

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA IGUALDAD Y DEL RECONOCIMIENTO

Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración

Javier de Lucas

Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política
Instituto de Derechos Humanos
Universitat de València

Resumen: Cualquier observador neutral que haga el esfuerzo de conocer las políticas de inmigración de la UE en lo que se refiere a la dimensión de la integración concluirá, con más o menos matices, que pese a algunos logros aislados, constituyen en términos generales más bien un fracaso. Este importante déficit se debe ante todo a una concepción instrumental de las migraciones, que se refleja en la ausencia a su vez de una visión *radicalmente política* del fenómeno de la inmigración y de sus desafíos. La integración es un proceso social y por tanto no se puede dar por concluido irreversiblemente, nunca. Además, la integración como proceso social es complejo, pues abarca dimensiones culturales, laborales, prácticas sociales, e institucionales. Pero el hecho de que sea un proceso y que tenga carácter multidimensional no significa que no se pueda avanzar en él. Y la vía más segura para ello es garantizar la igualdad. En ese sentido sí podemos decir que integración significa sobre todo igualdad. Igualdad en el reconocimiento y en la garantía de los derechos. Y eso nos debería llevar al reconocimiento de la igualdad en los derechos políticos –sujeto a matizaciones en cuanto a sus condiciones y gradualidad– como una concreción de lo anterior.

Pero no es menos cierto que los instrumentos jurídicos (y las políticas en el ámbito de los indicadores de igualdad, como el acceso al trabajo, a la educación, a la salud, a los servicios sociales, etc) que permitirían obtener ese resultado, no bastan para hablar de integración. Esos instrumentos jurídicos y políticos de la acción de reconocimiento tienen unos presupuestos, descansan en un modelo de acción de reconocimiento que desarrolla sobre todo la dimensión negativa del mismo: la que va de la indiferencia al menosprecio y hace verosímil el riesgo de que ello desemboque en el odio.

A lo largo de los cuatro capítulos de este trabajo se desarrolla una reflexión sobre ese proceso de negación del reconocimiento, sobre sus consecuencias a la hora de diseñar políticas de inmigración en la UE, en particular respecto a lo que se denomina el «Islam inmigrante en Europa». Y se trata de ofrecer respuestas que permitan combatir ese riesgo de asentamiento de la sociedad del menosprecio, respuestas que empiezan por lo que debería ser obvio: el mantenimiento del principio de igualdad y de los demás principios propios del Estado de Derecho, con particular referencia a la protección de derechos fundamentales, cuya titularidad y garantía son puestos en entredicho para algunas personas y grupos (los inmigrantes) que son objeto de la acción negativa de reconocimiento.

Palabras clave: inmigración, integración, reconocimiento, menosprecio, odio, xenofobia, Islam, democracia, igualdad, derechos fundamentales

Índice: 1. Introducción: Sobre las bases metodológicas de la investigación. La hipótesis del trabajo. 2. Bases conceptuales y crítico normativas. Sobre el vínculo entre políticas de inmigración e

integración. Atención especial a la Unión Europea. 2.1. La integración como objetivo de la política de inmigración de la Unión Europea. 2.2. Hacia un nuevo modelo de integración como clave para otras políticas de inmigración. 2.2.1. La integración como categoría problemática y como proceso complejo. 2.2.2. Sobre los modelos de integración de los inmigrantes. 2.3. La integración cívica como integración política, pieza imprescindible de las políticas de integración. 3. Inmigración e Integración: la función de los factores culturales. La polémica sobre la función de la identidad religiosa en los procesos de integración. Especial atención al caso de España. 3.1. ¿Síntoma o causa? El factor religioso y los procesos de integración de la inmigración. 3.2. El incremento de la diversidad religiosa en España: ¿una realidad ignorada por el Derecho? El Islam inmigrante en España. 3.3. La diferencia, religiosa, entre el menosprecio y el reconocimiento. Seis tesis sobre la función de la identificación religiosa en las políticas de inmigración. 3.4. Los principios de una «política de laicidad» como clave de la superación de la sociedad del menosprecio a través de la gestión democrática de la diversidad religiosa. El caso español. 3.5. La laicidad en retroceso y el avance de la estrategia del menosprecio. 4. La estrategia del menosprecio. Una categoría imprescindible para entender los procesos sociales de integración. 4.1. De la indiferencia al menosprecio (y el odio). 4.2. Menosprecio, Indignación, fractura política. 4.3. La política del menosprecio. 4.4. La democracia de los ciudadanos. 5. Nota Bibliográfica.

1. Introducción: Sobre las bases metodológicas de la investigación. La hipótesis del trabajo

Para comenzar la presentación de los resultados finales de esta investigación, me parece oportuno recordar las bases, es decir, los presupuestos metodológicos y conceptuales del mismo. Esa es la razón del primer capítulo de este texto final, que se complementa con el segundo, en el que se encontrará un desarrollo de las categorías básicas de las políticas migratorias desarrolladas por la UE en materia de integración, así como una visión crítica del concepto y alcance de integración. Después de explicar desde dónde arranca y a qué noción de integración se orientan hoy, como objetivo prioritario las políticas de inmigración de la UE podré exponer (capítulo tercero) qué tipo de riesgos afrontamos ante el creciente proceso de “culturalización” del debate, con referencia al ejemplo que nos ofrece el tratamiento de la cuestión de la identidad religiosa –en realidad, en la UE, del Islam–. Y ello me permitirá finalmente afrontar el núcleo del proyecto, el peligro de la construcción de una *sociedad del menosprecio* y las posibles respuestas frente a esa amenaza, que, a mi juicio, deberían encaminarse al objetivo prioritario de igualdad de reconocimiento (*igualdad moral, igualdad jurídica e igualdad política*), que constituye el fundamento del cuarto y último capítulo.

Las bases metodológicas del proyecto estaban formuladas ya en la propuesta que sometí al Jurado del Premio. En efecto, en ese momento subrayé que mi propósito no era ofrecer un trabajo de investigación que pusiera el énfasis exclusivo, ni aún preferente, en la dimensión jurídico-política de las políticas de integración que forman (o debieran formar) parte de las políticas de inmigración de la Unión Europea (UE). No se trataba, sin embargo, de abandonar la perspectiva de crítica jurídica, social y política que hasta ahora ha guiado mis investigaciones sobre inmigración, sino de integrarla en una reflexión más amplia, que reuniera la sociológica jurídica y la propia de la antropología filosófica. Al conjugar estas dos dimensiones en aquella, estoy convencido de que la hipótesis desarrollada en el trabajo no sólo puede iluminar algunos defectos y errores de las políticas de integración de la UE, sino también alumbrar pistas fructíferas, es decir, propuestas que permitan superar los desafíos, los riesgos que amenazan el éxito de esas políticas de integración, a cuyo análisis dedicaré la primera parte de este trabajo.

En el fondo, este ensayo intenta ofrecer una contribución a un objetivo de más largo al porque se trata de integrar la reflexión sobre los desafíos de la inmigración en un proyecto más ambicioso: poner en marcha los fundamentos de lo que Bovero ha denominado alguna vez una nueva *gramática de la democracia*, la que exige un mundo como el nuestro, que vive una profunda transformación epocal aunque aún no sepamos en qué consiste e incluso no seamos conscientes de qué es eso lo que nos está pasando, por evocar el *motto* orteguiano. Un objetivo que, como veremos, se aproxima al que en buena medida es el propio de la teoría normativa de la sociedad propuesta por Axel Honneth, según su propio testimonio. En efecto, como ha explicado él mismo en diferentes ocasiones, su proyecto no es otro que el de tratar de renovar la teoría social, o, para ser más claros, recuperar su fundamentación normativa, en cierto modo en línea con el gran Durkheim. Pero Honneth, a diferencia de quien fuera uno de los padres de la moderna sociología, privilegia la dimensión moral y jurídica, en clave de derechos humanos y, muy en particular, de los derechos civiles y sociales. Y así, el sociólogo

y filósofo alemán ha reconocido reiteradamente que el movimiento afroamericano de lucha por los derechos civiles y por la ciudadanía, en los EEUU de los 60 y 70, ha sido su referencia sobre este particular. Y lo ha sido también porque, en su opinión, ese movimiento desmiente que los procesos sociales de lucha por el reconocimiento puedan reducirse a conflictos de intereses, ya que apuntan más allá. Por eso, la fundamentación normativa de la teoría social que nos ofrece Honneth apunta¹ a ofrecer una <gramática moral de la sociedad> cuyo objeto de análisis (y en ello se diferencia de Durkheim) son los conflictos sociales, entendidos como la clave de comprensión de la dinámica social y no –como sostiene el pensamiento conservador– un elemento patológico.

Pues bien, a mi juicio, lo que necesitamos hoy es precisamente esto, una gramática social (moral, jurídica y política) a la altura de los desafíos de esta etapa de la globalización, que es también una era de profundización en la diversidad social (en todos los sentidos) y asimismo de incremento de la desigualdad, un aspecto que no se suele destacar con la misma intensidad. En efecto, aunque una seña de identidad del proyecto de Honneth es la reivindicación de la igualdad, es verdad que el mismo Honneth ha destacado reiteradamente la insuficiencia de la clave de interpretación utilitarista, pragmática, que busca el interés como razón explicativa del conflicto. Sin embargo, esa toma de posición no significa sumarse a quienes enfatizan la importancia de los conflictos *identitarios*, propios de los representantes de la *politics of identity* que enfatizan la *diferencia cultural*. Lo que singulariza a Honneth respecto a Taylor y Fraser, como veremos en el capítulo cuarto, es que Honneth insiste expresamente en mantener como clave la igualdad, no la diferencia, ni la identidad. Y lo hace, en primer lugar, por razones históricas (la misma experiencia de los movimientos sociales, desde el XIX), pero también por razones conceptuales: el reconocimiento, según Honneth, es una cuestión de igualdad, de derechos y no de diferencia, tesis que considera un “error categorial”, sobre todo por lo que se refiere a las fuentes hegelianas de esa teoría del reconocimiento². Lo único que el reconocimiento añade, respecto a la teoría de la redistribución, es la noción de dignidad, que no está asegurada simplemente con la igualdad de derechos, aunque sin ella no puede existir.

Bien pensado, no se trata de una novedad. Precisamente en lo que podríamos considerar la época del despegue del proceso de globalización, el siglo XVI, ya lo entrevieron los teólogos juristas de la “Escuela española”, que sembraron las bases del Derecho de gentes, pero no como Derecho interestatal, y desde luego no como el sistema jurídico que nace del principio de libre circulación y comercio exclusivamente (cuya protección da lugar al *ius ad bellum* y, después, al *ius in bello*), sino como Derecho Público tendencialmente universal, como un *ius Gentium* entendido como *ius humani generis*, Derecho de la Humanidad, de la comunidad universal del género humano. Es lo que un poco más tarde apunta Kant con su idea del Derecho y la justicia cosmopolita. Lo mismo que hoy tratan de ofrecer quienes proponen superar la concepción “westfaliana” del Derecho y de la justicia, desde muy dife-

¹ Cfr. El penúltimo testimonio que ofrece Honneth en respuesta a una pregunta de D Gamper en Honneth, A., (2010), *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista a A Honneth por D Gamper), B Aires, Katz/CCCB, pp.48-49. También en la entrevista en el nº 78 de la revista *Metrópolis*, 2010. Es obligado reconocer que la obra de Honneth es la fuente principal de este proyecto de investigación.

² *Ibid.*, 52-55.

rentes perspectivas: desde Ferrajoli o Zolo a Santos, sin olvidar a Fraser, Soysal, Benhabib, Cahrens y tantos otros.

En atención a esas consideraciones, o, por ser más justo, debido a esa *Vorverständnis*, es por lo que he priorizado en este trabajo una opción metodológica que, siguiendo a Spinoza y Hegel, podría calificarse de <estrategia de la negatividad>. Y así lo propongo porque creo que, a la hora de establecer modelos de políticas de integración, hay que prestar especial atención a lo que, con Spinoza, podríamos denominar la vía negativa, en el marco de la tensión dialéctica que es constitutiva de estos procesos sociales de integración o desintegración, esto es, las causas y manifestaciones no del éxito, sino del rechazo del modelo mismo de integración (o acomodación). Ahí es cuando aparece una hipótesis sencilla de formular aunque no tanto de argumentar, la hipótesis que se formula en este trabajo: metodológicamente hablando, podemos aprender mucho sobre qué es lo que hay que evitar a la hora de garantizar el éxito del proceso social de integración, si analizamos esas *patologías sociales*.

Se trata de una perspectiva metodológica que, en el ámbito de la filosofía social y política, encuentra su punto de partida en J S Mill y que ha sido desarrollada a partir de las aproximaciones de Agnes Heller sobre la teoría de las necesidades en relación con la fundamentación de los derechos, precisamente el punto de partida metodológico de la propuesta de Honneth. Esa opción consiste en comenzar por la raíz del <daño>, del <mal> que arraiga en la condición misma de esa ambivalente condición humana de **alteridad**. Una condición dual, paradójica e incluso, más aún, antitética, como supieran advertir Agustín de Hipona y con mucha precisión, Kant, tal y como lo muestra su noción de *ungesellige Geselligkeit* o, más tarde, Freud que nos sitúa ante la antitética complementariedad de *eros* y *thanatos*. Una condición que han sabido explicar con enorme profundidad filósofos como H. Arendt, S. Weil o E. Levinas. Una ambivalencia que está presente como condición constitutiva en la construcción de la teoría del reconocimiento, de raíces aristotélicas y hegelianas, desarrollada contemporáneamente por Ch. Taylor y A. Honneth y, en cierto sentido, como veremos en el último capítulo, completada por este último en términos de sus consecuencias en una teoría de la justicia, en debate con el filósofo canadiense y también con N. Fraser. Así lo ha explicado Honneth: “Cuando nos remitimos hoy al concepto de reconocimiento para presentar una concepción de la moral social, el punto de partida consiste, en la mayoría de los casos, en un análisis fenomenológico de daños morales” y añade: “En este enfoque negativista tiene un papel central la idea de que las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para explicar al menos la conexión interna entre moral y reconocimiento”³.

