «Esta actitud, afirma, está mucho más extendida de lo que parece fuera del mundo árabe, y podría ser calificada como fundamentalista, porque entiende la cultura como una construcción cerrada y estática. Nos llama la atención que bastantes europeos, y buena parte de los orientalistas y arabistas entre ellos, sean partidarios de describir el mundo árabe, o el más amplio mundo islámico, con caracteres inmutables, exóticos y desvitalizadores».

¹⁰ La pregunta de si el cristianismo o el islam son en su *esencia* compatibles con valores de la modernidad que consideramos estimables, tales como la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, la libertad de pensamiento, o la autonomía moral de los individuos, carece probablemente de sentido. Lo que sea la *esencia* de una tradición religiosa es una cuestión que depende de lo que en cada momento histórico cree y considera importante la gente adherida a ella. Cuál de las diversas interpretaciones que se enfrenten en cada momento sea la *auténtica*, la *verdadera*, la más fiel a la esencia del mensaje originario, es algo sobre lo que no ha habido nunca acuerdo en el seno de cada una de esas tradiciones religiosas, ni tampoco en algunas tradiciones laicas, como el marxismo.

talidad conceptual, un sistema de ideas, de prácticas, de opciones de vida, que constituiría la raíz o el núcleo de todos los comportamientos públicos o privados de las gentes que hacen profesión de fe de esa religión. Y tacha de idealista, «a falta de un término mejor», ése tipo de puntos de vista.

En nuestro propio universo cultural, la afirmación de determinados valores se ha hecho, ya sea en una lucha abierta contra las concepciones religiosas, ya sea a partir de una reformulación de la tradición religiosa para hacerla compatible con esos valores. Y procesos muy similares se han dado, y se siguen produciendo, en las sociedades de cultura islámica.¹¹

2. Diversidad cultural e integración social

Los Estados-Nación homogéneos desde el punto de vista cultural, lingüístico y de identificación nacional constituyen una minoría entre los actuales Estados. La homogeneidad es, en cierto modo, la excepción; la regla es la existencia de un cierto grado, mayor o menor, de heterogeneidad cultural, que se ampliará en la medida que prosiga el actualmente imparable proceso de migraciones desde el Sur hacia el Norte desarrollado. Ese crecimiento de la heterogeneidad cultural no está desprovisto de conflictos y problemas.

Un cierto crecimiento de la heterogeneidad nacional, inducido por la inmigración, no constituye, en la mayoría de los casos, una amenaza real a la identidad cultural-nacional

¹¹La socióloga marroquí Fátima Mernissi (1992) defiende la recuperación de aquellas tradiciones islámicas más abiertas a otros universos culturales y compatibles con valores como la democracia y la autonomía individual.

de los ciudadanos de un Estado-Nación.¹² La situación puede ser diferente en el caso de naciones sin Estado, que han visto discriminada su lengua y su cultura por la acción del Estado en el que están o han estado insertas. Es el caso de los Países Bálticos o, en otro orden, de Catalunya o Euzkadi. La inmigración de grupos identificados con la nacionalidad y la lengua dominantes en el Estado añade un obstáculo más a los intentos de generalizar el conocimiento y el uso de la lengua propia y al esfuerzo de normalización cultural. Avanzar en esa normalización constituye, sin duda, un objetivo totalmente legítimo. Pero ese proceso debería hacerse respetando la diversidad, buscando el consenso del conjunto de la comunidad en torno a un modelo de convivencia y reconociendo también los derechos individuales y colectivos de las minorías nacionales que pudieran configurarse.

Incluso en sociedades donde no existe, en principio, una actitud hostil frente a un posible crecimiento de la diversidad,¹³ un aumento rápido de la heterogeneidad cultural, unida a dificultades crecientes para la integración social y eco-

¹²Que tal peligro no sea real no impide que el crecimiento de la heterogeneidad étnica, cultural y religiosa sea percibido, por una buena parte de la población, como una amenaza. De ahí el indudable éxito que ha tenido en una parte de la población francesa el discurso xenófobo y las políticas neo-racistas que propugna el Frente Nacional de Le Pen.

¹³Hasta el inicio de los años ochenta, el carácter débil y desarticulado de los sentimientos xenófobos respecto a los residentes de origen inmigrante no permitió a los partidos de extrema derecha en Francia o la RFA salir de su posición marginal. El crecimiento de la xenofobia en la última década ha auspiciado el crecimiento espectacular del apoyo social a estos partidos, que a su vez han alimentado y articulado los sentimientos y actitudes xenófobas dotándolos de unas referencias ideológicas y políticas, e incluso de una cierta legitimidad, de las que carecían hasta ese momento. Ver Pascual Perrineau, «Le Front National: du désert à l'enracinement», en Taguieff (dir.): 1991.

nómica de los colectivos de origen inmigrante, puede abrir nuevos campos de conflicto. Esa heterogeneidad puede llegar a ser juzgada inadmisibile y rechazada; sus portadores pueden ser expulsados, marginados, o, alternativamente, asimilados. Pero la heterogeneidad de costumbres y valores puede ser también negociada entre los diversos grupos, transformada de manera que se suavicen sus aspectos más conflictivos para la convivencia social, y finalmente normalizada, al igual que otras muchas diversidades, como parte legítima de la manera de ser de esa sociedad.

Los imparableos fenómenos migratorios incrementarán de manera probablemente inevitable la diversidad de grupos culturalmente distintos en nuestras sociedades. Esa diversidad puede contemplarse como algo simplemente inevitable, puede defenderse como un derecho, e incluso puede valorarse como una fuente de enriquecimiento. Pero conviene prevenirse contra una visión idílica del pluralismo cultural: ese pluralismo puede dar lugar a conflictos de no fácil solución entre valores incompatibles.¹⁴

H. M. Enzensberger, en *La Gran Migración* (1992, 68), muestra una visión bastante cauta y realista de los problemas asociados al crecimiento de la heterogeneidad cultural a resultas de la inmigración, o de los conflictos derivados del carácter plurinacional de un Estado:

La sociedad multicultural seguirá siendo un lema confuso mientras las dificultades que el concepto plantea sigan considerándose tabú en lugar de ser esclarecidas (...) Pocas veces la idea

¹⁴Isaiah Berlin (1992) niega que pueda existir dentro de cada cultura una armonía entre todos los valores que consideramos estimables; «Algunos de los grandes bienes –afirma Berlin– no pueden vivir juntos». De igual modo, pueden existir también conflictos entre los valores de diferentes culturas en contacto.

del Estado multinacional ha resultado ser viable. Quizás sea pedir demasiado que alguien se acuerde del desmembramiento del Imperio otomano o de la monarquía de los Habsburgo.

Por su parte, D. Schnapper considera que la política de integración o asimilación de los inmigrantes requiere la reducción de la heterogeneidad en ciertos ámbitos (la lengua sería el más claro) y la neutralización, la esterilización de las significaciones políticas de otras diferencias. En su opinión, la asimilación completa –particularmente cuando se trata de grupos étnicos y no simplemente de individuos aislados– es un mito. Pero, al mismo tiempo, «toda política de integración nacional comporta, por principio, de manera indisoluble, la voluntad de unidad política y cultural, al mismo tiempo que el mantenimiento de hecho de particularismos en la esfera de lo privado, y, a veces, más allá de ella.» (Schnapper: 1991, 79).

La primera parte de este libro llamaba la atención sobre las dos dimensiones de la nación: una, que viene dada por el espacio político-jurídico y social, y otra, la que constituye a la nación como una «comunidad imaginaria», un lugar simbólico de identificación colectiva. La integración tiene una dimensión social, pero también una dimensión cultural, que incluye lengua, valores y un espacio simbólico: adhesión a ciertos mitos fundacionales. Ambas dimensiones no se desarrollan siempre al mismo ritmo.

La integración social del inmigrante en la sociedad receptora exige, en primer término, facilitar el acceso a un permiso de residencia estable, por un período largo de tiempo, de manera que el inmigrante puede radicarse con tranquilidad en el país. Impulsar un proceso de integración requiere igualmente proceder a la regularización periódica de los inmigrantes ilegales, facilitar la residencia estable y el

acceso a los servicios sociales y educativos, equiparar, en fin, los derechos civiles y sociales de los residentes estables a los de los ciudadanos. El acceso a la nacionalidad supone un paso decisivo en ese proceso.

El éxito de la integración no depende sólo de las políticas públicas que se lleven a cabo. Está condicionado también, y de manera decisiva, por las oportunidades de trabajo, por las expectativas de movilidad social ascendente que la estructura económica de la sociedad receptora ofrezca. La degradación y la precarización del empleo, el trabajo sumergido, la disminución y el deterioro de la calidad de los servicios y las prestaciones sociales alimentan el crecimiento y la consolidación de un sector condenado a quedar encerrado en el círculo de la pobreza y de la marginación social. La integración está entonces seriamente amenazada por la dualización en curso en nuestras sociedades, por el ensanchamiento del cuarto mundo interior.

Hasta la década de los setenta, los inmigrantes temporales formaban una especie de «infraclase»: las marcas étnicas diferenciadoras –fenotípicas, culturales o, como es común, una compleja mezcla de ambas– y la falta de derechos sociales y políticos les condenaban a ocupar el lugar más bajo de la escala social y excluían cualquier expectativa de movilidad ascendente. Ahora, aunque haya mejorado notablemente la situación en materia de derechos civiles y sociales de los inmigrantes legales estables, las bolsas de pobreza y marginación aparecen en muchos países fuertemente coloreadas en términos étnicos.

Una población de origen inmigrante reciente puede estar bastante integrada social, económica y profesionalmente, y, al mismo tiempo, muy poco integrada culturalmente. Así, en opinión de Alain Touraine, «la inmigración que llegó a

los EEUU hacia finales del siglo XIX o a Francia después de la Segunda Guerra Mundial creó una población integrada socialmente, pero no asimilada culturalmente. Por el contrario, en la Francia de hoy los inmigrados, y cada vez más los hijos de los inmigrados están *asimilados culturalmente, pero no integrados socialmente y sobre todo, profesionalmente.*»¹⁵ Diversos estudios ponen de manifiesto que los jóvenes de origen árabe o magrebí, nacidos y escolarizados en Francia, tienen unas pautas culturales muy similares a las de los jóvenes franceses de *pura cepa* que pertenecen a un medio social similar. Al mismo tiempo, el conflicto de valores y la distancia cultural de esos jóvenes con sus propios padres pueden hacerse mayores, especialmente si éstos son inmigrantes procedentes de un medio rural. La continuidad intergeneracional de la cultura tradicional, que tiene en la familia su principal vehículo de transmisión, experimenta dificultades en buena medida insuperables. Simultáneamente, en las generaciones jóvenes prosigue el proceso de aculturación, de asimilación de costumbres y valores de la sociedad receptora.