De eso se trata: en buena medida, la clave de comprensión de ese <mal>, ese <daño> presente en la ambivalente alteridad, reside en la voluntad, o incluso, podría decirse quizá con mayor propiedad, en el instinto de <no reconocimiento>, que se manifiesta en la indiferencia, el *menosprecio*, el desprecio. Tres manifestaciones sucesivas de la falta de reconocimiento del “otro” inmigrante, pero que pueden coexistir al mismo tiempo, y así, pueden ser la

³ Cfr. Honeth 2010, p.23.

antesala que conduce casi inevitablemente a una cuarta, la del odio⁴, la del enfrentamiento en términos de eliminación del otro, un proceso que se alimenta recíprocamente entre las dos comunidades o grupos sociales concernidos (autóctonos e inmigrantes, o, mejor, cierto tipo de inmigrantes) y que podría ser entendido también, como premonitoriamente lo hacía Enzersberger, en términos de *perspectivas de guerra civil*. Esa hipótesis nos permitirá, a mi juicio, conseguir entender las razones de un fracaso por el que nos preguntamos recurrentemente, esto es, la *vexata quaestio* del déficit del objetivo de integración entendido como elemento definitorio de las políticas de inmigración de la UE. Y también hará posible que apuntemos algunos antídotos morales, jurídicos y políticos, de esas manifestaciones de la sociedad del menosprecio.

Pero antes de pasar a ese punto, que abordaré en el capítulo segundo y sobre todo en el cuarto, conviene poner de relieve una segunda premisa metodológica de esta investigación. El punto de partida del que arranca la propuesta que quiero formular en ese proyecto es el de considerar a la UE y a buena parte de sus países miembros como sociedades caracterizadas por lo que se ha convenido en denominar la *diversidad profunda*. Los lectores de Charles Taylor saben que con la expresión *diversidad profunda* nos referimos a sociedades en las que la presencia de la multiculturalidad es un rasgo estructural significativo, no sólo desde el punto de vista cuantitativo, sino también cualitativamente. Y saben también que los factores constitutivos de la *diversidad profunda* son a su vez muy diferentes y no tienen por qué darse todos al mismo tiempo ni con la misma intensidad. De ahí que no exista un único modelo, ni en el sentido ontológico ni en el deontológico, de <sociedad multicultural>, sino muy diversas manifestaciones sociales históricas de la multiculturalidad. A fortiori, resulta aún más difícil proponer un modelo único de gestión democrática de la multiculturalidad, de <democracia multicultural>, como el que pretenden los partidarios de trasplantar la solución del *melting pot* de los USA o del “mosaico cultural” canadiense, la bien conocida <política de acomodación>.

Por mi parte, suscribo las tesis de quienes entienden que esa diversidad es el resultado sobre todo de la presencia de individuos y grupos que reclaman el reconocimiento institucional de las consecuencias normativas que derivan de los marcadores primarios de identidad con los que se encuentran vinculados: la religión, la lengua, la nación, las tradiciones, valores, prácticas e instituciones etnoculturales. Es decir, los factores de lo que denominamos multiculturalidad, que es una situación fáctica, a no confundir con el multiculturalismo, que es una de las ideologías (con el asimilacionismo, el segregacionismo, el integracionismo, el acomodacionismo) que pretender dar respuesta a la pregunta de cómo gestionar legítima y eficazmente la diversidad cultural.

Una manifestación particular de esas sociedades de *diversidad profunda* se produce, en efecto, en los casos vinculados a una fuerte o, al menos, significativa presencia de inmigración diferenciada, es decir, casos en los que en una sociedad determinada se ha producido la llegada masiva y el establecimiento estable de individuos y/o de grupos alógenos que, en muchas

⁴ Aun con todos los matices posibles, creo que los factores que conducen hoy a ese proceso están acertadamente descritos en el casi premonitorio film de Matthieu Kassovitz *La haine* (1995) que narra la vida de tres jóvenes desheredados de la sociedad (un judío, un árabe y un negro) en un suburbio de París, a mediados de la década de los noventa.

ocasiones, reclaman un reconocimiento de su especificidad o particularidad, de su *diferencia*.

Nadie negará que hoy, en nuestro contexto, tanto en España como en Europa, crece la preocupación ante la extensión de un mensaje xenófobo e incluso racista que vuelve a tomar fuerza ante la inminencia de citas electorales, es decir, una vez más, ante la tentación de utilizar las políticas de inmigración (y, obviamente, los modelos de integración) como herramienta electoral. Y es que, pese a que ya sabemos muy bien que se trata de un grueso error, su rentabilidad a la hora de la captación del voto parece difícil de rechazar. El adelanto de las elecciones generales en España en noviembre de 2011, junto a la experiencia de los últimos procesos electorales vividos en la escala municipal y autonómica, nos ofrece evidentes ejemplos y no sólo desde formaciones de extrema derecha (como Plataforma por Catalunya, PxC), sino de la derecha (Partido Popular, PP) e incluso en el centro derecha (Convergència i Unió, CiU; pero también el Partit dels Socialistes de Catalunya, PSC, en municipios gobernados por él). De acuerdo con esos mensajes, habríamos alcanzado el límite de la pluralidad que se puede gestionar sin poner en peligro la cohesión e incluso la propia supervivencia. Y como muestra de esa pluralidad incompatible, ese tipo de discurso elige como objetivo negativo, como verdadero *fobotipo*, la diferencia que derivaría de la presencia importante de inmigrantes que se identifican por su pertenencia a una religión diferente del cristianismo, es decir, la presencia de inmigrantes vinculados al Islam. Ese es un aspecto que trataré de modo específico en el capítulo tres, y que, a mi juicio, permitirá sustentar con mayor solidez la hipótesis de este trabajo.

Finalmente, en la cuarta parte del mismo (capítulo cuatro) intentaré ofrecer las precisiones que nos permitan argumentar con coherencia la importancia del sentimiento de menosprecio como obstáculo mayor para los procesos de integración que debieran constituir el objetivo de toda política de inmigración que se pretenda legítima y eficaz, lo que significa también global e integral. Es en ese cuarto apartado donde trataré de concretar las bases de esa vía negativa que va desde el rechazo del reconocimiento hasta el menosprecio. Veremos cómo esa primera etapa suele caracterizarse por la indiferencia derivada de la ignorancia y de la construcción de la invisibilidad social del otro, que posibilita la ficción de que su presencia carece de relevancia pública, social, porque es meramente coyuntural, funcional o instrumental. Al mismo tiempo, en esa primera etapa ya se impone la evidencia de que el asentamiento de los inmigrantes es una realidad y que no se puede mantener sin conflicto su invisibilidad. A partir de ahí, se pasa a la fase siguiente, la etapa, de menosprecio, en la que se le retiran los atributos propios de aquel a quien se considera como igual (atributos que, desgraciadamente son sólo los del ciudadano, no los del ser humano desnudo *tout court*), para poder justificar un trato discriminatorio y de dominación. De ahí el desprecio, que es sólo un escalón antes del odio. En la medida en que esa ausencia de reconocimiento genera frustración e indignación se ensancha el conflicto social y se hace político, siendo entonces cuando aparece la respuesta del odio que anuncia el recurso a la violencia y dificulta hasta el extremo la negociación.

Pero existen también algunas pistas que nos permiten intentar superar esos riesgos. Concluiré este trabajo con algunas consideraciones al respecto, basándome de nuevo en la tipología de manifestaciones de reconocimiento y menosprecio que nos ofrece Honneth y que hacen posible distinguir tres tipos de menosprecio frente a los que podemos responder

gracias a tres tipos de acción de reconocimiento. Así, frente al maltrato físico surge esa manifestación del reconocimiento que es el amor. Frente a la privación de derechos y la exclusión social, esa forma de garantía del reconocimiento que es el Derecho. Y, en tercer lugar, cuando sufrimos la degradación del valor social de las formas de autorrealización, la manifestación social básica de reconocimiento que es la solidaridad.

2. Bases conceptuales y crítico normativas: Sobre el vínculo entre políticas de inmigración e integración. Atención especial a la Unión Europea

Es obvio que la primera de las categorías básicas en esta investigación es la integración social y por eso también puede entenderse fácilmente que uno de sus principales objetivos sea su aplicación a los modelos de gestión de la inmigración estable, asentada, en los Estados miembros de la UE.

A esos efectos, he articulado este capítulo en torno a tres consideraciones que intentaré formular sintéticamente. La primera, sobre la historia y evolución de la noción de integración como un objetivo importante de las políticas de inmigración de la UE. La segunda, sobre el modelo conceptual de integración que debiera constituir el punto de partida para otra política de inmigración. Y como consecuencia de ese modelo, propondré una tercera consideración, relativa a la concreción de la integración política como clave en el proceso dialógico de integración ante la presencia estable de inmigrantes.

2.1. La integración como objetivo de la política de inmigración de la Unión Europea

Como advertí en su momento, la tesis que sostengo se asienta, en gran medida, sobre los resultados del trabajo de investigación desarrollado hasta ahora (es decir, entre 1992 y 2010), individualmente y con el grupo de investigación que dirijo. Esas investigaciones obligan –a mi entender– a poner de manifiesto que una de las principales razones (si no la más importante) del fracaso (al menos relativo) de las políticas de integración de la UE es el predominio de cierta concepción instrumental de las migraciones (algunos la consideran más rigurosamente como un prejuicio) que se refleja a su vez en la ausencia de una visión radicalmente política del fenómeno de la inmigración y de sus desafíos.

El carácter radicalmente político de los fenómenos migratorios. He ahí la clave de comprensión que nos falta. Sus retos son de carácter radicalmente político porque –insistiré una vez más– afectan al corazón mismo del vínculo social y político, lo que nos debería obligar a reformular nociones centrales de la política como las de ciudadanía y soberanía. Por eso, no podemos desvincular la pregunta acerca del proceso de integración de sus dimensiones políticas y jurídicas. Y ese convencimiento nos obliga a entender las claves de la integración política: integración no es sobre todo ni prioritariamente una cuestión cultural, sino un asunto de estatus jurídico político, razón por la cual resulta muy sencillo definirla: integración significa sobre todo igualdad y no discriminación en el reconocimiento y garantía de los derechos. Y eso nos debería llevar también al reconocimiento de la igualdad en los derechos políticos,

sujeto a matizaciones en cuanto a sus condiciones y gradualidad. Porque, con Sayad, con Arendt⁵, hay que reconocer que <existir, es existir políticamente>.

Pero, en resumidas cuentas, ¿qué se entiende por integración en el marco de las políticas de inmigración de la UE? ¿Cómo y por qué se han definido indicadores, estrategias y objetivos para asegurar la integración?

La relación entre políticas de inmigración e integración en el ámbito de la Unión Europea no es una constante pacíficamente presente, ni en la Unión Europea ni en la mayoría de sus Estados miembros, hasta muy recientemente, es decir, hasta las Recomendaciones del Consejo Europeo de Tampere, celebrado bajo presidencia finlandesa los días 15 y 16 de octubre de 1999. Es a partir de esa fecha cuando se ha tratado de desarrollar en las políticas migratorias el eje de la <integración>, bien definida en ese texto programático como un proceso bilateral⁶ que comporta el reconocimiento de condiciones de igualdad y por tanto de la capacidad como agentes de los propios inmigrantes, que no son –no deben ser– meros sujetos pasivos de esas políticas.

Este criterio general parece inspirar instrumentos más concretos que se despliegan tanto en el ámbito comunitario, como en el estatal y en el regional/autonómico. Y ello pese a la inflexión hacia la prioridad de la dimensión securitaria y de orden público que se experimenta, como retroceso, a raíz de la estrategia adoptada frente a los ataques terroristas de 2001 y 2004.

Es importante, a mi juicio, tener en cuenta la Comunicación de la Comisión Europea sobre “inmigración, integración y empleo”, de 3 de junio de 2003, que pretende profundizar en la configuración de un enfoque global sobre la integración de los inmigrantes en Europa a partir de tres objetivos:

1. atender a las conclusiones de Tampere, revisando las prácticas y experiencias sobre políticas de integración;
2. examinar el papel de la inmigración en un contexto de envejecimiento de la población europea para lograr combinar crecimiento económico con la creación de empleo y la cohesión social y
3. delimitar sobre estas bases las prioridades y orientaciones políticas para promover la integración de los inmigrantes.

La Comisión identificó a su vez seis claves para conformar un enfoque integral y multidisciplinar de la integración:

- integración en el mercado de trabajo (prevenir la concentración de mano de obra inmigrante en empleos sumergidos y de baja calidad),

⁵ Por lo que se refiere a A. Sayad, sigue siendo obligado remitir a su *L’immigration, ou les paradoxes de l’altérité* De Boeck Université, 1992. Posteriormente la revisó y volvió a publicar en dos volúmenes: *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité. 1. L’illusion du provisoire*, Paris, Éditions Raisons d’agir, 2006. *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité. 2. Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d’agir, 2006. Cfr asimismo, Sayad, A., (1999) *La double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris, Seuil, 1999 (hay trad castellana, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, Madrid, Anthropos, 2011).

⁶ Hablamos de un proceso bilateral, en primer lugar, porque implica a los dos grupos sociales implicados, los inmigrantes y los nacionales del Estado al que llegan; pero también bilateral porque no debe construirse como imposición unilateral de la sociedad de acogida.

- educación y habilidades lingüísticas (aprender la lengua del país de acogida, educación infantil y transmisión de valores),
- vivienda (acceso a vivienda digna y evitar la concentración en zonas urbanas deprimidas),
- sanidad y servicios sociales (acceso a la atención sanitaria y social, formación del personal que trabaja en dichos servicios),
- entorno social y cultural (implicación de los inmigrantes en la vida social),
- nacionalidad, ciudadanía y respeto por la diversidad (acceso a nacionalidad, potenciar su participación política).

Pero hay que esperar hasta 2004 para contar con un verdadero punto de partida en sentido normativo estricto. Se trata, en efecto, de *Los Principios básicos Comunes para una política de integración de la inmigración*, que insisten en la dimensión global del proyecto de integración (lo que algunos prefieren denominar <dimensión holista>) y en la necesidad de la acción coordinada e interactiva de los actores sociales con las diferentes administraciones públicas implicadas, pues si bien el nivel local es el decisivo, no es posible dejar de tener en cuenta a las administraciones regionales, estatales y comunitarias. La concreción de esos principios comunes se lleva a cabo en la primera *Agenda común para la integración*, aprobada por la Comisión Europea en 2005. Un paso importante en la comprensión de la integración como proceso de adaptación social recíproca de inmigrantes y ciudadanos nacionales, un proceso que redundaba en beneficio mutuo, fue el que ofreció la Comunicación de la Comisión Europea “El planteamiento global sobre la migración un año después: Hacia una política global europea en materia de migración”⁷, que insistía asimismo sobre el **nexo entre políticas de inmigración legal y estrategias de integración**. En esa Comunicación se preveía la creación dentro del marco del programa Solidaridad y Gestión de los Flujos de Inmigración 2007-2013, del **Fondo Europeo de Integración de Nacionales de Terceros Países, destinado a** tratar de apoyar respuestas a los retos de integración a los que se enfrenta Europa. Con posterioridad, en el marco de la *Estrategia Europa 2020* debe destacarse su desarrollo en el *Programa de Estocolmo*, aprobado en 2009. El penúltimo desarrollo que quisiera destacar en esta presentación sumaria es la adopción por la Comisión Europea el pasado 20 de julio de 2011 de una *Agenda Europea para la Integración de los Nacionales de Terceros Países*⁸.

Por otra parte, es necesario reconocer que tanto los responsables de políticas de inmigración de los Estados miembros, como la propia sociedad civil, han avanzado considerablemente en la definición del objetivo de integración y en los indicadores que permiten evaluar las políticas adoptadas para garantizar procesos eficaces, legítimos y exitosos de integración. Para poner sólo un ejemplo, en España cabe hablar a nivel estatal de los dos Planes estatales de ciudadanía e integración de los inmigrantes (PECI), planes que han sido también abordados de forma particular por algunas Comunidades Autónomas, entre las que

⁷ COM(2007) 512 final. Tercer Informe anual sobre inmigración e integración, de 11 de septiembre de 2007.

⁸ Para lo que se refiere a la política europea de inmigración es útil conocer la “versión oficial” sobre el proceso desarrollado por la Unión Europea: todos los documentos pueden encontrarse en la website <http://ec.europa.eu/ewsi/>

cabe destacar Cataluña, Andalucía, el País Vasco y, en otra medida, Madrid. Las administraciones locales (Ayuntamientos, Diputaciones), también ofrecen numerosos ejemplos de planes de integración. Y por lo que se refiere a iniciativas que proceden de los agentes de la sociedad civil, bastaría referirse en el ámbito europeo al MIPEX: desde 2004, el Índice sobre Integración *Migrant Integration Policy Index* (MIPEX)⁹ evalúa las políticas dirigidas a la integración de los inmigrantes en 25 Estados de la Unión Europea y en tres países extra-comunitarios. Mediante el uso de más de 100 indicadores, el Índice ofrece una panorámica diversa y multi-dimensional sobre las oportunidades de los inmigrantes de participar en las sociedades europeas. El Índice cubre seis áreas principales: el acceso al mercado de trabajo; la reagrupación familiar; la residencia de larga duración; el acceso a la nacionalidad; las políticas anti-discriminación y la participación política.

Sin embargo, no hace falta conocer en profundidad la ya muy importante literatura científica y técnica sobre la cuestión para advertir que incluso desde la perspectiva del cumplimiento de esos *Principios Básicos Comunes* de integración adoptados por la UE –por otra parte, sin duda, cuestionables– y desarrollados a través de los instrumentos que acabamos de citar, la realidad dista mucho de ofrecer resultados aceptables si se es mínimamente exigente. En mi opinión, ello se debe no sólo a las habituales imprecisiones o disfunciones y a la asimetría entre fines propuestos y medios adoptados, sino, más radicalmente, a algunos errores de perspectiva sobre la noción misma de políticas de integración ante el fenómeno migratorio que vivimos en la UE, en particular desde comienzos del siglo XXI, aunque sus raíces se remontan mucho más allá de la mitad del XX. En mi opinión, así lo muestran trabajos tan imprescindibles como los de Castel y Mauger, inspirados por la crisis de otoño de 2005 (la crisis de la *banlieue* parisina) y la revisión que ha llevado a cabo recientemente el grupo de trabajo dirigido por Gilles Kepel¹⁰, o, en España, por poner un ejemplo, el de Sandra Gil Araujo¹¹.

2.2. Hacia un nuevo modelo de integración como base para otras políticas de inmigración

Es obvio que, si queremos encontrar una alternativa a las políticas de integración de la UE hasta ahora desplegadas, resulta necesario ante todo intentar *otra* comprensión de los procesos de integración. A mi juicio, hay que comenzar por reconocer que el proceso de integración que, de suyo, es un proceso social complejo, alcanza un grado mayor de dificultad y complejidad en el contexto de sociedades globalizadas y fuerte dimensión multicultural como el que vivimos actualmente en la UE.

⁹ El MIPEX es un proyecto cofinanciado por la Unión Europea bajo el Programa INTI y liderado por el British Council y el Migration Policy Group que dirige Jan Nilesen. Integran el MIPEX más de veinte organizaciones de toda Europa, La Fundación CIDOB es la institución asociada al proyecto MIPEX en España. Cfr sus informes en el website <http://www.integrationindex.eu>

¹⁰ Puede consultarse el rapport *La banlieue de la République*, Institut Montaigne 2011. Un adelanto en *Le Monde*, nº 20747, 5 octubre 2011, pp. 21-23.

¹¹ Me refiero al libro de Sandra Gil Araujo, *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*, Madrid, 2010, IEPALA, en particular pp.220 y ss.

Por eso, y aunque precisamente la lucha contra la discriminación en todos los órdenes es posiblemente la línea con los mayores éxitos en el haber de las políticas europeas, ese proceso no puede ser explicado monocausalmente por la puesta en marcha de una eficaz política de igualdad con medidas e iniciativas propias de lo que comúnmente denominamos “Derecho antidiscriminatorio”.

Sin duda, el Derecho antidiscriminatorio nos ofrece el mejor ejemplo de las estrategias, iniciativas y herramientas de garantía de la integración y la cohesión social, entendida ésta no en términos reactivos, centrípetos, de repliegue en la unidad, sino en el sentido abierto de refuerzo del vínculo social, precisamente ahí donde la presencia de la diversidad cultural parece conducirnos a un oxímoron o, si se prefiere decirlo en otros términos, al *dilema cornudo* de optar por la uniformidad o por la fragmentación, según decidamos que lo importante es la igualdad entendida en términos puramente sinalagmáticos (o, peor, de uniformidad), o que prioricemos el respeto por la individualidad y especificidad. Sí: el Derecho antidiscriminatorio es el núcleo fundamental de las políticas de igualdad, un ámbito en el que contamos con amplia experiencia en Derecho comparado y en el propio ordenamiento jurídico español, por ejemplo en materia de igualdad entre hombre y mujer, en la construcción de la igualdad compleja ante situaciones heredadas de discriminación por características etnoculturales, por discapacidades, etc. Junto a ello hay otra importante dimensión del derecho antidiscriminatorio que se refiere a la equiparación en términos de *empowerment* en el espacio público, esto es, la igualdad en términos de superación de toda forma de dominación. Pero aún así, las políticas de igualdad no son suficientes de suyo para garantizar el proceso de integración. Son políticas necesarias pero no suficientes *per se*: son *conditio sine qua non*, sí, pero hay otros factores relevantes. Quiero decir con ello que los instrumentos jurídicos (y las políticas en el ámbito de los indicadores de igualdad, como el acceso al trabajo, a la educación, a la salud, a los servicios sociales, etc) que permitirían obtener ese resultado, no bastan para asegurar establemente la integración.

Y es que, como nos enseñan Castel¹² o Naïr¹³, la integración no es tanto el resultado de una norma jurídica, cuanto un proceso en el que la dimensión simbólico cultural juega también un papel importante, de ahí que debamos atender a los procesos de identificación, al papel de los marcadores culturales de la identidad, a los conflictos que de ellos resultan. Pero eso no significa que debamos reconducir la discusión de los procesos de integración de modo exclusivo a la dimensión cultural. Se trataría a mi juicio de un error. Un error por otra parte frecuente entre quienes subrayan que lo importante en procesos sociales como éste son las experiencias, las prácticas sociales. Por ejemplo, se incurre muy a menudo en ese error cuando se postula

¹² El conjunto de la obra de Castel es referencia obligada para los estudios sobre los procesos de integración social, pero también de exclusión y de marginación. Castel, R., (2000), *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995, réédition Folio-Gallimard, Paris.; Castel, R., (2003), *L'Insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?*, Éd. du Seuil, 2003. Castel, R., (2007), *La discrimination négative*, Paris, La République des idées/Seuil; Castel (2009), *La montée des incertitudes: Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Ed. du Seuil; Castel (2010), *Nous avons quelque chose à vous dire... Paroles des jeunes des quartiers*, Paris, L'Harmattan, (avec J.-L. Reiffers, et avec la participation de S. Menu).

¹³ De Sami Naïr se puede consultar su reciente Naïr, S., (2010), *La Europa mestiza*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, que reúne sus principales trabajos sobre inmigración y donde se pueden encontrar sus aportaciones sobre la noción del proceso de integración.

la denominada política de interculturalidad como una especie de grial para la integración, reduciendo el papel de las políticas de **igualdad en derechos** a medidas de acompañamiento, bajo el lema “no se cambia la sociedad por decreto”. Como he tratado de analizar en otros trabajos¹⁴, parece importante advertir sobre ese riesgo de culturizar el debate sobre la integración, de reducirlo a una polémica sobre la compatibilidad de los correspondientes marcadores culturales (por ejemplo, de la religión) con exigencias de principio como los derechos humanos o los principios reglas e instituciones del Estado de Derecho y de la democracia.

Las insuficiencias de la perspectiva normativa, psicosocial, antropológica o sociológica exigen ir más allá. Y este es el sentido del presente trabajo. Hay que comenzar a preguntarse por los presupuestos, por los fundamentos que hacen posible el proceso de integración que consiste en conjugar de forma estable la pluralidad de acciones de reconocimiento, por utilizar una terminología propia de la teoría social del reconocimiento desarrollada de modo expreso por Taylor y Honneth, pero también, como acabo de recordar, por Castel o Naïr. Se trata de examinar cómo construir esas acciones de reconocimiento que, para ser duraderas, deben contar con el apoyo del Derecho, aunque no es en el ámbito jurídico donde podemos encontrar la razón de ser de la acción de reconocimiento o de su contraria, de su negación, en forma de menosprecio. Y con ello quiero decir que los instrumentos jurídicos y políticos de la acción de reconocimiento tienen unos presupuestos, una concepción o visión del mundo que es más profunda y sin la cual están destinados a logros superficiales. Y también que esos presupuestos subyacen a los marcadores de identidad, a los procesos de identificación. En suma, que el recurso a estos (por ejemplo, al proceso de construcción de identidad desde una fe y una práctica religiosa, vinculada las más de las veces a una iglesia o al menos a una dimensión institucional y jerarquizada, como trataré de explicar en el segundo apartado) es un síntoma y no la causa del fracaso de las políticas de integración de la inmigración.

Comúnmente se admiten tres dimensiones básicas en los procesos de integración: la económica, la social y la participativa (política en el sentido amplio de participación en la vida pública, en el espacio público). Respecto a la económica su clave es laboral: el empleo, el nivel y condiciones salariales y laborales en sentido amplio. La social suele remitir a indicadores de competencia lingüística, al acceso a la vivienda, la escuela y la salud y servicios públicos. Por lo que se refiere a la participativa, los indicadores son relativos a las condiciones de acceso a la ciudadanía, a la participación en la vida local, en movimientos asociativos de barrio, de escuela, al derecho a voto en elecciones locales, regionales, estatales.

Habitualmente se considera que la clave en el proceso de integración comienza con la mal denominada <segunda generación>, esto es, con los hijos de inmigrantes que nacen ya en el país de acogida y por eso en la mayoría de los Estados de la UE son en realidad ciudadanos del país de acogida (al menos al alcanzar la mayoría de edad tienen esa opción)

¹⁴ Cfr. por ejemplo, De Lucas, J., 2001, “Las sociedades multiculturales y los conflictos políticos y jurídicos”, pp. 61-102, en *La multiculturalidad. Cuadernos de Derecho Judicial* VI, Madrid, Consejo General del Poder Judicial; De Lucas, J., (2003), *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona, Icaria; De Lucas, J., (2005), “Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo”, en el monográfico dedicado al Tratado Constitucional por la edición española de Le Monde Diplomatique, *Europa: momentos decisivos*, 2005; De Lucas, J., Bueso, L., (2006), *La integración de los inmigrantes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 2006.

y por tanto es impropio mantener respecto a ellos la noción de inmigrante, aunque sea con el matiz generacional. Pero sí es cierto que esta <generación> es clave en la relación entre las sociedades de los dos países implicados en un proceso que deviene con frecuencia en un estatus de facto de transnacionalidad. Al calificar como empírico ese estatus, quiero poner de relieve que el problema que acaba truncando el éxito de los procesos de integración, como luego subrayaré, suele residir en lo que Sayad¹⁵ denominaba la <presencia ausente> de los inmigrantes, su invisibilidad pública, su inexistencia como sujetos del espacio público.