Más cerca de nosotros podemos observar la dinámica seguida por la inmigración andaluza en Catalunya. La integración social se vio favorecida por las oportunidades de trabajo y las expectativas de mejora del nivel de vida. La integración cultural, el desarrollo de la comprensión y de la capacidad de uso de la lengua catalana fueron, por el contrario, muy bajos. Ello se debió tanto a la política franquista como a la concentración dentro del espacio urbano de los nuevos inmigrantes, que cristalizó núcleos estables de len-

¹⁵A. Touraine, «Le racisme aujourd'hui», en Wiewiorka: 1993.

gua castellana. La identificación simbólica fue prácticamente inexistente hasta el inicio de la *transición*. La única excepción significativa fue la de quienes pertenecían a los sectores activos de la resistencia antifranquista. Han tenido que llegar las generaciones nacidas ya en Catalunya y escolarizadas en la década de los ochenta para que sea perceptible un crecimiento considerable de la integración lingüística y un aumento de la identificación simbólica, que han ido paralelos a una cierta movilidad social ascendente.¹⁶

A la hora de reflexionar sobre la heterogeneidad cultural, conviene tener presente que la diversidad no es un hecho independiente de los sujetos que fijan su atención en ella. Los problemas que conlleva la diversidad cultural no residen tanto en las diferencias «objetivas» existentes como en el hecho de que algunas de esas diferencias son consideradas relevantes y políticamente significativas, mientras que otras son consideradas irrelevantes. Así, una sociedad puede ser multiconfesional, sin que ello constituya un obstáculo para que exista en ella un fuerte sentimiento de cohesión nacional. Ello será posible en el caso que esa sociedad haga de la libertad religiosa un hecho comúnmente aceptado, e incluso un valor a preservar. Pero una sociedad puede verse también desgarrada por la no aceptación de diferencias de ese tipo. Tanto en el Ulster como en la antigua Yugoslavia, los grupos étnicos en conflicto son definidos y se autodefinen por sus vínculos históricos con una tradición religiosa.

¹⁶Ver Carlota Solé (1982). Sobre la evolución de la educación bilingüe en las diversas comunidades del Estado español, Ignasi Vila, «La educación bilingüe en el estado español», en Arnau (y otros): 1992, y M. Siguán, *España plurilingüe*, 1992.

Una pequeña digresión sobre el tratamiento que la diversidad religiosa tuvo en los albores de la modernidad puede resultar útil para ilustrar lo anterior. En los inicios de la construcción del estado moderno, la búsqueda de la homogeneidad (religiosa, en este caso) del cuerpo social llevó a los Reyes Católicos, en marzo de 1492, a promulgar el decreto de expulsión de los judíos. La alternativa que se ofrecía a los *distintos*, judíos y moriscos, era la expulsión o la «asimilación» (conversión al cristianismo). La autenticidad de esa «asimilación» tardaría solo siete años en ser cuestionada, implantándose el requisito de la «limpieza de sangre», de no ser descendiente de judíos, para ocupar cargos públicos.¹⁷

En 1598, Enrique IV de Navarra promulgó el Edicto de Nantes, que ponía fin a las guerras de religión en Francia y establecía un régimen de tolerancia religiosa para los hugonotes franceses. El Edicto de Nantes establecía que ningún súbdito podía ser perseguido por el hecho de ser protestante, ni tampoco por su participación en los actos de culto. Ello no significa que durante el período de casi cien años que estuvo en vigor, hasta su revocación por parte de Luis XIV en 1685, las diferencias religiosas perdieran toda su significación política. El Estado francés continuó siendo católico, y la revocación del edicto volvió a abrir la persecución contra los protestantes. Una batalla de casi tres siglos en favor de la tolerancia religiosa, jalonada de nombres ilustres como Tomás Moro, Montaigne, Locke, Bayle o Voltaire,¹⁸ se transformaría en la Francia de 1789 en una

¹⁷E. Kedourie (ed.), *Los judíos en España*, 1992.

¹⁸El desarrollo de la idea de tolerancia y de su justificación, en las que la defensa de la inviolabilidad de la conciencia personal se mezcla con consideraciones

exigencia ya no de *tolerancia*, sino de *libertad* religiosa.¹⁹ Posteriormente, con la consolidación del Estado laico, las creencias y prácticas religiosas pasarían en principio a convertirse en un asunto personal de cada ciudadano, quedando así privadas de relevancia política.

Empero, el caso Dreyfus,²⁰ a finales del siglo XIX, mostró que la intolerancia seguía viva, aunque había mudado su rostro. La exclusión de colectivos enteros, en este caso los judíos, ya no se defendía en términos de preservar la unidad religiosa del Estado, sino utilizando el lenguaje moderno de la raza y la nacionalidad.

Entre los judíos franceses²¹ predominaba la tendencia a un afrancesamiento total –incluso a ser dos veces más franceses que los cristianos– aplaudida tanto por los librepensadores projudíos como por buena parte de la intelectualidad de origen judío (Poliakov: 1986, 67).

pragmáticas sobre la paz civil, puede seguirse desde la obras de T. Moro *Utopía* (Moro: 1986), pasando por J. Locke y su *Carta sobre la tolerancia* (Locke: 1988) hasta el escrito de Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia* (Voltaire: 1988) o las reflexiones de Pierre Bayle en su *Comentario filosófico sobre la tolerancia* (Bayle: 1992).

¹⁹El pastor Rabaut-Saint-Etienne, en la sesión del 28 de agosto de 1789 con ocasión del voto de los artículos 16 y 18 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, manifestaba: «Pero, señores, lo que yo reclamo no es la tolerancia; es la libertad. La tolerancia, el apoyo, el perdón, la clemencia son ideas soberanamente injustas respecto a los disidentes mientras siga siendo verdad que la diferencia de religión, que la diferencia de opinión no es un crimen. (...) Yo pido que todos los no católicos franceses sean asimilados en todo, y sin ninguna reserva, a todos los otros ciudadanos, puesto que ellos son también ciudadanos» (Bayle 1992: 412).

²⁰El caso Dreyfus, el capitán alsaciano de familia judía acusado de traición, condenado en 1894, e indultado en 1898, dividió a la opinión pública francesa.

²¹En la Francia de finales del siglo XIX, los judíos eran 80.000, el 0,02% de la población, y más de la mitad estaba instalada en París.

Pero esta voluntad, que podríamos calificar de asimilacionismo voluntario, no era aceptada en diferentes sectores. El periódico católico *La Croix* oponía a la «raza judía» no una raza cristiana, sino la «raza franca», y escribía que «al margen de toda idea religiosa», sería absurdo pensar que un judío pudiera volverse francés.²²

Paradójicamente, el profeta del sionismo Théodore Herzl, al finalizar el caso Dreyfus, era de la opinión de que los judíos franceses –que no eran aceptados como franceses por amplios sectores de la población de ese país– no encajaban tampoco en la identidad política judía que preconizaba el naciente movimiento sionista: «No se puede sacar ningún provecho de los judíos franceses. La verdad es que no son judíos». Y añadía: «tampoco son franceses, desde luego».²³

También en este siglo la pertenencia a determinadas confesiones religiosas ha seguido provocando la exclusión a veces simbólica y a veces formal de la comunidad nacional. Para los judíos alemanes, su exclusión de la ciudadanía nacional fue el primer paso hacia la aniquilación. Pero el hecho de estar en posesión de la ciudadanía francesa tampoco preservaría a los judíos franceses de la deportación bajo el régimen de Vichy. Y hoy, para ciertos sectores de la sociedad francesa, el hecho de ser musulmán cierra la posibilidad de ser un «buen» francés.

²²*La Croix* 6-XI-1894, Citado en Poliakov: 1986, 60.

²³*The complete diaries of Théodore Herzl*, citado en Poliakov: 1986, 68.

3. Xenofobia, nacionalismo y racismo

En la dialéctica *nosotros/ellos*, inevitable en cualquier dinámica de autoafirmación de grupo, la reivindicación de lo propio no implica lógicamente la postulación de su superioridad, ni exige la denigración de lo ajeno o de lo distinto. Ahora bien, por más que no haya una relación necesaria entre ambas cosas, lo cierto es que van con frecuencia unidas. La xenofobia, las actitudes de temor y rechazo frente a gentes y a pautas culturales que nos son ajenas, están más generalizadas que la curiosidad y el respeto hacia ellas, no porque sean una constante de la «naturaleza humana», sino porque es posiblemente la actitud menos exigente intelectual y éticamente.

Claude Lévi-Strauss, uno de los teóricos más importantes del antirracismo de los años cincuenta, en su afán por defender a las sociedades «primitivas» de la acusación de racismo, sugirió en 1971²⁴ que la xenofobia era el precio a pagar para conservar la singularidad de cada cultura: o heterofobia o desaparición de la diferencia; tal parecía ser el dilema.

En el prólogo a *Le regard éloigné*, Lévi-Strauss (1983, 15) recordaba el escándalo que provocaron algunas de las tesis que expuso en esa conferencia para la Unesco:

Yo me rebelaba contra el abuso del lenguaje mediante el que se confunde cada vez más el racismo definido en sentido estricto y

²⁴*Raza y cultura* es el título de esa conferencia solicitada por la Unesco en 1971 para abrir el año internacional de lucha contra el racismo. Veinte años antes, en 1952, Lévi-Strauss había escrito, también para la Unesco, su célebre texto *Raza e historia* (Lévi-Strauss: 1961). *Raza y cultura* fue reeditada posteriormente como capítulo primero en C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, París, 1983.

determinadas actitudes normales, incluso legítimas, y, en cualquier caso, inevitables. El racismo es una doctrina que pretende ver en los caracteres intelectuales y morales atribuidos a un conjunto de individuos, cualquiera que sea la manera en que éste se defina, el efecto necesario de un común patrimonio genético. No se puede alinear bajo la misma rúbrica o imputar automáticamente al mismo prejuicio la actitud de individuos o de grupos a los que su fidelidad a ciertos valores vuelve parcial o totalmente insensibles a otros valores.(...) Ciertamente, esta incomunicabilidad relativa no autoriza a oprimir o destruir los valores que se rechaza o a sus representantes, pero manteniéndola dentro de esos límites puede incluso representar el precio a pagar para que puedan conservarse los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad, y encuentren en su propio acervo los recursos necesarios para su renovación.