Dicho esto y aunque la diversidad de proyectos migratorios hace difícil trazar un plan de integración completo y común y aún más si se trata de un espacio público tan diferenciado como el europeo, estoy de acuerdo en sostener que es posible formular una estrategia de principios básicos comunes para la integración, ahí donde se da la presencia asentada (estable) de inmigrantes, incluso de los que reivindican un reconocimiento diferenciado, algo que la UE en principio parecía ignorar, empeñada como se encontraba en el modelo alemán del *Gastarbeiter*, que niega el hecho mismo de la inmigración. Pero como ya he señalado, es preciso reconocer que la UE ha dado pasos significativos en lo que podríamos denominar la dirección correcta de políticas de integración, al menos desde 2004, aunque nunca se ha enfrentado en serio con los dos déficits a mi juicio más importantes: su negativa a reconocer el reagrupamiento familiar como derecho y como condición de cualquier política exitosa de integración y, en segundo lugar, idéntica negativa en cuanto al reconocimiento de la igualdad en el acceso a los derechos políticos plenos, a la ciudadanía, para los inmigrantes residentes estables (también denominados residentes permanentes o de larga duración). Las dos directivas europeas respecto a esos dos temas capitales son muy expresivas respecto a estas limitaciones¹⁶.

Que los procesos de integración no pueden darse por concluidos, aunque los indicadores establezcan anualmente e incluso de modo constante resultados positivos, es una lección elemental que no cabe olvidar. Máxime cuando el marco normativo de esos procesos puede conocer involuciones. A ese respecto, considero imposible ignorar que, tanto a escala comunitaria como estatal, asistimos a un fenómeno de involución. En el caso español, son muy expresivos los intentos de institucionalizar un determinado modelo de contrato de integración y los proyectos de establecimiento de test de civismo, llevados a la práctica a escala municipal en algunos Ayuntamientos de diferente signo político.

Ahora bien, para formular alternativas ante esas insuficiencias es preciso, a mi juicio, revisar la noción misma de integración, distinguir los modelos alternativos posibles y sobre todo insistir en la importancia de la dimensión “cívica” o política del proceso de integración. Es precisamente lo que intentaré exponer de forma resumida a continuación.

¹⁵ Cfr. A. Sayad, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité* De Boeck Université, 1992. Asimismo, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Seuil, 1999 (hay trad. castellana, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, Madrid, Anthropos, 2011). Posteriormente revisó y volvió a publicar en dos volúmenes: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. 1. *L'illusion du provisoire*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. 2. *Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006.

¹⁶ Cfr. La Directiva sobre reagrupamiento (2003/86/CE de septiembre de 2003) y la Directiva sobre el estatuto de los ciudadanos de terceros países residentes de larga duración (2003/109/CE), de noviembre del mismo año.

2.2.1. La integración como categoría problemática y como proceso complejo

Lo que está fuera de toda duda es que “Integración” es un término a la vez polisémico y por ello (aunque no sólo) inevitablemente polémico. Bajo esa noción, en efecto, se designan al menos tres dimensiones: primero (a) la *relación evidentemente bilateral* que se entabla entre el inmigrante y las instituciones públicas y asimismo la sociedad del país receptor; (b) en segundo lugar, lo que es muy importante, los *procesos* de inserción social de los inmigrantes y de interacción entre éstos y la sociedad de acogida; y finalmente (c) el *resultado* de estos procesos, es decir, la consolidación de determinado tipo de vínculo entre el inmigrante, las estructuras institucionales y la sociedad de establecimiento, referido sobre todo (aunque no sólo) al reconocimiento de derechos y obligaciones y a la gestión de la diferencia cultural, lo que permite realizar la evaluación de las medidas de integración.

Pero lo anterior es, en realidad, una aproximación formal que dice poco sobre el contenido de la integración como relación, como proceso y como resultado. La clave de la dificultad estriba sin duda en que la integración es un término aporético, porque su delimitación conceptual está casi inevitablemente teñida de valencias normativas en la concreción de su contenido (qué relación, qué instrumentos, qué cambios, qué derechos y deberes).

Por todo ello, lo que se presenta de forma habitual como una definición de integración –en los textos de los teóricos, en las normas jurídicas, en los planes institucionales– no es sino un *modelo normativo* de integración, o, si se quiere, una *concepción* de la integración deudora de una opción política partidaria o de una filosofía política o social determinada. Cabe entonces afirmar que resulta hasta cierto punto inútil tratar de hallar una definición avalorativa de integración, o, más bien, que cuando se traspasan los límites de una definición puramente estructural o formal con tantos conceptos de integración como modelos normativos de integración, no se nos dice qué es la integración, sino más bien, cómo *debe ser* la integración. Todo esto explica la equivocidad de una palabra capaz de designar concepciones no sólo divergentes, sino abiertamente contradictorias respecto a la relación entre los inmigrantes, la sociedad de acogida y las estructuras institucionales. Más adelante recogeré de forma resumida algunos modelos ideales que reflejan esta circularidad entre el concepto y las aproximaciones políticas y normativas de la integración.

El debate en torno a la integración de los inmigrantes no es, pues, un debate conceptual, sino normativo. Resulta sin embargo útil señalar, todavía en un nivel de discurso descriptivo, algunos extremos relativos a la integración como proceso social y a la política de integración como respuesta institucional, uno y otra frecuentemente desatendidos por una *concepción* de la integración que peca de unilateral y restrictiva, y funcionalmente asociada a la visión instrumental del fenómeno migratorio y a la acepción monista y culturalmente homogénea del Estado-nación.

Al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta la complejidad y la multiplicidad de variables y factores existentes en el proceso de incorporación de los inmigrantes a la sociedad receptora, así como la necesidad de tener presentes los presupuestos que permiten, de un lado, proponer una concepción de la integración coherente con el carácter global del fenómeno migratorio y, de otro, incorporar la participación social y política de los inmigrantes. Eso exige formular ciertas características del concepto normativo de integración: asimetría, pluralidad, bidireccionalidad, multidimensionalidad.

- **Asimetría:** si bien los “contextos de recepción” pueden ser favorables, neutrales o desfavorables para todos o para determinados colectivos de inmigrantes¹⁷, la premisa para abordar el análisis del proceso de integración es la asimetría estructural existente entre el inmigrante de un lado, y la sociedad y el marco institucional de otro. En primer término, el proceso de integración tal y como se plantea en la UE hoy, supone una relación desigual entre el inmigrante y la sociedad receptora. La posición dominante de ésta y el desequilibrio entre los dos polos de la relación están relacionados con factores como el peso demográfico, el poder socioeconómico y el imaginario de identidad que da cohesión y legitimidad a la sociedad receptora frente al “otro”¹⁸. En segundo lugar, el marco regulador del acceso del inmigrante al país de acogida es una competencia estatal. Por tanto, la determinación del estatus legal y del sistema de derechos de los no ciudadanos (y, a su vez, de los no ciudadanos regulares e irregulares) se establece de modo unilateral, condicionando a priori el universo de expectativas de integración en la sociedad de acogida del inmigrante. Esta asimetría impuesta institucionalmente tiene una relación directa con el hecho de que los mayores déficits de integración se presenten en aquellas esferas (tal es el caso de la política) en las que el acceso de los inmigrantes está vetado o fuertemente restringido. En este sentido, la ausencia de reconocimiento o la limitación de determinados derechos de naturaleza participativa (que es una de las principales causas de las situaciones de indefensión social y laboral de los inmigrantes)¹⁹ es una cuestión previa a la discusión en torno al modo en que los inmigrantes están o no dispuestos a integrarse en la cultura política de la sociedad receptora.

- **Pluralidad:** la integración de los inmigrantes no puede ser concebida como el resultado de la relación entre dos bloques homogéneos. La heterogeneidad interna tanto de la sociedad de acogida como de los colectivos de inmigrantes es un factor esencial para comprender la complejidad del proceso de integración. Por una parte, la diversidad ideológica y de formas de vida, las diferencias culturales *internas* y las desigualdades de poder y recursos existentes en las sociedades receptoras determinan la existencia de percepciones muy diversas del fenómeno migratorio y del proceso de integración. Por otra, los inmigrantes no son sólo diferentes en función de la nacionalidad y la cultura de origen (variables que pueden incidir en los “costes de la integración”, es decir, en las dificultades que pueda encontrar en el proceso de integración derivadas de la mayor o menor distancia entre su cultura y la cultura de recepción). La heterogeneidad interna entre los colectivos de inmigrantes (y en un mismo colectivo de inmigrantes)

¹⁷ A. Portes y J. Böröcz, “Migración contemporánea. Perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades”, en G. Malgesini (comp.), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*, Barcelona, Icaria, 1998, pp. 43 ss.

¹⁸ F. Torres, “La integración de los inmigrantes y algunos de los desafíos que nos plantea”, en J. De Lucas y F. Torres, *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa, 2002, p. 53.

¹⁹ V. Stolcke, “¿Qué entendemos por integración social de los inmigrantes?”, en F. Checa, J. C. Checa y A. Arjona (eds.), *Inmigración y derechos humanos. La integración como participación social*, Barcelona, Icaria, 2004, p. 40.

viene dada también por factores como el género²⁰, el estatus legal, las características del proyecto migratorio individual y los modos de inserción en la sociedad receptora. Serán, pues, plurales las expectativas y las estrategias de integración y será también diverso el grado en que las comunidades de inmigrantes estén interesadas en conseguir voz política y emplear recursos y esfuerzos para acceder a los espacios de participación ciudadana. En los proyectos migratorios temporales a menudo no se plantea la participación política como un objetivo prioritario. Los vínculos comunitarios establecidos a través de las redes migrantes del mismo origen y el objetivo de inserción laboral en las mejores condiciones salariales agotan las perspectivas de integración. Por el contrario, la inmigración de asentamiento adopta actitudes más comprometidas con aspectos como la vivienda, la inserción urbana, la presencia en el mundo cultural, la convivencia y la participación ciudadana²¹. Puede ocurrir que la respuesta institucional no se adecúe al interés de los colectivos inmigrados por la integración política y permanezca anclada en la visión de la inmigración como un fenómeno temporal. En buena medida, los fenómenos de repliegue identitario o étnico que muchas veces incrementan la indefensión política de los colectivos inmigrados no son una característica del comportamiento político de los inmigrantes, sino una respuesta a este desajuste. En otros casos, aun asumiendo las demandas derivadas de integración en la esfera política, las instituciones pueden articular dispositivos de interlocución o participación basados en criterios de representatividad que no reflejan los intereses plurales *de y en* los distintos colectivos de inmigrantes, generando el desinterés o la apatía política de éstos.

- **Bidireccionalidad:** la inmigración es un factor de cambio de las sociedades receptoras que tiene un “efecto espejo”²² tanto en el plano social como político. Desde el punto de vista social, los inmigrantes son agentes de cambio no sólo porque modifican los parámetros que, de acuerdo con la aproximación funcionalista clásica, dotan de cohesión a las sociedades receptoras y regulan la interacción entre sus miembros y la integración de los conflictos. También el paisaje y la fisonomía de la sociedad de establecimiento resulta alterada por la inmigración. Desde una perspectiva política, la presencia de inmigrantes que no disponen de la capacidad de decisión política plena enfrenta a las comunidades políticas de los países de acogida con los valores y las categorías básicas de la tradición liberaldemocrática. Que la inmigración es un factor de cambio social es una afirmación (descriptiva) independiente de la cuestión (normativa) relativa al modo en que se gestiona, administra y aborda el cambio social, es decir, de los perfiles normativos que adopte

²⁰ Para una aproximación al análisis de la migración femenina, vid. R. Mestre, “Puntos de partida para la crítica feminista del derecho de extranjería”, en *Feminismo es... y será*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2002, pp. 151 ss.

²¹ J. de Lucas, *Europa, ¿convivir con la diferencia?*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 44.

²² Vid. R. Zapata-Barrero, “La gestión política de la inmigración: indicadores y derechos”, en M. J. Añón (ed.), *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004, pp. 201-211.

la política de integración. La inmigración cambia las sociedades de acogida con independencia de la disposición que muestren los Estados para adaptar sus estructuras institucionales a las transformaciones sociales en curso. La política de integración no opera, por tanto, sobre entidades estáticas ni sobre identidades congeladas, sino sobre procesos dinámicos, contextuales, complejos y cambiantes. Considerando la asimetría de poder entre sociedad y colectivos inmigrantes, y hablando ya en términos normativos, la política de integración debería facilitar y garantizar que el ajuste entre la sociedad receptora y las comunidades de inmigrantes no sea un proceso de adaptación unilateral de los segundos a la primera²³, sino el resultado de la acomodación mutua y de la negociación constante sobre la redefinición de los criterios de pertenencia e inclusión en la sociedad de acogida. En este sentido, los destinatarios de las políticas de integración no son (o no deberían ser) sólo los inmigrantes.

- **Multidimensionalidad:** desde la óptica de la acción institucional, la integración de los inmigrantes es una cuestión política en la que entran en juego múltiples ámbitos y esferas²⁴ y que no puede decidirse por una sola instancia, sino que es el resultado de una interrelación entre actores. La política de integración es, en este sentido, un caso típico de *multi-level policy* que involucra:
 - a. relaciones intergubernamentales: el proceso de integración demanda la actuación de todos los niveles de los poderes públicos (estatal, autonómico, provincial, local);
 - b. transversalidad: en el desarrollo de su proyecto migratorio, el inmigrante se relaciona con diversas esferas (sanidad, trabajo, educación, vivienda, cultura). La integración afecta, por ello, a todos los sectores públicos;
 - c. redes de actores: el proceso de integración no concierne únicamente a las distintas administraciones públicas. Por eso, participan múltiples actores sociales: Asociaciones de inmigrantes y ONG locales que trabajan específicamente en el tema de la inmigración, organizaciones de interés y grupos de presión (sindicatos, confesiones religiosas, patronal, agencias, organismos autónomos, federaciones, fundaciones) y finalmente, claro, los partidos políticos²⁵.

²³ Vid., por todos, C. Giménez, “La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una respuesta práctica”, *Arbor*, 607, 1997, pp. 119 ss.