La preservación de la singularidad de cada cultura, desde esta perspectiva, exige como condición una impermeabilidad respecto a otros sistemas de valores y otras culturas, y una cierta dosis de xenofobia, como precio a pagar por su conservación. En opinión de P.-A. Taguieff (1988, 83), la legitimación levistraussiana de las actitudes etnocéntricas-xenófobas implica la consideración de la xenofobia como algo natural, universal y, en cuanto necesaria para mantener la singularidad cultural, deseable y legítima.

La distinción entre xenofobia y racismo puede ser bastante clara y pertinente cuando hablamos de culturas y pueblos con escaso contacto entre sí. Esa distinción, empero, no vendría dada principalmente por el fundamento biológico del racismo –como parece sugerir Lévi-Strauss en el pasaje citado– sino, en todo caso, por los limitados efectos negativos de la xenofobia mutua cuando se trata de sociedades y culturas muy separadas unas de otras. Pero esa distinción se vuelve más borrosa cuando nuestra mirada se dirige a la relación entre grupos de distinta cultura obligados a

convivir dentro del mismo espacio territorial y político. En ese caso desaparece cualquier barrera conceptual nítida entre lo que llamamos *xenofobia* –miedo, desprecio, rechazo de quienes son extranjeros, o ajenos al grupo nacional-cultural– y las actitudes *racistas*. De haber alguna diferencia, ésta radicaría en el grado de virulencia y en la gravedad de las consecuencias que ese rechazo tenga.

Esta última afirmación requiere una cierta discusión del término «racismo». Tzvetan Todorov (1991), lo emplea para designar los comportamientos de odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas distintas. Y utiliza la palabra «racialistas» para designar las teorías e ideologías que sostienen la existencia de una base racial que determina las diferencias y las posibilidades culturales y morales de los diversos pueblos. De acuerdo con esa distinción, el *racialismo*, o rraciología, sería una ideología o doctrina con pretensión científica, con gran predicamento en el siglo XIX y la primera mitad del XX, que contendría varias tesis fundamentales: 1) Las razas existen y determinan, en un sentido fuerte, de causa y efecto, las culturas; 2) Cada raza biológica tiene unas aptitudes diferentes, no necesariamente, aunque sí casi siempre, jerarquizadas por todos los racialistas en mejores y peores, desde el punto de vista físico, intelectual y moral; 3) Debe evitarse la mezcla de razas, el mestizaje.

El racialismo no se limita a clasificar o a intentar explicar –sin demasiada fortuna, por otra parte– las diferencias culturales. La noción de «raza» es constructiva y no descriptiva; presupone, de manera explícita o implícita, una jerarquía de las razas y de las culturas, y una afirmación de la superioridad occidental. Las diferencias que se postulan son físicas, pero también culturales, intelectuales y morales:

en el pensamiento racista existe una correspondencia estable entre lo físico y lo mental. Por último, el racismo, al naturalizar las características culturales de los grupos sociales, encierra a todos los miembros del grupo en un destino biológico-cultural al que ninguno de ellos puede sustraerse. El individuo no existe más que como representación de un tipo racial, como miembro de un grupo racial que se transmite por herencia y que determina de manera absoluta su conducta.

Los conocidos argumentos contra el racismo son de dos tipos. Los primeros se centran en que la diversidad cultural existente no está causada, no se explica, por la diversidad biológica (observable en algunos rasgos o tipos físicos): existen muchas más culturas que *razas*; la diversidad cultural es con frecuencia más grande entre pueblos de la misma *raza* que entre pueblos de *razas* diferentes; la diversidad genética entre dos individuos de una misma *raza* no es menor que la que existe entre dos individuos de *razas* distintas;²⁵ las *razas* no responden a un criterio biológico

²⁵ Hacia 1940, los biólogos, bajo la influencia de los avances de la genética de poblaciones, modificaron sustancialmente su concepción de la raza. Se acuñó el concepto de «raza geográfica» para designar a cualquier población local que fuera incluso sólo ligeramente diferente a otras poblaciones en cuanto a las proporciones medias de distintas formas de genes. La genética de poblaciones no trata de las diferencias entre individuos, sino de las diferencias en la frecuencia en que aparecen determinadas formas de uno o varios genes en cada una de las poblaciones consideradas. La variabilidad genética entre los individuos que componen una población es mucho mayor que la diferencia media entre distintas poblaciones. Las diferencias genéticas entre blancos y negros son insignificantes, comparadas con la diversidad de formas presentes en cada uno de esos dos grupos. Cf. R. C. Lewontin, S. Rose y L. Kamin, *No está en los genes*, 1987, 146-155. El aislamiento entre las poblaciones produce deriva y dispersión, tanto a nivel genético como cultural, como han puesto de manifiesto los trabajos de Cavalli-Sforza. En *Raza y cultura*, Lévi-Strauss (1983, 36) aconsejaba prestar atención a la genética de poblaciones —lo que le valió ser acusado, absurdamente, de reabrir la puerta al biologismo—. Lévi-Strauss sugería que eso

objetivo, sino que son una creación cultural. Dicho de otra forma: a partir de las diferencias culturales observables, se recurre, para intentar explicarlas, a la idea de raza, construida a partir de unos rasgos físicos, reales o atribuidos, que se consideran más significativos que otros.

El segundo tipo de argumentos pone en cuestión no tanto la existencia de la diversidad racial, como la lógica misma que pretende justificar la desigualdad de derechos a partir de una supuesta, o real, diversidad de hecho. La no igualdad de hecho, las diferencias biológicas –de tipo físico– o culturales existentes entre los seres humanos en términos de fuerza, inteligencia, o en función de cualquier otro parámetro comparativo más o menos arbitrario que se adopte, no pueden servir para justificar la desigualdad de derechos. La diferencia de hecho no puede ser utilizada para *naturalizar* la desigualdad, para afirmar la superioridad de unos seres humanos y la inferioridad de otros. Los más fuertes, o los más inteligentes, no tienen derecho a sojuzgar a los más débiles o a los que se supone menos inteligentes.

El «racismo»,²⁶ discriminación por razón de raza apoyada en teorías biológicas, es sólo una de las formas de fundamentación de las actitudes y prácticas de discriminación, inferiorización, exclusión o exterminio de determinados grupos humanos. La esclavitud antigua y la de los indios o

que entendemos comúnmente por raza no determina la cultura, sino que es, en buena medida, un producto de la cultura del grupo y de su grado de aislamiento: «Las formas culturales que adoptan aquí y allá los hombres son las que determinan en buena medida el ritmo de su evolución biológica y la orientación de la misma».

²⁶El término «racismo» aparece en Francia en los años veinte para designar la doctrina de los nacionalsocialistas alemanes. Es un concepto que nace con más carga polémica y descalificadora que descriptiva.

los negros no se legitimaba en función de teorías biológicas, sino a partir de consideraciones religiosas o políticas; luego vinieron las justificaciones biológicas.

El «racismo», tal como opera socialmente, no exige la adhesión a una teoría explícita de las razas; existen incluso formas de «racismo» que rechazan expresamente toda referencia a las «razas humanas». La eliminación de la noción de «raza», convenido el carácter no científico de su uso, no deslegitima las actitudes y comportamientos racistas, sino sólo la variante de los mismos que busca su justificación en la biología y en la ciencia.²⁷ En cualquier caso, no erradica las bases de las actitudes de odio, discriminación, jerarquización y exclusión de colectivos enteros de personas que en el plano social y político calificamos de racistas.

En la doctrina nacionalsocialista, considerada como paradigma del racismo biológico, pueden encontrarse fundamentaciones no biológicas del odio racial, incluso por parte del propio Hitler, como la siguiente: «Hablamos de raza judía por comodidad de lenguaje, puesto que no existe, hablando en propiedad, una raza judía... La raza judía es ante todo una raza mental... Una raza mental es algo más sólido y más duradero que una simple raza. El judío, vaya donde vaya, permanece judío. Y es ese carácter, que le hace inasimilable, el que define su raza.»²⁸

²⁷ Colette Guillaumin (1993) va más allá de la argumentación antirracista basada en la concepción racionalista y realista de la ciencia, para intentar abordar las actitudes racistas que no buscan su legitimación en la utilización del concepto de «raza» de la antropología física o de la genética: el racismo sin razas. En su opinión, si bien la noción de raza «no es empíricamente válida, es sin embargo, empíricamente efectiva».

²⁸ *El testamento político de Hitler (Notas recogidas por Martín Borman)*, citado en Taguieff: 1988.

En esa línea, el «racismo» de la nueva derecha francesa se constituye sin ayuda de la palabra «raza» y hasta se permite la denuncia del racismo biológico. Las referencias a la raza y la sangre son abandonadas, las antiguas prescripciones biológicas de pureza racial se expresan ahora en término de cultura: evitar el contacto intercultural, asegurar el desarrollo separado de las culturas, evitar el cruzamiento interétnico y la mezcla cultural. El movimiento político que encabeza Le Pen en Francia tiene la particularidad de declararse explícitamente *no racista* y sí un movimiento orientado a preservar la *identidad cultural francesa*, amenazada por la inmigración.

Su tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales. No postula explícitamente la superioridad cultural de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino *simplemente* la nocividad de la desaparición de las fronteras, la necesidad de preservar la homogeneidad cultural, la incompatibilidad con gentes que provienen de formas de vida y tradiciones distintas. Lo árabe y lo islámico, términos entre los que se establece una relación de identidad, son descalificados explícitamente no en tanto culturas *inferiores*, sino en cuanto culturas inintegrables cuyos portadores, buena parte de los inmigrantes, constituyen una amenaza de disolución de la supuesta *matriz cultural francesa y europea*, que debe ser preservada.

Este «nuevo racismo», que Taguieff califica de *racismo diferencialista*, sustituye la defensa explícita de la desigualdad por la afirmación de la diferencia, se apropia incluso de las palabras y los valores del antirracismo de los años cincuenta y sesenta: hace el elogio del derecho a la diferencia y convierte en un absoluto la preservación de la identidad diferencial de cada pueblo o nación.

El énfasis de Lévi-Strauss en la preservación de la diferencia cultural suministró los mejores argumentos al anti-racismo humanista y anticolonialista. Pero ahora nos encontramos con la paradoja de que el derecho a la diferencia y a la diversidad cultural son utilizados por las corrientes neorracistas como argumento contra la coexistencia entre gentes de diversas culturas. El derecho a la diferencia es utilizado como legitimador de la xenofobia. Los inmigrantes son vistos como una amenaza de disolución de la identidad cultural del país receptor. El objetivo es evitar la mezcla, y los instrumentos propuestos para ello son la expulsión de los inmigrantes africanos, considerados inasimilables, y la elevación del muro de las fronteras nacional-estatales.

Por todo ello, el *racismo diferencialista* resulta bastante inmune a los dos argumentos que sustentaban la crítica al etnocentrismo imperialista y colonial: el derecho a la diversidad y el reconocimiento de la igualdad entre las culturas. Es más, incluso hace suyos esos argumentos. Estamos ante una naturalización de la etnicidad, no de la raza, y ante una culturalización del racismo; ante un *racismo sin razas*. La línea de argumentación del Front National sobre los inmigrantes africanos se funda en un imperativo de preservación de la identidad propia y un discurso catastrófico sobre la amenaza que pende sobre ésta. La preservación de la cultura de los franceses y, se añade cínicamente, de los propios inmigrantes exige la vuelta de los africanos a sus *raíces*, o, dicho más crudamente, su expulsión de Francia. La identidad de la nación francesa está amenazada, los verdaderos franceses acabarán siendo minoritarios en la tierra de sus antepasados; mañana será demasiado tarde, porque ya no habrá nación francesa.

Frente a este neorracismo, resulta bastante inútil la pretensión de establecer una clara distinción entre xenofobia, rechazo a quienes son ajenos al grupo nacional-cultural o étnico, y racismo. Disculpar la xenofobia, considerándola «natural» desde un punto de vista sociobiológico²⁹ o de psicología social, y seguir concentrando la denuncia en las ideologías racistas de fundamentación biológica –en la línea del antirracismo de C. Lévi-Strauss– resulta tan inútil como contraproducente. Supone errar la percepción de lo que se pretende combatir y proporcionar armas al neorracismo y a su discurso diferencialista.³⁰

Taguieff (1988) distingue, a efectos analíticos, entre dos tipos de racismo: el *racismo desigualitario* y el *racismo diferencialista*, por más que ambos aparezcan en la realidad muchas veces mezclados. El primero establece una jerarquización entre distintos grupos sociales y legitima la explotación y el sojuzgamiento de los considerados inferiores; el segundo se asienta sobre un imperativo absoluto de preservación a cualquier precio de la propia identidad, sea ésta racial, nacional o religiosa, lo que abre la vía a la segregación, expulsión, e incluso al exterminio de quienes son considerados como una amenaza para esa identidad. La

²⁹Para sociobiólogos como E. O. Wilson, la xenofobia tiene «profundas raíces en nuestro pasado animal y reposa por tanto muy probablemente sobre fundamentos claramente genéticos». E. O. Wilson, *Sociobiología: la nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980.

³⁰La nueva derecha francesa ha dado al texto de Lévi-Strauss una lectura radicalmente anti-universalista y lo utiliza como legitimación de su rechazo de la inmigración. No es extraño, en consecuencia, que esas viejas tesis de C. Lévi-Strauss hayan sido objeto de una consideración crítica por parte de diversos autores. Ver al respecto Todorov: 1991, 94 y ss.; Taguieff: 1987, 81-82 y 246-248; E. Balibar: 1988, 38-46.

dominación y la explotación de tipo colonial ilustrarían la lógica del racismo desigualitario. El racismo diferencialista tendría sus exponentes en el régimen de *apartheid*, en la limpieza étnica, en la persecución de las minorías religiosas, étnicas y nacionales, y en el exterminio racial o eugénico.³¹

Las tres formas políticas clásicas del racismo, después de la abolición de la esclavitud, serían la segregación legal de los afroamericanos en los EEUU, el *apartheid* sudafricano y la política de esclavización y exterminio practicada por los nazis. En los tres casos, estamos ante un racismo de explícita fundamentación biológica.

Sin embargo, como hemos visto, llamamos por extensión «racistas» a los comportamientos, actitudes, programas políticos o legislaciones que preconizan la discriminación,³²

³¹ Los nazis no consideraban a los judíos como una raza inferior que pudiera ser, al igual que otras, sojuzgada. Los judíos eran percibidos como un grupo intrínsecamente perverso e inasimilable, lo que servía de base para afirmar la necesidad de destruirlos.

³² Taguieff (1987, 259-266) llama la atención sobre el carácter poco preciso del concepto de discriminación y alerta contra su uso retórico: «contra toda discriminación» puede acabar resultando una consigna vacía de contenidos concretos. La discriminación puede tener un rango legal, o un carácter de hecho; afectar al ámbito económico o hacer referencia no a la igualdad de mercado, sino a la igualdad de oportunidades como grupo: a las posibilidades de acceder, en proporción no menor que otros grupos, a situaciones de *estatus* profesional o económico que se consideran deseables, y a las de evitar, en la misma medida que otros grupos, determinadas situaciones indeseables: índices de delincuencia, proporción de miembros del grupo encarcelados por diversos delitos o a quienes se aplica la pena de muerte... La discriminación más condenable en nuestras sociedades, la que se considera discriminación en sentido fuerte, es la que establece una desigualdad formal en los derechos legales, especialmente si esa discriminación se hace por razón de raza o religión. Pero, cuando de lo que se trata es del reparto de la riqueza o de la autoridad, el consenso sobre lo que es justo sólo alcanza, cuando lo hace, a preservar un cierto grado de movilidad social ascendente para algunos miembros de los sectores sociales más desfavorecidos, a lo que, en algunos países, se añaden políticas de reducción de la desigualdad entre los grupos, mediante programas compensatorios de

inferiorización, persecución o exclusión de los miembros de aquellos colectivos a los que, por su origen étnico, su condición de extranjeros, sus características físicas o su tradición religiosa, se les considera inferiores, inintegrables o ambas cosas a la vez. En una definición descriptiva como ésta, lo relevante son las actitudes y los comportamientos –y el alcance y la gravedad que éstos tengan– y, en cambio, la existencia o no de una fundamentación racial o biológica de estas conductas resulta accesoria.

Hay motivos para pensar que, si se sigue haciendo una utilización tan extensa del término «racista», a pesar de su carácter equívoco y de su falta de valor descriptivo, ello se debe a la eficacia política que ese término ha cobrado en el último medio siglo. El término racismo o racista sirve hoy para descalificar sin paliativos a las personas, las ideologías y las conductas a las que ese término se aplica. De ahí, la razón de su extenso uso; de ahí, también, el peligro de su utilización abusiva.

La posible vinculación entre el racismo, en sentido «amplio», y la xenofobia y el nacionalismo vendría dada por las actitudes de rechazo, discriminación y exclusión a las que den lugar las actitudes xenófobas que determinadas ideologías nacionalistas fomenten –y por la transcendencia práctica que las mismas tengan–. Como antes ha habido ocasión de precisar en relación con las tesis de Lévi-Strauss, la xenofobia, el miedo al contacto o el rechazo del extranjero, no tiene las mismas consecuencias cuando se dirige hacia gentes que habitan en otros espacios políticos

discriminación positiva a favor de determinados colectivos (mujeres, minorías étnicas...).

que cuando se proyecta sobre grupos, como es el caso de los inmigrantes, que comparten un mismo espacio social y político. En este último caso, la aceptación más o menos resignada de la xenofobia mutua, incluso si se considera la del vecino tan legítima como la propia, no puede constituir una fórmula aceptable de convivencia entre gentes de diversas culturas.

E. Balibar³³ sugiere emplear el término «xenofobia» para designar la hostilidad entre grupos culturales con escaso contacto, y utilizar el término «racismo» cuando ese tipo de actitudes se da entre grupos obligados a convivir en el seno de una misma sociedad. «Xenofobia» se emplea así mismo para designar las actitudes de recelo, temor o desprecio hacia los ajenos al grupo, cuando éstas no se articulan en una ideología definida ni dan lugar a una acción política organizada. En este caso, la diferencia entre xenofobia y racismo vendría dada por la distinta transcendencia y gravedad de los comportamientos que cada uno de esos términos designa. El análisis de la posible relación entre racismo y nacionalismo tropieza con la dificultad previa de la escasa precisión de ambos términos y con la extremada diversidad de actitudes, prácticas e ideologías a las que hace referencia cada uno de ellos. Balibar señala –acertadamente– la dificultad previa que supone la no existencia de una definición consensuada del nacionalismo, e indica que, en vez de buscar una relación entre *nacionalismo* y *racismo* en términos de esencias, convendría centrar la atención en la

³³E. Balibar, «Racisme et nationalisme: une logique de l'excès», en Wiewiorka: 1992, 78-81. Ver también los artículos de este autor «Racismo y nacionalismo» y «La forma nación: historia e ideología», en Balibar y Wallerstein: 1988.

articulación histórica efectiva que pueda haber entre ambos fenómenos.

En una comparación muy general entre nacionalismo y racismo, lo más que puede extraerse es la existencia de ciertas similitudes morfológicas entre el racialismo biológico y algunas de las variantes más holistas de la ideología nacionalista: 1) La presunción de que existe una identidad nacional-cultural (o étnica) homogénea, inmodificable, no cuestionada ni cuestionable, no sometida a tensiones, conflictos o cambios;³⁴ 2) La elevación a valor absoluto de la preservación o de la restauración de la especificidad y de la homogeneidad, en un caso la racial y en el otro la nacional-cultural; 3) La disolución de la autonomía y la especificidad individual en la identidad colectiva, de forma que los individuos sólo son considerados en cuanto miembros de su grupo racial étnico o nacional. En consecuencia, el individuo no puede desatar sus vínculos con el grupo (determinismo biológico o cultural); 4) El tratamiento del grupo como si se tratara de un ser transindividual, dotado de voluntad, derechos, valores y proyectos, por más que éstos sean conceptos que carecen de sentido fuera de la esfera personal del individuo.

De forma más concreta, a lo largo de estas páginas se ha hecho referencia a diversas formas de discriminación y de

³⁴ Los trabajos de algunas corrientes en el campo de la etnología han contribuido a dar fuerza a estas visiones de una identidad grupal sin fisuras ni conflictos: «Cada vez que he realizado trabajo de campo, he intentado explorar los espacios críticos del grupo en el que vivía: éstos son más variados de lo que pudiera pensarse si uno se contenta con leer las obras de etnología», Jeanne Favret-Saada (1990). En la misma línea, Dolores Juliano (1991) apunta que «sólo una concepción dinámica de la variedad cultural (...) libera también de considerar a las culturas de origen de las minorías como estáticas y acabadas, y (permite) reconocerles su propio nivel de conflicto y cambio».

exclusión, asociadas a la búsqueda a cualquier precio de la homogeneidad nacional, que promueven códigos de identidad excluyentes y cierran el acceso a la ciudadanía a determinados grupos, o exigen su expulsión. Balibar (1992) señala el vínculo existente entre la aspiración nacionalista a la preservación de un espacio nacional y culturalmente homogéneo y las dinámicas de exclusión interior a las que esa aspiración puede abocar, especialmente en los períodos de crisis. Formas de exclusión que pueden quedar englobadas en ese sentido amplio del término «racismo».