²⁴ A. Solanes, “Las políticas holísticas de integración de los inmigrantes: su dimensión jurídica”, Actas del *IV Congreso sobre la inmigración en España*, Girona, 11-13 noviembre 2004.

²⁵ Vid. R Zapata-Barrero, *Inmigración, innovación política y cultura de la acomodación en España*, Barcelona, Fundación CIDOB, 2004. Cfr. Asimismo Ruiz Vieytez, E., (2010), *Derechos humanos en contextos multiculturales: ¿acomodo de derechos o derechos de acomodo?*, San Sebastián, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Alberdania.

2.2.2. *Sobre los modelos de integración de los inmigrantes. Un resumen de las opciones más significativas.*

Para acabar de presentar el cuadro de elementos definitorios de la noción de integración y de las opciones de uso de la misma, puede ser útil recordar los principales modelos en presencia. Casi huelga decir que se trata de *tipos ideales*, es decir, construcciones puras que no tienen una traducción literal en la realidad y que no pueden captar íntegramente la complejidad y diversidad de las políticas de integración, frecuentemente caracterizadas en la práctica por el solapamiento de rasgos y atributos correspondientes a dos o más modelos. Estos modelos teóricos, sin embargo, no pueden ser identificados sin más con los paradigmas de gestión de la diferencia cultural que han seguido los distintos estados occidentales (i. e., el *melting pot* norteamericano, el republicanismo homogeneizador francés, el mosaico canadiense, etc.), más allá de la consideración de que estos paradigmas nacionales o regionales puedan tener semejanzas muy relevantes con los tipos ideales. Se trata de categorías analíticas basadas en generalizaciones, que son útiles en la medida en que proporcionan un retrato tipológico de los fundamentos teóricos de las posibles respuestas al fenómeno migratorio y al pluralismo cultural en las sociedades contemporáneas.

En esta taxonomía he evitado hablar de un modelo “multicultural” o de modelo propio del “multiculturalismo”. Ya he puesto de manifiesto que su uso habitual arranca de no pocos malentendidos e imprecisiones. De un lado, el intenso debate de las últimas dos décadas en torno al pluralismo cultural ha contribuido a incrementar la confusión conceptual, las identificaciones simplistas y la ausencia de distinciones elementales alrededor del multiculturalismo, lo que desaconseja la utilización del término para definir un único modelo ideal. Por otra parte, lo que es más grave aún, no suele distinguirse el multiculturalismo en un sentido puramente fáctico (lo que de suyo es un error) del multiculturalismo en un sentido evaluativo, político o normativo. En el primer sentido, en lugar de multiculturalismo, sería preferible hablar de la multiculturalidad, esto es, la existencia de hecho de las manifestaciones de la diversidad y el pluralismo cultural, la presencia en una misma sociedad de individuos y grupos con diferentes códigos culturales conectados a diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales. En este sentido, la multiculturalidad es una realidad que difícilmente puede ser cuestionada y constituye un punto de partida inevitable en cualquier reflexión sobre estrategias de integración social. En el segundo sentido, en cambio, el multiculturalismo es un ideal político o una respuesta normativa sobre el modo en que las instituciones y las políticas públicas deberían gestionar el pluralismo social y cultural en las sociedades actuales²⁶. Por fin, y a pesar de que el multiculturalismo como doctrina normativa puede identificarse en términos muy genéricos con aquellas aproximaciones políticas favorables al respeto y la promoción de las diferencias culturales (y, en el caso de los inmigrantes, deferentes con la promoción estatal de la reproducción cultural en el país de acogida), no existe una versión única del multiculturalismo ni en el plano teórico o filosó-

²⁶ Vid. J. de Lucas, “La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos”, en J. de Lucas (ed.), *La multiculturalidad*, San Sebastián, Cendoj/ Consejo General del Poder Judicial, 2001.

fico-político ni en el institucional²⁷. De hecho, más de uno de los tipos ideales de integración que describiré a continuación puede calificarse como multicultural o multiculturalista.

Por último, a pesar de que los diversos modelos de integración no corresponden *necesariamente* a una concepción política o normativa determinada, su proyección prescriptiva es indudable. En esencia, el criterio a partir del cual pueden ser diferenciados es el que hace referencia a los cambios en las estructuras básicas de la sociedad que según cada uno de ellos *deberían* darse con el fin de acomodar a los inmigrantes en la sociedad receptora. La descripción de los modelos se centrará de manera preferente en el desigual grado de disposición que cada uno de ellos muestra para facilitar y promover la intervención del inmigrante en la toma de decisiones sobre la gestión de la diferencia cultural y el diseño de políticas de integración en la sociedad de acogida, es decir, en la participación política²⁸.

a) Asimilacionismo.

Como premisa, el modelo asimilacionista parte de que el fenómeno migratorio y el contacto entre dos o más grupos culturales (el/ los grupos inmigrados y el grupo receptor) no hace necesaria la alteración de los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. Los diferentes ámbitos públicos son eminentemente monoculturales (o, al menos, están fuertemente impregnados por la cultura autóctona dominante), y la integración se concibe como un camino de sentido único: son los inmigrantes (sujeto dinámico) los que deben incorporarse a la sociedad (objeto estático). La traducción efectiva del modelo asimilacionista se concreta en la preeminencia de políticas y programas de carácter genérico o generalista, que tratan a los inmigrantes como al resto de la población autóctona sin tomar como criterios de orientación sus rasgos distintivos. En la medida en que la coexistencia entre inmigrantes y autóctonos es percibida como una relación de competencia, el grupo que dispone de más recursos para su supervivencia, los ciudadanos, podrá exigir a los otros las condiciones de acceso a las esferas públicas controladas por ellos mismos. De este modo, el modelo asimilacionista promueve la integración social y política de los inmigrantes, pero la incorporación a la sociedad receptora está supeditada a los condicionamientos impuestos por la cultura dominante. El reconocimiento de derechos se hace depender de la mimetización con la mayoría, lo que puede conducir al sacrificio de ciertas diferencias y a la pérdida de rasgos de identidad constitutivos.

Los condicionantes que el modelo asimilacionista impone al proceso de integración tienden a limitar la participación de los inmigrantes en las decisiones públicas. Se asume

²⁷ J. Rex, "Multiculturalism and political integration in the modern nation State", *Documentos CIDOB, Serie Dinámicas Interculturales*, 1, 2004.

²⁸ La tipología de modelos de integración es un lugar común en la literatura sobre el tema. Además de las referencias habituales a los trabajos de Castel o Rex, pueden mencionarse las propuestas de R. Zapata-Barrero, "¿De qué modo las instituciones públicas deberían acomodar a los inmigrantes? Un marco analítico para el análisis", *Gestión y análisis de políticas públicas*, 20, 2001, A. Favell, *Philosophies of integration: immigration and the idea of citizenship in France and Britain*, Londres, Palgrave, 2001; y J. García Añón, "La integración social de los inmigrantes y la concreción de sus derechos en los planes autonómicos", en L. Miraut Martín (ed.), *Justicia, migración y derecho*, Madrid, Dylinson, 2004; Favell.

que la capacidad de decisión en la esfera pública debe estar en manos de los miembros del grupo dominante (los ciudadanos). En este sentido, el acceso al ámbito público de decisión (el reconocimiento de los derechos políticos) sólo se concibe como legítimo en el caso de que el inmigrante haya completado el proceso de asimilación y no suponga un factor de riesgo para la identidad cultural autóctona. Así, el inmigrante que quiera acceder a la esfera de decisión pública deberá dejar en la esfera privada aquellas prácticas, códigos, patrones de comportamiento y valores susceptibles de poner en tensión los establecidos por la cultura dominante. Se considera peligroso que las concepciones del bien que están asociadas a la diferencia cultural penetren en las estructuras estatales del país receptor, asumidas como culturalmente neutrales. Todo esto implica que el inmigrante sólo podrá expresar su autonomía cómodamente en la esfera privada y que su integración social deberá realizarse al precio de <invisibilizar> su diferencia en la esfera pública.

b) Segregacionismo.

El modelo segregacionista es una variante del modelo anterior que parte de las mismas premisas que el asimilacionismo en cuanto a la no necesidad de alterar los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida, la percepción de la coexistencia entre inmigrantes y autóctonos como una relación de competencia y la defensa de la monoculturalidad de los ámbitos públicos. La principal diferencia con el modelo asimilacionista no atañe a los términos de la integración, sino a la propia necesidad de la integración. Mientras que el asimilacionismo promueve una integración del inmigrante supeditada a los condicionamientos de la sociedad receptora (el sacrificio de sus rasgos de identidad y el sometimiento a la cultura dominante), el segregacionismo asume como normativa la separación de los grupos alógenos para evitar la perturbación que su presencia puede suponer para la cultura dominante. Mientras que la integración se concibe desde el prisma asimilacionista como un camino de sentido único (son los inmigrantes, sujeto dinámico, los que deben incorporarse a la sociedad, objeto estático), en el modelo segregacionista la integración es más bien un no camino: los inmigrantes (o, al menos, algunos inmigrantes) son considerados como sujetos o colectivos de sujetos estáticos, no integrables ni siquiera a través de la asimilación. La coexistencia entre inmigrantes y autóctonos se basa, de este modo, en la segregación social, ocupacional, espacial, educativa, cultural y política de los primeros. Esta segregación se asienta sobre una total asimetría de poder y derechos entre los autóctonos y los inmigrantes, es decir, en la exclusión institucionalizada de los segundos.

Al igual que en el modelo asimilacionista, se asume que la capacidad de decisión en la esfera pública debe estar en manos de los miembros del grupo dominante (los ciudadanos). Ahora bien, la limitación de la participación de los inmigrantes en las decisiones públicas y en la gestión política de la diferencia es más severa. En el primer modelo, el acceso al ámbito público de decisión (el reconocimiento de los derechos políticos) sólo se concibe como legítimo en caso de que el inmigrante haya completado el proceso de asimilación y no suponga un factor de riesgo para la identidad cultural autóctona. El modelo segregacionista, por su parte, excluye el acceso de los inmigrantes a la esfera pública, dado que no reconoce

siquiera la posibilidad de participación pública en la toma de decisiones tras el proceso de asimilación. También en el modelo segregacionista las prácticas, códigos, patrones de comportamiento y valores propios de la cultura de los inmigrantes deben permanecer en la esfera privada, si bien el umbral de tolerancia hacia esas prácticas privadas es más estrecho que en el caso del asimilacionismo.

c) Integracionismo

Lo que distingue este tercer modelo que denomino <integracionista> respecto a los anteriores es que este sí parte de la necesidad de introducir ciertas variaciones en los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. El objetivo de estos cambios sería la reducción o minimización del conflicto potencial entre los valores e intereses de los inmigrantes y los de la población autóctona, así como el mantenimiento de la estabilidad y la cohesión social. Desde esta perspectiva, la integración no se concibe como un camino de sentido único, ya que el modelo no exige al inmigrante la asimilación plena y el sacrificio de sus rasgos de identidad, pero sí reclama de éste un esfuerzo de integración basado en una suerte de intercambio. Por una parte, se admite la necesidad de que las estructuras institucionales asuman patrones interculturales y se adapten a las necesidades específicas de los inmigrantes. Sin embargo, la participación política de los inmigrantes en la determinación y gestión de ese proceso no es plena ni directa. En términos de diseño de las políticas públicas de integración/ acomodación, el modelo integracionista alienta las políticas y programas genéricos de acción específica, que se dirigen a un grupo de población determinado (a diferencia del modelo asimilacionista) y pretenden fomentar su autonomía (a diferencia del modelo segregacionista), pero que son concebidas y gestionadas por distintos actores autóctonos sin intervención efectiva de los inmigrantes.

El modelo integracionista no parte de una percepción de competencia en la coexistencia entre inmigrantes y autóctonos. Los condicionamientos que imponen los ciudadanos y las instituciones para el acceso a las esferas públicas no son tan severos como en el modelo asimilacionista. Sin embargo, se establecen filtros (fundamentalmente, el control ciudadano) para que las demandas políticas de los inmigrantes puedan ser admitidas y reconocidas, de modo que el control del límite y del contenido de las políticas públicas está en manos de los autóctonos. La interculturalidad en las instituciones y el respeto a las diferencias postuladas por el modelo integracionista se hace, así, compatible con el hecho de que la participación política *directa* de los inmigrantes esté limitada y que la satisfacción de sus reclamos y necesidades específicas sea, en última instancia, decidida por la población de la sociedad receptora. En todo caso, el modelo integracionista asume como necesario un cambio, gradual y limitado, en las estructuras básicas de la sociedad. Desde esta perspectiva, las políticas genéricas de acción específica concretadas en la creación de mecanismos de participación mediata de los inmigrantes articulados en los distintos niveles de la administración pública, de carácter consultivo y no vinculante, facilitan la visibilidad parcial de la diferencia cultural en el espacio público. Así, los inmigrantes contribuyen a que el espacio público sea realmente más plural (y con ello más neutro) superando así el lastre histórico de la pretensión de homogeneidad que sólo puede mantenerse por imposición.

d) Pluralismo

En cambio, el cuarto modelo que denominaré “pluralista”, al igual que el anterior, parte de la necesidad de introducir variaciones en los límites y el contenido de los valores y los patrones sociales característicos de la estructura básica de la sociedad de acogida. Ahora bien, en contraste con el modelo anterior, sí admite y fomenta la participación de los inmigrantes en la toma de decisiones y en la gestión de los límites y el contenido de las esferas públicas en las mismas condiciones que los ciudadanos. La integración de los inmigrantes se concibe como un camino de doble dirección en el que, por una parte, ambos componentes de la relación varían algunas propiedades de su situación de partida, y, por otra, los inmigrantes participan en la adaptación de las estructuras institucionales a la realidad de la inmigración. El objetivo del modelo no es tanto la estabilidad social cuanto el mantenimiento y la promoción de la representatividad política y cultural existente en la sociedad. En términos de diseño de las políticas públicas de integración/ acomodación de los inmigrantes, el modelo integracionista fomenta las políticas y programas específicos.