La exclusión, en este caso de los inmigrantes pobres del Sur, está presente también en las políticas de cierre de las fronteras, de control de flujos, que llevan a cabo los Estados de las naciones más prósperas del primer mundo. La distinción entre nacionales y extranjeros, y la desigualdad de derechos que esa distinción funda, tienen a ese respecto una gran transcendencia. La ciudadanía supraestatal en construcción en la Europa comunitaria no está tampoco exenta de un núcleo excluyente: en el «nosotros» que esa ciudadanía establece no tienen cabida varios millones de residentes de origen extranjero, a quienes se sigue negando la ciudadanía del país en el que están radicados

4. Relativismo y pluralismo

El proceso de descolonización llevó aparejada por parte de los movimientos nacionalistas la autoafirmación de identidades cultural-nacionales construidas a partir de una compleja síntesis que incluía la reelaboración de elementos tradicionales, junto con la aspiración de modernización de los

nuevos estados. La afirmación de una identidad cultural propia tenía como trans fondo la necesidad política de autoafirmación de los nuevos estados frente a los antiguos colonizadores. Pero las tradiciones y valores que configuraban la definición de una nueva identidad cultural no eran siempre compatibles con ciertos valores arraigados entre sectores de las élites locales, más receptivas a determinados aspectos de la cultura de las antiguas metrópolis.

El discurso nacionalista en defensa de la nueva cultura nacional hizo suyas algunas tesis del llamado relativismo cultural. La primera, la más propiamente relativista, es la afirmación de que cada sociedad posee sus propios criterios intrasferibles de comprensión y explicación de la realidad, que cuenta no sólo con su propia moral y sus propias creencias, sino también con una lógica y una racionalidad, inaccesibles a los ajenos a esa sociedad. A esta convicción se añade el criterio valorativo de que es deseable preservar en la mayor medida los distintos universos culturales. Por último, las sociedades y las culturas son percibidas como una totalidad armónica e integrada, y los cambios introducidos desde el «exterior» de esa sociedad son valorados como algo negativo que amenaza trastocar el estado de equilibrio interno de la misma.

En diversa medida, este tipo de argumentos ha sido también utilizado por los movimientos de apoyo a la lucha anticolonial surgidos en las propias metrópolis, por los movimientos nacionalistas sin estado, y, en la última década, por diversas organizaciones de apoyo a los colectivos inmigrantes. Tal vez sea útil, por tanto, apuntar algunos de sus flancos más débiles.

Isaiah Berlin (1992) distingue entre el mero *relativismo* y el *pluralismo*. Para Berlin, el pluralismo significa aceptar que hay muchos fines diferentes perseguidos por los seres

humanos, pero, a diferencia del relativismo, supone afirmar también que esos seres humanos «siguen siendo, no obstante, plenamente racionales, capaces de comprenderse los unos a los otros, compadecerse e iluminarse entre sí». Berlin niega que no sea posible la comunicación entre las gentes de diversas culturas en el espacio y en el tiempo; en su opinión, podemos comprender otras culturas, aunque no nos identifiquemos con todos sus valores ni estemos dispuestos a hacerlos nuestros. La afirmación de una humanidad común, cuyo contenido específico se deja abierto, permite a Berlin admitir la multiplicidad de valores y, al mismo tiempo, negar el relativismo moral y cultural.

Es sin duda cierto que la comprensión de cualquier aspecto de una cultura resulta imposible si no se tiene en cuenta el entorno global en el que se inserta. Pero de ello no se deriva que el único juicio de valor admisible sobre determinadas costumbres sea el de la comunidad en la que se practican. Tal pretensión puede ser cuestionada por varios motivos: el primero, lo difícil que resulta identificar los límites de esa «comunidad cultural»; el segundo, porque las culturas, lejos de constituir un todo armónico, presentan un considerable grado de conflicto interno, y no parece fácil, en consecuencia, determinar cuál de esas pautas en conflicto debe ser considerada como más «auténtica»; y, por último, porque no parece que una determinada costumbre, por el hecho de que sea definida como tradicional o propia, merezca por ello ser venerada y preservada, sin aceptar su sustitución por otro tipo de comportamientos o valores que no tengan un respaldo similar en la tradición autóctona.

Tampoco parece sostenible la pretensión de que el relativismo, tanto cultural como moral, resulta psicológicamente más proclive o lógicamente abocado a una actitud de respe-

to hacia otras culturas y de tolerancia respecto a valores diferentes de los nuestros. Má plausible parece sostener que del relativismo ético, esto es, de la afirmación de que los conflictos básicos entre valores no pueden ser racionalmente resueltos, no puede inferirse valor alguno, tampoco el de la tolerancia. Sostener que a partir del relativismo ético puede fundamentarse racionalmente el valor de la tolerancia, o cualquier otro valor es inconsistente con el propio relativismo ético, que defiende precisamente la imposibilidad de fundamentar racionalmente nuestras opciones valorativas.³⁵

Pero sostener una visión crítica de las pretensiones del relativismo cultural radical (Juliano: 1993, 32) no implica volver a un universalismo que ignore la pluralidad de las culturas, o que sitúe a todas ellas en una única escala, y a la cultura occidental, en su globalidad, en el lugar más alto de la misma. La defensa del relativismo, como antes se ha señalado, ha estado con frecuencia asociada a una positiva actitud crítica respecto al eurocentrismo dominante en nuestras sociedades, y a la defensa de un esfuerzo de comprensión de pautas culturales distintas a las nuestras. La crítica antirrelativista señala con acierto que es imposible fundar la tolerancia en el nihilismo valorativo. Pero resulta bastante lamentable que la crítica al relativismo sirva con frecuencia de pretexto para la restauración satisfecha del eurocentrismo.

Las nuevas migraciones han desplazado los términos del conflicto entre universos culturales. Éste ya no se establece entre pueblos colonizados y metrópolis, o entre distintos

³⁵ Ruiz Manero desarrolla de manera brillante este argumento en su prólogo a la recopilación de escritos de H. Kelsen (Kelsen: 1988).

países, sino en el seno mismo de nuestras sociedades occidentales, donde esas migraciones están incrementando la diversidad cultural. Lo específico de la nueva situación es, por tanto, la aparición de conflictos asociados a un crecimiento rápido y atípico de la diversidad cultural interna de nuestras sociedades.

Esa distancia cultural, de costumbres y de valores, puede ser considerada mayor o menor, e incluso muy intensa. Ello depende de cómo sea valorada por quienes tienen peso en la conformación de las representaciones colectivas que hace suyas cada grupo, tanto respecto a sí mismo como a «los otros».

Algunas de esas diferencias pueden ser aceptadas, incorporadas a la amplia diversidad que caracteriza también a las sociedades que se suponen culturalmente homogéneas.

La diversidad religiosa es una de ellas. No debería tener que apelarse a la tolerancia, sino a la igualdad y a la libertad, para defender que las personas de creencias islámicas, los musulmanes, deban tener en nuestras sociedades el mismo trato, la misma libertad de conciencia y de culto que los practicantes de cualquier otra confesión religiosa. Sin embargo, en sectores amplios de las sociedades europeas en las que es más importante la presencia de los residentes musulmanes, cuesta interiorizar que ser musulmán no debería tener más relevancia social y política que ser católico, protestante o ateo.

La tendencia a identificar musulmán e integrista, mencionada en páginas anteriores, tiene escaso fundamento. Las encuestas ponen de relieve que los jóvenes hijos de inmigrantes de tradición islámica, cuando reivindican el derecho de los musulmanes a contar con lugares de culto, lo hacen, en general, apelando al derecho de los musulmanes a

tener un trato igual que los miembros de otras religiones, y no a concepciones integristas. La compatibilidad entre las creencias islámicas y ciertos valores muy centrales de la sociedad francesa –laicidad, separación de la esfera de lo político y lo religioso– es bastante considerable, especialmente cuando nos referimos a los jóvenes de cultura islámica escolarizados en Francia. Pero ello no impide que una parte de la sociedad receptora siga insistiendo en que las creencias islámicas constituyen un obstáculo a la integración y una amenaza para los valores franceses,³⁶ como puso de manifiesto el conflicto del chador.

Ese conflicto se inició en 1989, cuando en el pueblo de Creil tres niñas de origen tunecino asistieron a la escuela pública ataviadas con el chador, el pañuelo islámico. El responsable de la escuela las expulsó del centro. El ministro Lionel Jospin, después de producirse conflictos en otras localidades por la misma causa, ordenó finalmente que las alumnas volvieran a clase.

El conflicto del chador dividió a la opinión pública francesa y suscitó también una agria controversia en el seno de la izquierda. Quienes se mostraban contrarios a la decisión del ministro argumentaban que la preservación de la laicidad de la escuela pública francesa era el valor fundamental a defender. Algunos grupos feministas se mostraban contrarios a la decisión ministerial en nombre de la defensa de la igualdad de las mujeres (un valor considerado por ellas

³⁶Según un sondeo de IFOP de noviembre de 1989, el 93% de los musulmanes y el 82% de los franceses no musulmanes consideraban que la práctica privada de la religión musulmana es compatible con la integración. En cambio, en una encuesta de la misma época en la que la pregunta se refería de manera general a la «religión», el 57% de los franceses consideraba que la religión islámica es un obstáculo a la integración. Cf. Taguieff: 1991, I, 210.

como esencialmente incompatible con las creencias islámicas representadas por el chador). Otros grupos, por el contrario, defendían la orden del ministro apelando al respeto de la diversidad cultural. Hubo por último quienes, con buen sentido, afirmaban que los muy estimables valores laicos, republicanos y de igualdad de las mujeres no deben imponerse por la fuerza;³⁷ y que, si la escuela difunde esos valores, no parece muy sabio prohibir que esas niñas accedan a ella; por último, algunos recordaban también que el respeto a la libertad de conciencia religiosa era precisamente uno de los valores más reivindicables de la modernidad.

Lo cierto es que el comportamiento de esas niñas no vulneraba ninguna normativa legal, ya que el estatuto de la escuela pública laica francesa, desde su fundación, prohíbe que el centro exhiba símbolos religiosos, pero no que el alumnado los lleve.