El modelo pluralista es, así, un modelo políticamente inclusivo que facilita e incluso fomenta la participación política directa y plena de los inmigrantes, aunque esto no implica necesariamente la creación de una nueva síntesis cultural entre la sociedad receptora y las comunidades alógenas, sino simplemente el cese de la identificación de la comunidad política con la comunidad cultural del territorio de establecimiento. Es la ampliación de la comunidad cívica y la modificación de la estructura básica de la sociedad lo que favorece la visibilidad y la expresión autónoma de las prácticas, códigos, patrones de comportamiento y valores propios de las culturas de los inmigrantes en la esfera pública.

e) Identitarismo

El último de los modelos, el modelo identitarista, parte de la necesidad de introducir variaciones en la estructura institucional de la sociedad de acogida (aunque no en el contenido de los valores y los patrones sociales). Asimismo, admite y fomenta la participación de los inmigrantes en la toma de decisiones y en la gestión de los límites y el contenido de las esferas públicas. Por todo ello, el modelo identitarista puede ser considerado una variante del modelo pluralista. Ahora bien, a diferencia del pluralismo, el identitarismo no concibe la integración de los inmigrantes como un proceso de doble dirección en el que ambos componentes de la relación varían algunas propiedades de su situación de partida, sino más bien un itinerario de sentido único en el que sólo debe cambiar la estructura básica de la sociedad. Este cambio, no obstante, no implica la alteración de la homogeneidad de la sociedad de acogida, sino la ampliación del espacio público para dar cabida a otras tantas comunidades homogéneas. El objetivo del reconocimiento de derechos a los inmigrantes y de los cambios en la estructura social no sería sólo la promoción de la representatividad política y cultural existente en la sociedad, sino, principalmente, la preservación a toda costa de los códigos, prácticas, valores y pretensiones normativas derivadas de cada identidad cultural, incluida la de los colectivos inmigrantes. Podría considerarse al modelo identitarista (frecuentemente identificado de forma errónea y reductiva con el multiculturalismo) como una traslación a la organización jurídico-política de las bases teóricas del relativismo cultural. La tesis central que sustenta

la aproximación relativista no es aquélla que sostiene que la verdad y la justificación de toda creencia es relativa a cierta comunidad humana que lleva a cabo prácticas dependientes entre sí²⁹, sino que toda expresión de creencia relativa a una cultura es autorreferente y no puede ser evaluada ni juzgada (y acaso tampoco comprendida) desde parámetros externos al marco de esa comunidad cultural. El corolario político que se sigue de esta aproximación es que, al no existir la posibilidad de establecer un marco deliberativo mínimo en el que evaluar la eventual traducción jurídica de las pretensiones normativas de cada cultura, no resulta posible ni conveniente diferenciar la(s) comunidad(es) culturale(s) y la comunidad política. O, más exactamente, que no es necesario articular una comunidad cívica plural y ampliada, compuesta por diversas comunidades culturales reconocidas en términos de igualdad. Por el contrario, el modelo de integración identitarista se decanta por la creación de una constelación de comunidades políticas que recrean y reproducen en su seno la cultura homogénea de cada comunidad. Paradójicamente, el identitarismo traza un camino de retorno hacia el modelo segregacionista, si bien es cierto que se trata de una suerte de segregacionismo con reconocimiento.

Pues bien, a la vista de lo anterior, parece claro que ninguno de estos modelos tiene una exacta traducción empírica en las estrategias de integración instrumentadas por los países de la UE receptores de inmigración, aunque la mayoría de las políticas de integración se mueven en una franja que va del asimilacionismo incorporacionista al pluralismo restringido, con exclusión del segregacionismo y del (hipotético) modelo identitarista. Los modelos de integración y de gestión de la diferencia cultural descritos son, por otra parte, modelos generales y atemporales que no diferencian contextos históricos (el asimilacionismo y el segregacionismo han sido modelos históricamente predominantes que aún hoy no pueden considerarse un vestigio del pasado en determinadas áreas geográficas), realidades heterogéneas (lo que hemos llamado identitarismo es un modelo puramente hipotético que no ha sido una política de integración de los inmigrantes prácticamente en ningún Estado, si bien algunas formas necesarias y legítimas de tratamiento diferenciado en función de grupo que han sido y son puestas en práctica en relación a colectivos como las minorías nacionales o los pueblos indígenas podrían identificarse vagamente con este modelo) y espacios geográficos. Habría que diferenciar, dentro de los países occidentales, los Estados en los que la inmigración forma parte de su mito fundacional y que tradicionalmente han promovido la inmigración de asentamiento como Canadá, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda; los Estados históricamente emisores que tras la segunda guerra mundial se convirtieron en receptores de inmigración proveniente del sur de Europa y de las antiguas colonias, tal es el caso de los países centrales de la Europa continental y Gran Bretaña; y, finalmente, los Estados que sólo recientemente han pasado a ser receptores en un contexto de creciente diversificación de los flujos migratorios, como Italia, España, Portugal y Grecia.

Pero lo que resulta más importante de cuanto he tratado de resumir es que, más allá de su generalidad, la descripción de los modelos de integración de los inmigrantes contiene una

²⁹ Una tesis a mi juicio correcta, que vale *también* para la comunidad y las estructuras institucionales de la sociedad de acogida, normalmente presentadas como no comprometidas con una identidad etnocultural y/o con una concepción del bien.

serie de cuestiones incorporadas ya a la agenda política de los países de larga y reciente tradición receptora: la neutralidad cultural del Estado, la relación entre homogeneidad social y homogeneidad cultural, la posibilidad de construcción de un marco de referencia compartido, la comunicabilidad entre tradiciones culturales, el tratamiento de los conflictos jurídicos y políticos asociados a la diferencia cultural y la transformación de las estructuras básicas de la sociedad. Ello desmiente la idea de que la inmigración es un fenómeno económico evaluable únicamente en términos de rendimiento y funcionalidad económica. El fenómeno migratorio es, también, un fenómeno político y, como tal, es un elemento esencial del amplio debate sobre los límites del pluralismo desarrollado en las últimas décadas. En este debate (que es también un debate sobre los límites de la participación política y de la integración cívica), todos los caminos conducen a la categoría de la ciudadanía. Y eso nos remite a la <dimensión olvidada> de la integración, la integración política.

2.3. La integración como integración política. La integración cívica como propuesta en las políticas de inmigración

En la Unión Europea, pero también en España nos encontramos en condiciones de poder afrontar un cambio cualitativo en la dimensión más decisiva, más relevante, del proceso de transformación social que resulta de la presencia de inmigrantes de forma estable. Un cambio que supone un paso adelante respecto al tradicional objetivo de las políticas de inmigración, centradas en los procedimientos y modelos de reclutamiento, circulación y primera acogida de los flujos migratorios. Como es cada vez más aceptado, ha llegado la hora de las políticas de *presencia y pertenencia*, que suelen remitir a una adjetivación de la noción de integración en términos de integración política o cívica.

Es en ese contexto es en el que desde hace muchos años y en coincidencia con algunos de los más reputados investigadores en materia de políticas de inmigración (como el ya mencionados Sayad o Ruth Rubio Marín³⁰), vengo insistiendo en la cuestión de la *participación política* de los inmigrantes como parte sustancial e incluso prioritaria en las políticas de inmigración. Porque, a mi modo de ver, si no hay integración política –al menos en el sentido en el que se propone bajo la acepción de integración cívica–, si no hay sentimiento y conciencia de identidad, de pertenencia y de protagonismo, de competencia en la elaboración y toma de decisión de lo que llamamos políticas públicas, difícilmente cabe hablar de integración social.

Aún más, si no se logra crear el vínculo social y político, la conciencia de que no sólo se pertenece, sino que se es reconocido como sujeto en condiciones de igualdad, no habrá integración. Y eso resultará todavía más inviable si pretendemos hablar de la integración en términos proactivos como proceso que implica a todos los agentes presentes y protagonistas de las redes de relaciones sociales, es decir, no como una integración unidireccional, sino mutua

³⁰ Entre los trabajos de Rubio Marín, sobre la inmigración como reto para la democracia, cfr. Rubio Marín, (2000), *Immigration as a Democratic Challenge*. Cambridge. Cambridge University Press; sobre los derechos de los inmigrantes, Rubio Marín, (2003), *Taking Immigrants' Rights Seriously. The Responsive Community*. Vol. 13. Núm. 2. 2003. Pag. 43-52.

y global. Es hora, pues, de que analicemos las condiciones, los instrumentos, los programas que pueden hacer posible principios y prácticas de participación de los inmigrantes como sujetos, como parte activa, como protagonistas de este proceso de transformación social que debe venir guiado por la primacía de los derechos humanos, de la igualdad en esos derechos. Es en ese sentido en el que se deben evaluar las condiciones, instrumentos y programas de la integración política.

A lo largo de mi trabajo sobre esta cuestión he tratado de destacar la importancia de tres aspectos:

- a. de un lado, la necesidad de promover y garantizar el protagonismo de los propios inmigrantes y de los agentes públicos en la participación, lo que remite a un fenómeno de trascendental importancia, el movimiento asociativo, el de los propios inmigrantes y también y en relación con ellos, el de las asociaciones (ONGs) de solidaridad, ayuda y/o apoyo a los inmigrantes.
- b. De otro, lo que podríamos llamar la territorialización de la participación política de los inmigrantes, lo que remite a una cuestión clave de las políticas de inmigración y de integración social: la dimensión local –municipal y autonómica– como contexto de partida del proceso gradual de participación política.
- c. En tercer lugar, es particularmente importante insistir en que para que hablemos de participación política en serio es necesario que se reconozca capacidad de decisión en la elaboración y diseño de políticas públicas locales, municipales, autonómicas y estatales: el modelo de instituciones consultivas o asesoras (foros, consejos consultivos) que puede servir en una primera etapa, parece hoy ya abiertamente insuficiente.

La participación es siempre un proceso, y además implica como mínimo negociación y las más de las veces conflictos, que pueden llegar a sustanciarse en sede jurisdiccional o, al menos, administrativa. En el caso de la participación política de los inmigrantes no será de otro modo. Y hay que añadir que, pese a la vertiginosa rapidez con la que se está produciendo la transformación de España en un país de inmigración, los cambios que exige el reconocimiento de la participación política de los inmigrantes remiten a un proceso que implicará a varias generaciones. Por lo demás, no es posible ignorar el carácter necesario pero insuficiente de las condiciones legales del proceso de participación: lo decisivo son las condiciones materiales de vida y de trabajo, a la hora de hacer posible proyectos de arraigo que permitan el desarrollo de mecanismos y cauces de participación en el espacio público y, sobre todo, que venzan la barrera del confinamiento, de la reducción al ámbito privado (a lo sumo, el laboral, en el que hay un primer paso de participación y presencia a través de la sindicación) en el que se encuentran buena parte de los inmigrantes residentes.

Aunque es verdad que la participación en el espacio público empieza en la dimensión vecinal y laboral: los barrios (las propias viviendas, las asociaciones de vecinos), las escuelas (las asociaciones de padres y madres, las AMPAS, porque la escuela es una institución que debe preparar y educar en la participación a todos los elementos de la comunidad escolar, a los estudiantes y a las familias) y los centros de trabajo (la afiliación y participación sindical) son los tres primeros escalones de participación, porque no hay que pensar sólo en redes

formales e institucionales de participación. No se trata de incentivar sólo una vía propia de participación. La creación (y el apoyo) de asociaciones propias de inmigrantes no puede ser el único objetivo. Se trata de remover las barreras que dificultan que estos se integren en las diferentes manifestaciones del tejido asociativo y participativo, hasta incluir a las dos instituciones básicas: sindicatos y partidos. En ese sentido, resulta de la mayor importancia el análisis de la presencia, organización y participación de los inmigrantes en las organizaciones y entidades –y redes– religiosas.

Cualquier política de inmigración, la interna o estatal y la de los países que tratan de construir una respuesta regional, como es el caso de la Unión Europea, se concreta en dos niveles o momentos básicos del proceso migratorio, el del acceso y el de la presencia o coexistencia³¹. El primero, el de las *políticas de acceso*, atañe a la gestión/control de los flujos migratorios, es decir, a la determinación de los canales de entrada y mecanismos jurídicos de admisión e inadmisión en el espacio de soberanía del territorio receptor. El segundo nivel, el de las *políticas de coexistencia*, se refiere a las condiciones de estancia y de desarrollo del proyecto migratorio en el país o territorio de destino, así como a la gestión de la diversidad cultural asociada a la llegada de flujos migratorios de procedencia heterogénea. Obviamente, es en el segundo donde se plantea como cuestión capital la de la *integración, entendida a menudo casi exclusivamente como proceso de adaptación o acomodación* de los inmigrantes en la sociedad receptora, aunque pronto resulta evidente que ese proceso relacional no puede no significar también la necesidad de que los protagonistas indígenas de la relación, los miembros de esas sociedades receptoras, se impliquen en la negociación³².

En la comprensión del fenómeno migratorio vigente en la mayoría de los países occidentales (que condiciona y a su vez es condicionada por el modelo jurídico-político de gestión de la inmigración), las dos dimensiones básicas de la política de inmigración operan de modo sucesivo. Las políticas de acceso expresan la decisión estatal de autorizar la entrada y permanencia, es decir, de seleccionar el número y la condición de los inmigrantes que ingresan en el territorio, mientras que las políticas de integración/acomodación se despliegan una vez el inmigrante ha sido autorizado o *admitido*. Este no es sólo un orden lógico, sino también jerárquico. La “política de inmigración” sin mayores especificaciones tiende a identificarse,

³¹ Utilizo la dicotomía “acceso” y “coexistencia” con un propósito exclusivamente analítico. El término “coexistencia” (que sugiere la idea de mera convivencia sin interacción) no puede identificarse sin más con “integración”. Desde una perspectiva normativa, toda política de inmigración debería incluir las siguientes dimensiones: i) gestión legal de los flujos respetuosa con los principios del Estado de Derecho; ii) programas de codesarrollo que asocien los países receptores y emisores; y iii) políticas públicas de integración o acomodación de los inmigrantes. Vid, al respecto, S. Naïr y J. de Lucas, *Le Déplacement du monde. Migrations et thématiques identitaires*, Paris, Kimé, 1996.