Lo anterior muestra que algunos conflictos interculturales emblemáticos, como el de la supuesta incompatibilidad de las creencias islámicas con los valores republicanos, o el del chador, no nacen de una radical incompatibilidad de valores entre las culturas, sino de la existencia de un alto nivel de intolerancia en una parte de la sociedad receptora respecto a los comportamientos de algunos colectivos inmigrantes. La expulsión de las alumnas era una expresión de intolerancia, de una prohibición que aduce malas razones para su justificación.³⁸

³⁷ Éste era el punto de vista de un artículo firmado por A. Palau, «El txador a l'escola laica», *Revolta*, nº 37, diciembre de 1989. A. Touraine utiliza también argumentos similares (Wieviorka (ed.): 1992, 40).

³⁸ J. R. de Páramo, *Tolerancia y liberalismo*, 1993, considera que la tolerancia, esté basada en razones de prudencia política o en razones de conciencia, exige

Sin embargo, otros conflictos sí hacen necesario el ejercicio de la tolerancia. En sociedades donde no existe un sistema básico de valores comunes al que remitirse, la presencia de valores incompatibles puede generar conflictos de difícil solución. Así, la escisión ritual del clítoris, una tradición practicada por algunas comunidades de inmigrantes procedentes del África subsahariana, se enfrenta a la prohibición penal de esa costumbre en nuestras sociedades.³⁹

Alessandra Facchi⁴⁰ aborda la problemática de la «escisión del clítoris» y la considera uno de los conflictos entre igualdad legal y diferencia cultural más difíciles de conciliar. En su opinión, estamos ante una tensión entre normas y valores del país de acogida y de la sociedad de origen. La punibilidad de la escisión expresa un conflicto normativo entre lo que es una costumbre, e incluso una obligación social y religiosa, y la ley penal del país receptor. Pero la persecución penal de la escisión no supone solamente un conflicto entre dos universos culturales. Expresa también un conflicto de valores en el interior de nuestra cultura occidental: de un lado, la protección de la infancia, la inte-

la existencia de una tensión o conflicto en quien tiene poder para prohibir determinado acto o conducta que considera indeseable, y, sin embargo, no lo hace en nombre de la preservación de otros valores que considera más estimables. Quien tolera tiene una posición de poder o influencia, respecto a quien es tolerado. Quien tolera puede prohibir. La intolerancia, como negación interna de la tolerancia, es una prohibición de la conducta que se desapueba, apoyada en malas razones.

³⁹Sobre las diversas formas de «escisión» del clítoris, los tipos de legitimación cultural y religiosa en que se apoya, y las aéreas geográficas en las que está extendida esta práctica, ver M. Erlich, *Les mutilations sexuelles*, 1991. Martine Lefevre, en «Le devoir d'excision», 1988, trata del conflicto penal suscitado al respecto en Francia. He abordado esa cuestión en «Inmigración y conflicto de valores», *Página abierta*, nº 31, septiembre 1993.

⁴⁰Alessandra Facchi, «La escisión; un caso judicial», Contreras (comp.): 1993.

gridad del cuerpo, la igualdad entre los sexos; de otro, la defensa de las minorías, el respeto al pluralismo y a la especificidad cultural.

En opinión de A. Facchi, una condena moral y social de la escisión, que resulta inevitable en base a nuestros valores, debe ir acompañada de una extrema cautela en los procedimientos concretos. Cabe prohibir, condenar social y moralmente y, al tiempo, mantener el castigo sólo a efectos simbólicos.⁴¹ La jurista italiana deja abierta una interesante línea de reflexión al respecto: «Desde el momento en que un comportamiento no provoca daños a la población y a las instituciones del país de acogida, no pienso que una intervención represiva esté lo suficientemente justificada con el argumento de que quien se encuentra en nuestro territorio debe acoger nuestros valores y respetar nuestras normas.»

Una sociedad pluricultural puede tener que convivir con conflictos como el aquí descrito. Conflictos reales que no se disuelven mediante fórmulas tales como el «derecho a la diferencia». Quienes ponen más énfasis en ese tipo de fórmulas parecen presuponer que todos los valores de todas las culturas son compatibles y armonizables entre sí. No consideran que puedan existir conflictos insolubles nacidos de la existencia de valores incompatibles. La debilidad de esta posición, fundada con frecuencia en el relativismo cultural, se pone de manifiesto cuando sus valedores, al topar con problemas como el aquí descrito, se sienten obligados a

⁴¹En esa misma línea, Jesús M. Silva, «Pluralismo étnico y derecho penal», *El periódico*, 31-III-1993, comentando la resolución de un juez de Mataró, que ordenaba el archivo de una causa abierta por este motivo, concluye que a esas personas no debería exigírseles, al menos no con la misma fuerza que al resto de los ciudadanos, el cumplimiento de dicha norma penal.

añadir que la diversidad cultural que defienden no debe entrar en conflicto con «los derechos humanos», o con «la integridad y la dignidad de las personas». Pero, dado que la concreción y el sentido de tales derechos, o la percepción de lo que es la dignidad de las personas no es separable, o no lo es totalmente, de las particularidades de los distintos ámbitos culturales en que éstos se formulen, el problema vuelve a aparecer. Sólo la existencia de una versión universalmente aceptada de lo que deben ser en concreto esos derechos ofrecería una instancia no cuestionada de resolución universal de estos conflictos.

Por otra parte, la necesaria negociación de estos conflictos no se realiza desde una posición de equilibrio entre las partes. De hecho, y de derecho, la fuerza de los colectivos inmigrantes es muy inferior a la de quienes se adhieren a los valores de la sociedad receptora.⁴² La debilidad del inmigrante viene dada por su posición de inferioridad en el plano social, pero también por el hecho de que en tanto que *no nacional* está excluido de la ciudadanía y en consecuencia de la política. Esta desigualdad hace más necesario que el esfuerzo de comprensión (que no necesariamente de aprobación) de las pautas culturales distintas a las nuestras, el respeto por las gentes de otras culturas y el ejercicio de la tolerancia, tal y como ha sido definida anteriormente, deban ser actitudes particularmente presentes en los más fuertes. La tolerancia es particularmente pertinente respecto a prácticas que no nos parecen aceptables, pero que pertenecen al

⁴²A. Sayad (1991, 299) formula el problema en estos términos: sólo los nacionales están autorizados a entrar en conflicto los unos con los otros, a competir por el poder político. La sociedad receptora difícilmente reconoce a los inmigrantes el derecho a plantar conflictos sociales, culturales o políticos.

ámbito de la autonomía individual y no lesionan derechos de terceros.

Cultivar una mirada crítica respecto a nuestra propia cultura⁴³ puede servir de remedio contra el etnocentrismo (sin caer por ello en una especie de etnocentrismo al revés,⁴⁴ en la hostilidad hacia todo lo que pertenece a nuestra propia cultura) y para afrontar en mejores condiciones ese tipo de conflictos en el seno de nuestras sociedades.

5. Estado de derecho y Estado nacional

La presencia de grupos étnicos diferentes que reclaman derechos culturales o políticos supone un conflicto con la aspiración, muy central en el ideario nacionalista en que se asienta el Estado-Nación moderno, de crear un espacio nacional homogéneo. Precisamente, uno de los aspectos más problemáticos de las ideologías nacionalistas es la escasa simetría con la que frecuentemente tiende a considerar la legitimidad de sus pretensiones frente a la de los otros grupos nacionales. Y esta afirmación se aplica tanto a las actitudes nacionalistas de los Estados como a los

⁴³Esa mirada crítica sobre su propia sociedad permitía a Michel de Montaigne (1992, I, 272) comparar irónicamente el canibalismo que se atribuía a los *indios* americanos con los horrores de la Inquisición: «No me apena que comprobemos el bárbaro horror de tal acción, mas sí que nos ceguemos ante nuestras faltas sin dejar de juzgar las suyas. Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en asarlo poco a poco, so pretexto de piedad y religión, que en asarlo y comerlo después de muerto»

⁴⁴El filósofo italiano Paolo Rossi (1990, 227) alerta frente al peligro de que la crítica al etnocentrismo acabe convirtiéndose en primitivismo, en masoquista negación de la propia cultura, considerada como una indiscriminada totalidad negativa.

movimientos nacionalistas que aspiran a tener un estado propio.

Así, si bien se exige con prontitud y firmeza a otros Estados o grupos étnicos mayoritarios un trato democrático y respetuoso para las minorías, sobre todo cuando éstas pertenecen al grupo étnico propio, el reconocimiento de los derechos de los grupos nacional o culturalmente distintos que conviven en lo que consideramos nuestro espacio político-territorial no suscita la misma urgencia, cuando no es visto lisa y llanamente como una amenaza o una pretensión inaceptable.

La existencia de un grado más o menos alto de diversidad nacional en una comunidad genera con frecuencia un conflicto entre valores y derechos legítimos no siempre fácil de resolver. Frente a ese conflicto son posibles varias respuestas.

Una mala vía de solución consiste en preconizar el mantenimiento de la situación existente en los órdenes político, cultural y lingüístico, y proclamar innecesaria o peligrosa cualquier modificación de la misma.⁴⁵

⁴⁵ Jesús Mosterín, «La normalización lingüística», *El País*, 10-VI-92, considera que la lengua, al igual que la religión, debe ser tratada como un asunto que atañe al ámbito privado de las personas, y sólo a él. La afirmación anterior le sirve de fundamento para considerar negativa cualquier acción política o administrativa en favor de una lengua. Sin embargo, la lengua, a diferencia de la religión, es en los Estados modernos un asunto público y no sólo privado: tiene una indudable relevancia en la escuela, la administración, los medios públicos de comunicación, en las subvenciones culturales... Por ello, el presente y el futuro de las lenguas no depende del simple arbitrio de lo que Mosterín denomina "el libre mercado cultural". Por supuesto que las preferencias individuales de cada cual a la hora de usar una lengua deben ser respetadas. Pero también cuentan las preferencias políticas en materia lingüística de la ciudadanía, cuando ésta reclama, con todo derecho, en Catalunya, Euskadi o Galicia, una acción de la Administración Pública de protección de esas lenguas. Desde el punto de vista

Otra mala manera es postular una política que busca la homogeneización nacional y lingüística por vía administrativa, tratando a la diversidad como algo irrelevante, anómalo o amenazador. La mayor parte de las naciones potenciales que existen en el globo no vive, o no ha vivido hasta hace poco, en unidades territoriales homogéneas, sino entre-mezcladas unas con otras en moldes complejos. La búsqueda de la homogeneidad, o de la reducción de la heterogeneidad, se vuelve peligrosa cuando se configura como un valor absoluto al que deben ser subordinados o sacrificados todos los demás. Cuanto más cristalizada y extendida está la heterogeneidad, más problemática se vuelve la aspiración a formar una comunidad homogénea en el plano étnico-cultural, mayores las tentaciones de utilizar métodos no democráticos para lograrlo y más altos se adivinan los costes en términos de conflicto interétnico que tal proceso conllevaría. En tales casos, un Estado sólo puede llegar a ser étnicamente homogéneo, en un plazo corto, si se extermina o expulsa a todos los no nacionales, o se exige su asimilación forzosa (Gellner: 1988, 15).