³² Algunos autores han subrayado el sesgo asimilacionista de la semántica del término “integración”, proponiendo voces alternativas (por ejemplo, “acomodación”) para designar los procesos de inserción de los inmigrantes en la sociedad de acogida. Vid, sobre esto, J. Halper, “Acomodación, espacio cultural, ambientes dotados de posibilidades, zonas de contacto y administración de la diversidad: una perspectiva antropológica”, en G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 443 ss; y R. Zapata-Barrero, *L’Hora dels immigrants: esferes de justícia i polítiques d’acomodació*, Barcelona, CETC-Proa, 2002. La acomodación es, por otra parte, un concepto incorporado normalizadamente desde el modelo canadiense (cfr. El rapport Bouchard-Taylor) al lenguaje institucional en otros contextos de recepción. Cfr. También el trabajo de Ruiz Vieytez 2010 citado.

en este sentido, con el entramado legislativo y administrativo que delimita el acceso de los extranjeros al territorio en términos cualitativos y cuantitativos. En el plano cualitativo se toman en consideración criterios como la procedencia nacional, la afinidad cultural, los lazos históricos y los acuerdos de carácter bilateral. En el plano cuantitativo, son los factores estructurales y macroeconómicos ligados a la reproducción del sistema económico y de protección social del territorio receptor, y, sobre todo, las necesidades del mercado laboral interno, los que priman a la hora de articular los dispositivos de entrada.

La prevalencia de las cuestiones ligadas al “acceso” en la agenda política de la inmigración condiciona en gran medida la construcción de un marco para la integración de los inmigrantes y el diseño de políticas públicas generales y sectoriales orientadas a perfilar los modos de acceso, titularidad, ejercicio y garantía de los derechos y deberes que definen la condición de ciudadanía. Buena parte de los Estados europeos (entre ellos, España) presentan una marcada división competencial entre los distintos niveles de las administraciones públicas, que refleja un esquema en virtud del cual el Estado allana con las políticas de acceso el terreno para la integración, encomendada a las administraciones infraestatales. En esta comprensión de la política migratoria anida un proceso de construcción institucional del inmigrante “deseado” que revela la interconexión entre las dinámicas de acceso y las de integración, o, más exactamente, la tendencial supeditación de las segundas a las primeras. Al definir qué flujos migratorios son idóneos o en términos cualitativos y cuantitativos, las políticas de acceso también definen implícitamente qué inmigrantes son potencialmente integrables en la sociedad de acogida³³.

El primado de una *concepción instrumental de la inmigración*, en la que los objetivos de rentabilidad interna vinculados a las necesidades del mercado de trabajo constituyen el eje vertebrador de la legislación y la acción institucional, tiene, en la práctica, importantes implicaciones para la comprensión del proceso de integración del inmigrante. Por una parte, el destinatario tipo de los dispositivos sectoriales de integración (sanidad, trabajo, educación, vivienda, cultura) responde al perfil previamente delimitado por las políticas de acceso: el inmigrante laboral considerado necesario para el sistema productivo dentro de la capacidad de absorción del país receptor que se encuentra en situación de regularidad administrativa y al que, excepción hecha de los derechos políticos, se le reconocen los derechos civiles y sociales en términos de cuasi-equiparación con los nacionales. Los mecanismos de atención asistencial dirigidos a atender a los inmigrantes no documentados (a los que se reconocen únicamente algunos derechos humanos básicos) no son considerados propiamente políticas de integración y asignación de recursos y oportunidades, sino actuaciones humanitarias enmarcadas en los compromisos asumidos por el Estado relativos al estándar mínimo internacional de derechos humanos.

³³ Sobre la catalogación de los flujos migratorios como “buenos” o “malos” en función de su rentabilidad económica y el nexo entre este criterio con las mayores o menores posibilidades de integración en las sociedades receptoras, Vid. J. de Lucas, “Inmigración e Integración”, en I. Moreno (ed.), *Convivir en paz. Vivir sin racismo*, APDH, Sevilla, 2002; S. Castles, “Globalización e inmigración”, en G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, cit.; y M. Martinello, *La nouvelle Europe migratoire. Pour une politique proactive de l’immigration*, Bruselas, Labor, 2001.

Por otra parte, la visión instrumental de la inmigración y la consideración de la presencia del inmigrante como un fenómeno coyuntural y provisional refuerza la idea de que el *contrato de extranjería*, es decir, el estatus jurídico y político y el elenco de derechos de que es titular el inmigrante en relación con la finalidad de su estancia en el territorio receptor -ligada esencialmente a la esfera productiva-, es ajeno al *contrato de ciudadanía*. Desde esta perspectiva, el debate en torno a la integración tiende a minimizar todas aquellas cuestiones que imponen una reflexión sobre el modo en que la inmigración interpela a la comunidad política en torno a las condiciones que habilitan ser miembro del pacto social e intervenir en la decisión sobre las instituciones, los valores y las reglas de juego, así como la asignación de las cargas públicas que deben ser asumidas por los miembros de la comunidad y la distribución de bienes y servicios, es decir, las cuestiones que afectan al núcleo de lo que entendemos por legitimidad democrática, a la condición de ciudadanía y al vínculo político y cultural de las sociedades receptoras³⁴.

En síntesis, la preeminencia estructural de los criterios de acceso en la política de inmigración tiene como correlato una visión limitada de la integración social que no contempla la inclusión del inmigrante en la comunidad política del país de acogida.

Actualmente, la afirmación de que no toda política de inmigración es necesariamente una política de integración cobra sentido al analizar el déficit de participación de los inmigrantes en el diseño y control de los programas de integración en las sociedades receptoras. No es, por tanto, la ausencia de políticas sectoriales dirigidas a la integración de los extranjeros, sino la limitación legal de los cauces institucionales, a través de los cuales los inmigrantes pueden hacer efectiva su participación en la vida pública e influir en aquellas políticas, lo que limita las posibilidades de integración cívica entendida como plena inclusión en el *demos*. Si bien los proyectos migratorios están en su gran mayoría vinculados a la mejora de la condición económica del inmigrante y se encauzan en la esfera productiva y laboral, el establecimiento y la sedentarización de las comunidades inmigrantes en las sociedades receptoras tiene implicaciones en el ámbito político que no pueden ser ignoradas si los sistemas democráticos de Occidente quieren ser coherentes con sus propios principios.

Pues bien, en el seno de la UE ha avanzado la idea de que era necesario plantearse una dimensión de la integración que responda a esas consideraciones que acabo de sintetizar. Por eso se habla de <integración cívica>. La integración cívica como concepción normativa de la integración tiene como núcleo central la participación de los inmigrantes en la esfera pública y, con ella, la redefinición de los criterios de pertenencia a la comunidad, la incorporación de la voz política de los inmigrantes a los distintos mecanismos de formación de la voluntad colectiva y la disolución de la anómala dicotomía que les impide el acceso a la ciudadanía plena. Se trata de una propuesta que problematiza los dos presupuestos que todavía hoy fundan, en mayor o menor medida, la política migratoria de los países occidentales: a) la mencionada comprensión instrumental de la inmigración; y b) el vínculo entre nacionalidad y ciudadanía.

³⁴ J. de Lucas, "El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo", en J. de Lucas (ed.), *El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, p. 19.

a) La integración cívica es algo más que la integración social de los sujetos que han pasado el filtro establecido por las políticas de acceso, conectadas a criterios de racionalidad económica y, en última instancia, a las necesidades del mercado. La comprensión común del proceso de integración de los inmigrantes sigue asignando un peso notablemente mayor a la dimensión social, es decir, a la inserción sociolaboral del inmigrante en el mercado y su acceso normalizado a los derechos laborales y al sistema de protección social. Indudablemente, los derechos laborales y los programas desarrollados en el marco de la dimensión social de la integración (educación, vivienda, protección social, sanidad) tienen una importancia primordial para el proceso de integración y aun para la propia participación social y política. Los derechos sociales son, en este sentido, un auténtico “test de inclusión”, dado que su garantía y satisfacción en términos de igualdad son una precondition del ejercicio de las libertades civiles y los derechos políticos³⁵. En el cuarto y último capítulo recuperaremos el peso que tiene esta idea en el análisis de Honneth.

Conceptualmente, no existe una relación de contradicción, sino de complementariedad, entre la integración social y la integración cívica o ciudadana. Ocurre que, en la práctica, la dimensión social de la integración resulta modulada por la visión unilateral e instrumental del fenómeno migratorio que, en línea de principio, hace depender la titularidad y disfrute de los derechos del acceso al mercado de trabajo a través de los cauces legales establecidos, es decir, de la condición de trabajador. Frente a esta visión reductiva de la inmigración y del inmigrante, la integración cívica propone, en primer lugar, el desplazamiento del criterio de atribución de derechos y obligaciones hacia el de residencia o vecindad, asumiendo que la inmigración no es un fenómeno provisional, sino estructural. En segundo término, la integración cívica como propuesta normativa incorpora la idea de que los inmigrantes no son, o no deben ser, sólo *destinatarios* de las políticas sociales sectoriales, sino *actores* o partícipes en la determinación de sus perfiles normativos y en el diseño de sus contornos. La participación del inmigrante en la distribución del poder social como elemento de legitimidad democrática contrasta, de este modo, con la visión, también normativa, del inmigrante reducido a su condición de inmigrante económico privado de capacidad de agencia para definir las políticas que le afectan. Finalmente, frente a las tendencias asimilacionistas que anidan en la visión instrumental de la inmigración, la intervención de los inmigrantes en los procedimientos de decisión pública asegura, desde el marco propositivo de la integración cívica, que la integración sea un proceso negociado también en el plano cultural, es decir, que la incorporación del inmigrante a la sociedad de acogida no suponga la aculturación o la eliminación de toda diferencia cultural relevante.

b) La visión instrumental de la inmigración es funcional a la reproducción del sistema económico, pero también a una concepción monista de la política, la propia del Estado-nación, que escinde el mundo en la dicotomía ciudadanos/extranjeros. Tanto en el plano estatal como europeo, el arraigo de esta concepción impide que la ciudadanía forme parte del contenido de

³⁵ Vid. M. J. Añón, “El test de la inclusión: los derechos sociales”, en A. Antón (coord.), *Trabajo, derechos sociales y globalización. Algunos retos para el siglo XXI*, Madrid, Talasa, 2000.

la política migratoria. El nexo entre nacionalidad, ciudadanía y estatalidad y el correlativo vínculo entre nacionalidad y reconocimiento de todos los derechos fundamentales (especialmente aquellos con mayor peso definitorio en la cualidad de miembro de la comunidad política, es decir, los derechos de impronta participativa) convierten hoy a una categoría de resonancias emancipatorias como la ciudadanía en una suerte de “jaula de hierro” para la integración de los inmigrantes³⁶. La integración cívica como concepción normativa asume, en este sentido, que los cambios que los movimientos migratorios están operando sobre los países receptores cambian también la ciudadanía³⁷, tornando inaplazable la reflexión normativa sobre la necesidad de transformar la condición ciudadana a fin de que ésta deje de constituir un instrumento de exclusión de los no nacionales y un privilegio incompatible con la legitimidad democrática. La superación de los confines estatalistas (desde luego, estatal-nacionalistas) de la ciudadanía, la desnacionalización de los derechos y la desestatalización de las nacionalidades³⁸ son algunas de las condiciones de aquella transformación que, no en vano, aparecen como motivos centrales en el amplio debate generado alrededor de la categoría de ciudadanía durante las últimas dos décadas. *Integración cívica es integración social y política, e implica la incorporación de la titularidad y el ejercicio de los derechos de participación a las condiciones de integración de los inmigrantes* con el fin de que la integración sea una integración plena. Se trata, por otra parte, de una concepción basada en la praxis, no sólo en la titularidad de derechos. Lo que define a la integración cívica es, por tanto, la visibilidad y la “presencia”³⁹ del inmigrante en el espacio público como *cives* que contribuye a la construcción de la comunidad política. Eso exigiría, al menos, reexaminar tres cuestiones básicas:

- *Acceso a la ciudadanía*: como se ha señalado, la integración cívica exige desvincular la nacionalidad y la ciudadanía. Se trata, por tanto, de anclar el acceso a la ciudadanía del inmigrante en la residencia (la vecindad) bajo determinadas condiciones relacionadas con la regularidad administrativa y el tiempo de permanencia.
- *Derechos y cauces de participación*: el proceso de integración debe incluir el principio de la igualdad de derechos y deberes, entendido como la garantía de la igualdad formal en los derechos fundamentales entre ciudadanos y residentes estables en el país de destino de la inmigración. Concretamente,
 - a. la garantía del acceso en condiciones de igualdad a los servicios que permiten satisfacer necesidades básicas, es decir, los derechos sociales;
 - b. el reconocimiento de los derechos políticos plenos, incluido el sufragio activo y pasivo en el ámbito municipal como primer paso para una ampliación gradual del derecho al voto;

³⁶ J. de Lucas, “Ciudadanía: la jaula de hierro para la integración de los inmigrantes”, en G. Aubarell y R. Zapata-Barrero (eds.), *Immigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, cit., p. 220.

³⁷ Vid. Ch. Joppke, “How immigration is changing citizenship: a comparative view”, *Ethnic and Racial Studies*, v. 22, 4, 1999, pp. 629 ss.

³⁸ Ferrajoli, “Derechos fundamentales”, en A. De Cabo y G. Pisarello (eds.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 43.