Cabe, sin embargo, otra solución, que consiste en dar prioridad al principio del Estado de Derecho sobre el principio del Estado-Nación. Un Estado que preserve y garantice el derecho democrático de todos los ciudadanos a la pluralidad cultural y lingüística, a tener distintos códigos de identificación nacional y diversas opiniones sobre el futuro

analítico, tal vez el feroz individualismo metodológico de Mosterín le dificulte el acercamiento a la dimensión holista de la lengua. En un plano más político, las tesis de Mosterín conducirían a dar por buena la situación en que se encontraban el catalán, el euskera o el gallego a la salida del franquismo.

nacional. En esa línea de hacer prevalecer el Estado de derecho sobre el Estado nacional, sin desconsiderar el peso que tienen las identidades nacional-culturales, Jurgen Habermas⁴⁶ escribe:

Para nosotros, los ciudadanos de la RFA, un patriotismo de la Constitución es la única forma posible de patriotismo. Pero esto no significa en absoluto la renuncia a una identidad que nunca puede consistir sólo en orientaciones y características universales, morales, por así decirlo, compartidas por todos.

Un planteamiento de ese tipo conlleva la búsqueda de fórmulas democráticas de integración ciudadana y de convivencia interétnica basadas en la no imposición, en el respeto a la diversidad y en una valoración del pluralismo cultural, no como un mal, sino como una riqueza y –en cualquier caso y sobre todo– como un derecho ciudadano de las personas y de los grupos culturalmente distintos.

Al tiempo, ese pluralismo cultural requiere una negociación permanente que permita reducir los aspectos más conflictivos de esa diversidad y propicie que la convivencia y la cooperación, y no el enfrentamiento, sean la nota dominante en las relaciones entre los diversos grupos, aunque no desaparezca con ello necesariamente un cierto grado de conflictividad interétnica. Éste parece el único camino que puede permitir sostener la cohesión política de la ciudadanía y hacer que ésta no estalle a causa de la diversidad cultural. Una política basada en la negociación, en la reducción de los aspectos o demandas más incompatibles, en la tolerancia, puede permitir, además, una cierta integración

⁴⁶Jurgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, 1989, p. 117.

no forzada de las minorías en la matriz cultural-nacional del país receptor.

Empero, dar prioridad al Estado de derecho sobre el estado-nación no significa preconizar un estado de derecho anacional.⁴⁷ Los estados modernos pueden ser nacionales o plurinacionales, pero no anacionales. El estado moderno difícilmente puede ser un ámbito neutro respecto a las diferentes culturas nacionales, subnacionales o étnicas que existen en el ámbito de su jurisdicción. Bien al contrario, en el caso del Estado-Nación, éste aparece fuertemente identificado con aquellos rasgos culturales a los que se da el rango de nacionales. Y en los estados consagrados formalmente como multinacionales se exige del poder central que garantice el equilibrio entre todas las culturas que tienen el rango político de nacionales.

Por su parte, Ralf Dahrendorf,⁴⁸ a partir de la constatación de que «en la Europa del siglo XX no pueden existir Estados realmente homogéneos», pasa a cuestionar el estado-nación y extiende su desconfianza a una posible Europa de las regiones. En su opinión, «las tribus no pueden crear una Europa unida; siempre harán la guerra». Frente a ello, Dahrendorf propone como única fórmula capaz de superar lo que él llama el «tribalismo» un confuso concepto de «estado nacional heterogéneo».

⁴⁷Todorov (1991, 227) defiende una posición de ese tipo. En su opinión, toda identificación del Estado con un grupo cultural particular significa, claramente, la opresión de los demás grupos (de las minorías). Por ello, sólo el Estado de derecho anacional impediría que el individuo sea penalizado simplemente porque su cultura es diferente.

⁴⁸R. Dahrendorf, «¿Una Europa de las regiones? La doble maldad de anteponer las tribus a las comunidades heterogéneas», *El País*, 10-X-91.

Ciertamente, todo estado nacional es, de hecho, cultural y políticamente heterogéneo. Eso es una obviedad. Los estados multinacionales también lo son. La diferencia entre unos y otros estriba precisamente en que, en el Estado-Nación, las posibles diferencias internas, culturales, religiosas o lingüísticas están privadas de relevancia política. Tal vez, las diferencias culturales, si hacemos excepción de la lengua, no sean mayores entre las poblaciones de los grandes núcleos urbanos, como Barcelona, Bilbao o Madrid, que las que puedan existir entre los franceses de las grandes aéreas urbanas y los que habitan en la Francia rural. Pero a algunas de esas diferencias culturales se les otorga, en el primer caso, una transcendencia política, se hace de ellas la base de una identidad nacional diferenciada, mientras que, en el caso de Francia, esa diversidad queda subsumida dentro de una única identidad nacional compartida.

En los Estado-nación no es legítimo reivindicar derechos políticos por parte de comunidades culturales distintas por su lengua o por su pertenencia étnica. El acceso a los derechos políticos se acompaña no con la desaparición de los símbolos culturales no nacionales, sino por su contención en un *estatus* de símbolos «folclóricos» o «regionales» de una jerarquía inferior a la de los símbolos nacionales —y a los que no se otorga la capacidad suficiente para fundar lazos políticos legítimos (Leca: 199, 314-315)—. Por el contrario, en los estados plurinacionales, determinadas diferencias religiosas, culturales o lingüísticas⁴⁹ adquieren una

⁴⁹ En un Estado plurinacional como el español, el *estatus* de las diversas lenguas en el conjunto del Estado y en cada una de las comunidades autónomas es una cuestión políticamente relevante. De ahí las discusiones sobre el uso de las diversas lenguas en el Senado. Por ello también, la existencia de dos comunidades

dimensión directamente política. Por tanto, no es la existencia o la ausencia de heterogeneidad cultural lo que distingue a unos estados de otros, sino la dimensión política que se otorga en cada caso a las diferencias culturales.

Por otra parte, intentar resolver la tensión entre la sociedad de ciudadanos y la comunidad de nacionales con la eliminación de esta última resulta entre otras cosas, poco realista. Los seres humanos no son solamente individuos pertenecientes a una misma especie. Forman parte también de colectividades específicas y diversas, entre ellas las nacionales, en el seno de las cuales nacen y actúan. Cada una de esas pertenencias es fuente de lealtades y de obligaciones que eventualmente pueden entrar en conflicto entre sí. Pero negar una u otra de las dimensiones del ser humano, la individual o la colectiva, la universal o la comunitaria, no constituye una buena vía de solución de los posibles conflictos entre éstas.

El cosmopolitismo que hunde sus raíces en la Ilustración tiene un aspecto débil: la no consideración de la dimensión comunitaria del ser humano, de esa imperiosa necesidad de arraigo de la que hablaba Simone Weil (1949, 61):

El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro
Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por mediación de los ámbitos de los que forma parte naturalmente.

lingüísticas no cristalizadas en Catalunya y en Euskadi ha hecho necesaria la negociación y la búsqueda de consenso político sobre los modelos de relación entre las lenguas.

Con frecuencia, en nombre de valores universalistas o cosmopolitas, se ha mirado con recelo la diferencia cultural, nacional o religiosa, se la ha considerado un prejuicio, algo negativo que conviene superar. Es el sueño ilustrado de un mundo sin prejuicios, sin herencias, sin pasado, sin otras creencias y opiniones que las forjadas por la Razón.⁵⁰

No conviene tampoco olvidar las trampas etnocéntricas en las que con frecuencia ha caído el universalismo abstracto, ni la utilización que se ha hecho del mismo para legitimar el colonialismo y la destrucción de las raíces culturales de los pueblos colonizados. Pero esas consideraciones no deben llevar a renunciar a cualquier tipo de valores universalistas. Aconsejan, eso sí, propugnar un universalismo más cauto, desde el que se pueda reconocer y defender el derecho a la diversidad, a la diferencia cultural, lingüística, religiosa o nacional. Es necesario también tener en cuenta que la preservación de la diversidad cultural o nacional no debe convertirse, a su vez, en un valor absoluto.

Lo mejor de lo que en el humanismo ilustrado o socialista se ha venido llamando *internacionalismo* o *cosmopolitismo*, en el sentido de ciudadanía moral universal, hunde sus raíces en valores universalistas que alimentan el compromiso moral con los demás seres humanos, considerados como iguales, más allá de las lealtades de grupo, de los límites de la ciudadanía o de las barreras nacionales. Ese universalismo resulta sumamente valioso frente al antiunivers-

⁵⁰Isaiah Berlin (1992 b) critica acertadamente lo que llama «cosmopolitismo vacío»: «Creo, como Herder, que el cosmopolitismo es vacío. La gente no puede desarrollarse a menos que pertenezca a alguna cultura. Incluso quien se rebela contra ella y llega a transformarla por completo sigue perteneciendo a una corriente de tradición.»

salismo que ha caracterizado el peor lado de muchos movimientos nacionalistas.

La afirmación de un universalismo más cauto puede servir, además, como freno de emergencia ante el carácter absorbente, primordial, e incluso exclusivo, que se reclama con frecuencia para las lealtades nacionales. Frente al carácter cerrado, sin espacio para la autonomía individual, con que en ocasiones se definen las lealtades comunitarias y nacionales frente a los disidentes de uno u otro tipo, conviene igualmente afirmar la posibilidad y el derecho de cada ser humano de desvincularse de las determinaciones y las exigencias de su comunidad.⁵¹

Como conclusión de esta reflexión, aquí queda a modo de programa una sugerencia (cuyo carácter muy general es evidente): es preciso conjugar la defensa de la autonomía individual, el reconocimiento y cultivo de las solidaridades colectivas y la no renuncia al universalismo moral, sin dejar que alguno de estos aspectos anule a los otros, sin descuidar ninguno de estos aspectos indisociables del ser humano.

⁵¹ La solemnidad de las honras fúnebres dedicadas a Marlene Dietrich en Francia contrasta con la frialdad con que su fallecimiento ha sido recibido en Alemania. El sentimiento patriótico se resiste a ver como un mérito digno de aplauso el hecho de su activa colaboración con los enemigos de Alemania, aunque fuera la Alemania nazi. La situación del escritor Salman Rushdie puede servir también de ejemplo: la amenaza de muerte dictada contra el autor de *Versos satánicos* se basa más en la acusación de renegado y traidor a la comunidad musulmana que en la de blasfemo.

Bibliografía citada

- BALIBAR, Étienne (1993): «Racisme et nationalisme: une logique de l'excès», en Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et modernité*, París, La Découverte.
- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel (1991): *Raza, Nación y Clase*, Madrid, Iepala.
- BEN JELLOUN, Tahar (1992): *Con los ojos bajos*, Barcelona, Península.
- BAYLE, Pierre (1992): *De la tolérance. Commentaire philosophique*, prólogo de J. M. Gros, París, Presses Pocket.
- BERLIN, Isaiah (1992): *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península.
- 1992 b: «Nacionalismo y autodeterminación cultural. Entrevista de Nathan Gardels con I. Berlin», en *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, abril 1992.
- BETTIN, Gianfranco (1982): *Los sociólogos de la ciudad*, Barcelona, G. Gili.
- BLAS, Andrés de (1987): «Estudio preliminar a Ernest Renan», en *Ernest Renan: ¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza.
- BREUILLY, John (1990): *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- CARRILLO. M. (coord.) (1992): *Els estrangers a Espanya*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill.
- CONTRERAS, Jesús (comp.) (1993): *Los retos de la inmigración: racismo y pluriculturalidad*, Madrid, Talasa.
- COSTA-LASCOUX. J. y WEIL. P. (dirs.) (1992): *Logique d'états et migrations*, París, Kimé.
- COSTA-LASCOUX, Jaqueline (1992): «Vers une Europe des citoyens?», en Costa-Lascoux y Weil: 1992..
- DUMONT, Louis (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.

- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1992): *La gran migración*, Barcelona, Anagrama.
- ERLICH, Michel (1991): *Les mutilations sexuelles*, París, PUF.
- FACCHI, Alessandra: «La escisión: un caso judicial», en Contreras (comp.): 1993.
- FAVRET-SAAD, J. y LENCLUD, G.: «"Un clip vaut Shakespeare"». Entretien avec A. Finkielkraut», *Terrain*, nº 17, octubre 1990.
- FINKIELKRAUT, Alain (1987): *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa: «L'Alsace est-elle allemande ou française? Réponse a M. Mommsen», en Renan: 1992.
- GEERTZ, Clifford (1991): *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa,
- GELLNER, Ernest (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- 1989: *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.
- 1991: «Le nationalisme en apesanteur», *Terrain*, nº 17, Octubre 1991.
- GIDDENS, Anthony (1988): *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, Madrid.
- GUILLAUMIN, Colette: «"Ya lo sé, pero..." o los avatares de la noción de raza», *Archipiélago*, nº 12, 1993.
- HABERMAS, Jürgen (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.
- HARRIS, Marvin (1990): *Antropología cultural*, Madrid, Alianza.
- HOBSBAWM, E. J. y Ranger, T. (eds.) (1988): *L'invent de la tradició*, Vic, Eumo.
- HOBSBAWM, Eric. J. (1991): *Naciones y nacionalismos desde 1970*, Barcelona, Crítica.
- JULIANO, Dolores (1991): «Antropología pedagógica y pluriculturalismo», *Cuadernos de Pedagogía*, nº 196, octubre 1991.
- 1993: *Educación intercultural. Escuelas y minorías étnicas*, Madrid, Eudema.
- KEDOURIE, Elie (1988): *Nacionalismo*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
- 1992 (ed.): *Los judíos en España*, Crítica, Barcelona.
- KOHN, Hans (1984): *Historia del nacionalismo*, México, FCE.
- LAPORTA, Francisco J.: «La quimera del nacionalismo», *Claves de razón práctica*, nº 14, julio-agosto 1990.
- LECA, Jean (1991): «La citoyenneté en question», en P.-A. Taguieff (dir): 1991.

- 1992: «Nacionalité et citoyenneté dans l'Europe des migrations», en J. Costa-Lascoux y P. Weil: 1992.
- LEFEUVRE, Martine: «Le devoir d'excision», *Revue du MAUSS*, nº 1, tercer trimestre 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1961): *Race et histoire*, París, Gonthier. (Hay traducción al catalán, *Raça i història*, Edicions 62, Barcelona, 1969. También al castellano, incorporada como último capítulo en Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, Madrid, Siglo XXI, 7ª ed. 1990.)
- 1983: *Le regard éloigné*, París, Plon.
- LEWONTIN, ROSE y KAMIN (1987): *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica.
- LOCKE, John (1988): *Carta sobre la tolerancia (1689)*, Madrid, Tecnos.
- LONG, Maurice (1988): *Être français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité présenté par M. Marceau Long, président, au Premier ministre*, 2 vol., París, 10/18.
- LUCAS, Javier de (1992): *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Madrid, Tecnos.
- MANCINI, Pasquale S. (1985): *Sobre la nacionalidad*, edición de Antonio E. Pérez Luño, Madrid, Tecnos.
- MEINECKE, Friedrich (1983): *El historicismo y su génesis*, Madrid, FCE.
- MERNISSI, Fátima (1992): *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*, Guadarrama, Ediciones de Oriente y del Mediterráneo.
- MONTAIGNE, Michel de (1984): *Assaigs. Llibre tercer (1588)*, Edicions 62, Barcelona.
- (1992): *Ensayos I (1580)*, Cátedra, Madrid.
- MORO, Tomás: *Utopía (1516)*, Planeta, Barcelona, 1977.
- MOSTERÍN, Jesús (1993): *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid.
- ORIZO, F. Andrés (1991): *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid, Ediciones SM.
- ORIZO, F. Andrés Y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Alejandro (1991): *El sistema de valors dels catalans: Catalunya dins de l'enquesta europea de valors dels anys 90*, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona.
- PÁRAMO J. R. de (1993): *Tolerancia y liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- POLIAKOV, León (1986): *Historia del antisemitismo. La Europa suicida 1870-1933*, Barcelona, Muchnik, 1986.
- PUJADAS, J. Josep (1992): *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, Eudema.

- RENAN, Ernest (1987): *Qué es una nación. Cartas a Strauss*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1992: *Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques*, introducción de Joel Roman, Presses Pocket.
- RODINSON, Maxime (1975): *Sobre la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama.
- 1993: *Islam, politique et croyance*, Fayard, París.
- ROSSI, Paolo (1990): *Las arañas y las hormigas*, Barcelona, Crítica.
- RUDOLPH, J. R. y THOMPSON, R. J. (1992): *Política etnoterritorial*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- RUIZ BRAVO, Carmen: «Aspectos prácticos y teóricos del diálogo intercultural», en *Página abierta*, nº 25, marzo 1993.
- RUIZ MANERO, Juan (1988): «Teoría de la democracia y crítica del marxismo en Kelsen», prólogo a Hans Kelsen, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate.
- RUMBAUT, Rubén G: «Pasajes a América. Perspectivas de una nueva inmigración», *Debats*, nº 41, septiembre 1992
- SAYAD, Abdelmalek (1991): *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, prefacio de Pierre Bourdieu, Bruselas, de Boeck.
- SCHNAPPER, Dominique (1988): «Modernidad y aculturación a propósito de los trabajadores inmigrantes», en Todorov (ed.): 1988.
- 1991: *La France de l'intégration*, Gallimard, París.
- 1992: *L'Europe des immigrés*, F. Bourin, París.
- SEBRELI, Juan José (1992): *El asedio a la modernidad*, Ariel, Barcelona.
- SIGUÁN, Miquel (1992): *España plurilingüe*, Madrid, Alianza.
- TAGUIEFF, P.-A. (1987): *La force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte.
- 1991 (ed.): *Face au racisme*, 2 vol., París, La Découverte.
- THIEBAUT, Carlos (1991): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.
- TODOROV, Tzvetan (ed.) (1988): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar.
- (1991): *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.
- TOLSTOI, Liev (1988): *Guerra y Paz*, Barcelona, Planeta.
- TÖNNIES, Ferdinand (1979): *Comunidad y asociación*, prólogo de S. Giner y L. Flaquer, Barcelona, Península.
- TOURAINÉ, Alain: «Le racisme aujourd'hui», en Wieviorka, 1992.
- VILA, Ignasi (1992): «La educación bilingüe en el Estado español», en

Arnau, Comet, Serra y Vila, *La educación bilingüe*, Barcelona, ICE, Universitat de Barcelona-Horsori.

VILLANUEVA, Javier (1987): *Lenin y las naciones*, Madrid, Revolución.

-1991: *Diccionario crítico de la autodeterminación*, Donostia, Gakoa.

-1992: «Sociedad e identidad. Claroscuros de la identidad nacional vasca», *Viento sur*, nº 3, mayo-junio 1992.

VOLTAIRE: *Tractat sobre la tolerància i altres escrits*, prólogo de Joan Fuster, Edicions 62, Barcelona, 1988.

WEIL, Simone (1949): *L'enracinement*, París, Gallimard.

WIEVIORKA, Michel (1991): *L'espace du racisme*, París, Seuil (Hay traducción al castellano, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992).

-1992 (dir.): *La France raciste*, Seuil, París.

-1993 (dir.): *Racisme et modernité*, París, La Découverte.

Índice

Introducción	5
1 Etnia, Estado-Nación y nacionalismos	9
1. Del grupo étnico a la nación moderna.....	9
2. Avatares de los movimientos nacionalistas	15
3. Dos principios de legitimidad: Renan y Herder	19
4. Sociedad y comunidad.....	29
5. Complejidad y diversidad de los nacionalismos.....	37
6. Autodeterminación y democracia	48
2 Ciudadanía y nacionalidad	61
1. Las nuevas migraciones.....	61
2. Ciudadanos y metecos.....	65
3. Ciudadanía y heterogeneidad nacional.....	69
4. Ciudadanos y nacionales en Catalunya.....	82
5. Distintas alternativas	86

3 Identidad nacional y diversidad cultural	91
1. Construcción y neutralización de las diferencias.....	91
2. Diversidad cultural e integración social	101
3. Xenofobia, nacionalismo y racismo	111
4. Relativismo y pluralismo cultural.....	124
5. Estado de derecho y estado nacional.....	134
Bibliografía citada.....	143