³⁹ Vid. A. Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

- c. el reconocimiento y garantía de los demás derechos de naturaleza participativa y la promoción de los cauces de intervención pública favorecedores de la inclusión del inmigrante no sólo en la sociedad civil sino también en la comunidad política del territorio de recepción.
- *Incremento gradual de ciudadanía y participación*: la integración cívica supone entender el acceso a la ciudadanía como un proceso escalonado que comienza en la condición de *vecindad*. Ahora bien, la *ciudadanía local* es el primer nivel de acceso a la condición de miembro de la comunidad política en el marco de una comprensión de la ciudadanía como *ciudadanía gradual* y *multilateral*.

La visión instrumental del fenómeno migratorio y del vínculo entre ciudadanía y Estadonación arrastra una inercia histórica que sustituye a la argumentación y por eso constituye, sin duda, un límite para que la dimensión cívica y política de la integración de los inmigrantes se abra camino en el entramado institucional y social de los países receptores. Esto no significa que la propuesta carezca de apoyo jurídico e institucional. Los inmigrantes en situación administrativa regular suelen tener reconocidos los derechos de naturaleza participativa no ligados al sufragio. En la mayoría de los países europeos se han articulado mecanismos de participación y consulta en los niveles regionales y municipales. Son ya varios los países europeos que, además, han reconocido, a los residentes extranjeros, el derecho al voto y a ser elegidos en las elecciones municipales. Por otra parte, uno de los grandes debates desarrollados en el seno de las instituciones de la UE, a partir de las recomendaciones del Consejo Europeo de Tampere (1999), se ha centrado en la categoría de “ciudadanía cívica” propuesta por la Comisión en la Comunicación 757 del año 2000⁴⁰ para incorporar a los inmigrantes al concepto de ciudadanía europea, posteriormente ampliada en sucesivas comunicaciones (especialmente en la COM (2003) 336 final)⁴¹ y enriquecida por los aportes efectuados por el Comité Económico y Social Europeo⁴², el Comité de las Regiones⁴³ y el Parlamento Europeo⁴⁴. Si bien es cierto que la propuesta de la “ciudadanía cívica” (al menos la versión más innovadora de la misma)⁴⁵ no ha tenido una traducción jurídica plena en la Directiva 2003/109/CE, de 25 de noviembre de 2003, relativa al estatuto de los nacionales de terceros

⁴⁰ COM (2000), 757 final, de 22 de noviembre.

⁴¹ COM (2001) 387 final, de 11 de junio y COM (2003) 336 final, de 3 de junio.

⁴² Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre la “Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al CESE y al Comité de las Regiones sobre inmigración, integración y empleo” (COM (2003) 336 final) (2003/C 80/25; DOUE, 30-3-2004); y Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre el tema “Incorporación a la ciudadanía de la UE” (2003/C 2008/19; DOUE, 3-9-2003).

⁴³ Dictamen del Comité de las Regiones sobre la “Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al CESE y al Comité de las Regiones sobre inmigración, integración y empleo” (2004/C 109/08; DOUE, 30-4-2004).

⁴⁴ Resolución del Parlamento Europeo sobre la “Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al CESE y al Comité de las Regiones sobre inmigración, integración y empleo” (COM (2003) 336 final) (2003/2147 (INI)).

⁴⁵ Sobre las diversas interpretaciones de la ciudadanía cívica y de la integración de los inmigrantes en el debate institucional de la UE, vid. R. Zapata-Barrero, “Una nueva “filosofía” de la UE: traducción versus innovación en la propuesta de la ciudadanía cívica”, en *Inmigración y Europa. Cinco años después de Tampere*, Barcelona, Fundación CIDOB, 2005, pp. 69-72. Vid, asimismo, el Capítulo 7 de este informe.

países residentes de larga duración ni en el Tratado de Lisboa, constituye un punto de partida para la elaboración de una política comprensiva y multidimensional de integración de los nacionales de terceros países residentes en los Estados miembros que asuma la imposibilidad de construir un concepto de ciudadanía sin contar con los inmigrantes. Pero, como veremos en el último capítulo de este ensayo, esa noción de ciudadanía cívica resulta ya insuficiente e inadecuada para hacer eficaz la integración política (y así lo evidencia el movimiento internacional de los <indignados>) y para superar el riesgo de la sociedad del menosprecio.

3. Inmigración e Integración: la función de los factores culturales. La polémica sobre la función de la identidad religiosa en los procesos de integración

Hemos examinado hasta ahora las bases metodológicas y conceptuales para plantear una alternativa a las políticas de integración contempladas en las políticas de inmigración de la UE. En lo que sigue, me interesa ofrecer un test sobre uno de los elementos más discutidos en los procesos sociales de integración: me refiero a los marcadores de identidad, tanto en sentido positivo como negativo, y de forma más concreta, al factor religioso. Se trata de estudiar cómo juega el marcador religioso en estos procesos, con especial atención al significado del incremento de la importancia de ese factor –sobre todo en el caso del Islam⁴⁶– en los procesos de integración de la inmigración.

Voy a tratar de ilustrar la complejidad del debate mediante la referencia al modelo francés de gestión de la presencia del Islam inmigrado en Francia, para pasar después a la consideración de lo que podríamos denominar el <Islam español>. Este cambio de formulación es importante: en efecto, no hablaré del <Islam en España>, que parece evocar el planteamiento del carácter exclusivamente alógeno de la presencia del Islam en España. Si escojo la fórmula <Islam español> es porque, aunque la mayor parte de la presencia islámica en España está constituida por los inmigrantes musulmanes asentados en España, no debemos olvidar que existe un pequeño pero significativo número de españoles musulmanes, en su mayor medida conversos (o, en la terminología que suelen utilizar, “revertidos”). Dicho de otra manera, lo fundamental es tratar de contribuir a desmontar el prejuicio instalado en la opinión pública (y en el caso de la opinión pública

⁴⁶ Soy consciente de la generalización indebida que supone hablar sin más de “el Islam”, como si fuera una realidad monolítica, estática, esencial. Baste recordar, para subrayar la pluralidad *de y en* el Islam, y por referirse sólo a nuestro contexto, la existencia de una importante corriente modernizadora, uno de cuyos más significativos representantes fue una figura que habría que entroncar con Averroes, el intelectual marroquí Mohamed al Jabri, fallecido en 2010. Como escribió Sami Naïr, Al jabri era “el hombre de otro mundo árabe: el del último tercio del siglo XX, durante el que la mayoría de intelectuales comprometidos luchaban por la creación de una sociedad árabe moderna y tolerante... enfrentados a la vez al maniqueísmo islamista y al maniqueísmo occidentalista”. Autor de la monumental *Crítica de la razón árabe*, su obra se mueve en torno a tres objetivos que definen esa corriente modernizadora: “defender la relación creadora entre la filosofía occidental contemporánea y la construcción de una visión del mundo árabe moderna y secular... mostrar los fecundos lazos, desde la Edad Media, entre las corrientes filosóficas occidentales e islámicas para desembocar en la elaboración de valores comunes, incluidos los que se refieren al estatuto del individuo en la sociedad y la libre indagación intelectual. Por último, se trata de superar la regresión fundamentalista no fomentando el islam tradicionalista, actualmente dominante en casi todas partes, sino planteando claramente la cuestión de la separación entre lo espiritual y lo temporal, por tanto, la secularización del poder político como condición ineludible para la democracia”. S. Naïr, “Un gran pensador marroquí”, *El País*, 22 de mayo de 2010.

española incluso podríamos hablar de un prejuicio atávico) que enuncia con tanta contundencia como simplismo la incompatibilidad entre Islam y democracia e incluso con mayor superficialidad aún entre “cultura española” y “cultura islámica”, para subrayar esa incompatibilidad.

Desgraciadamente, aún parece necesario recordar argumentos elementales, comenzando por dos. El primero, que no existe esa pretendida “cultura española” homogénea y menos aún en sentido esencialista, estático, holista. Tampoco es cierta esa univocidad por lo que se refiere a la pretendida cultura islámica, que abarcaría por igual sociedades y grupos sociales tan diferentes como la otomana, la iraní, la tunecina, la egipcia o, por añadir otra categoría discutible por magmática, lo que se ha dado en denominar el “Islam inmigrado en Europa”. El segundo argumento, imprescindible en teoría de la democracia y más aún hoy, nos recuerda que no hay relación de univocidad entre cultura y democracia, por mucho que así lo pretendan los Hungtinton o Sartori. Lo que caracteriza precisamente a la democracia es el valor del pluralismo, y eso significa que es posible (incluso que forma parte de la definición conceptual de democracia) un modelo de sociedad democrática en sociedades culturalmente plurales.

Sin duda, uno de los argumentos más relevantes que debemos examinar a la hora de definir cómo afecta el marcador cultural/religioso a los procesos de integración social hoy, en Europa, es el tópico que nos repite que cuando se deteriora el vínculo social como sucede en este momento debido a la crisis, aparece como refugio lo que algunos consideran la relación vertical, la trascendencia y otros simplemente el vínculo de comunidad y reconocimiento que es capaz de crear la identidad religiosa. Con un corolario en el caso de los inmigrantes que se identifican por el Islam: que ello estaría en la raíz del incremento del peligro del fundamentalismo del que se nutren grupos terroristas.

Ese es el fantasma que agita a buena parte de Occidente hoy: los procesos de radicalización fundamentalista islámica entre las jóvenes generaciones de inmigrantes (que nosotros nos empeñamos en calificar así, si bien en sentido estricto, no lo son) que se encuentran sin horizonte de movilidad social, de integración real. El incremento de la práctica religiosa sería el síntoma de una reacción a la vez de refugio y de beligerancia frente al abandono social, a la pérdida del vínculo social y de sus instrumentos. Y por eso, crecería un virus antidemocrático. Sin embargo, la mayor parte de los estudios recientes sobre esos procesos de (re) socialización muestran que no hay tal monopolización de la afección al Islam por una sola versión, fundamentalista, sino que se trata de un proceso multiforme⁴⁷.

3.1. ¿Síntoma o causa? El factor religioso y los procesos de integración de la inmigración, entre el menosprecio y el reconocimiento. Especial atención al Islam inmigrante: el caso francés

Los estudios sobre el número de musulmanes en la UE coinciden en su mayoría en situar la cifra alrededor de 15 millones, un 3,5% de la población total. Se trata de estimaciones,

⁴⁷ Cfr. Por ejemplo F. Fregosi, *L'Islam dans la laïcité*, Hachette Pluriel, Paris, 2011; igualmente S. Amghar, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements séctaires en Occident*, Michalon, o Dounia Bouzar, *Laïcité mode d'emploi: 42 études de cas*, Eyrolles, 2010.

ya que en muchos países miembros está prohibido censar a la población según su creencia religiosa. Pero, más allá de las cifras, el incremento del flujo migratorio musulmán es tan evidente como lo es el cambio que produce en los tejidos urbanos de muchas ciudades europeas.

Ante esa dinámica, y ante la realidad de un islam que ya es parte de Europa –las segundas y terceras generaciones son una componente cuantitativamente relevante de la comunidad musulmana europea–, la UE, sus Estados miembros, han ofrecido respuestas distintas a esas preguntas, entre las que cabe destacar el modelo francés –simbolizado por la ley del burka adoptada en 2011–, frente a las más flexibles políticas de otros países mediterráneos. Quizás el denominador común sea que raramente hay acuerdo e ideas claras sobre qué hacer⁴⁸. Pero podemos aprender de la experiencia francesa. Y para ello me fijaré en el ya mencionado *rapport Banlieues de la République*, dirigido por Gilles Kapel, un estudio de campo en dos núcleos de la *banlieue* que fueron el epicentro de la crisis de 2005, Clichy-sur-Bois y Montfermeil (Seine-Saint-Denis), que se publica precisamente en el 25 aniversario de la aparición de su trabajo *Les Banlieues de l'Islam* (Seuil, 1987), que analizaba el entonces incipiente proceso de relevancia del <Islam en Francia>, mientras que hoy debe hablarse del *Islam francés*.

Es importante señalar que la reacción frente a este proceso de relegación, de abandono, que está provocando el incremento de la indignación, no puede reducirse al marcador religioso ni tan solo etnocultural. Por eso se habla hoy en términos más genéricos de *quartiers sensibles*: no es posible olvidar la pérdida de *mixité* que se ha producido en la *banlieue*. Al comienzo de su construcción, en estos barrios convivían portugueses, italianos, árabes y franceses. Hoy la <ghetoización> es un hecho. Y el ghetto se construye no sólo por la acción y la mirada externa, sino por el proceso de repliegue que necesita de marcadores de identificación.

Lo que resulta interesante desde el punto de vista de nuestro trabajo es la constatación de la fuerte presencia del sentimiento de *mise à l'écart*, que no es sólo marginación, sino que entraña a la vez abandono y menosprecio, evidente en la ausencia de infraestructuras clave: escuela, servicios sociales, trabajo, lugares de ocio y práctica deportiva, deficiencias elementales del transporte, etc. Así lo muestra un estudio comparativo de los indicadores de paro, de retraso, abandono y fracaso escolar, de la caída de la esperanza de vida. Ese sentimiento, esa conciencia, ha actuado como factor potenciador de lo que Kepel describe como <refuerzo del referente religioso> que se manifiesta en la “intensificación” de las prácticas religiosas y en particular de la función del *halal* como línea que delimita lo prohibido y lo aceptable en la vida cotidiana, por ejemplo, en los menús escolares, pero también en las relaciones matrimoniales, en el incremento de matrimonios endogámicos, etc.

El proceso social de degradación sufrido por esas comunidades no sólo pasa por su estigmatización en el imaginario colectivo, por la mirada ajena, la de los franceses de *souche*, que les transmite prejuicio, menosprecio: su construcción social como grupo de riesgo, peligroso para la República, para los buenos ciudadanos. Es decisiva también la ignorancia sobre su realidad, unida al abandono por parte del Estado y de la sociedad civil. Este es un proceso social que aboca al menosprecio, pero anuncia también como riesgo verosímil el retorno del

⁴⁸ Cfr. El testimonio de Nilüfer Göle, investigadora de la EHESS, de origen turco, en su “¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el Islam?”, *Cuadernos CIDOB*, nº 9, Barcelona, 2007. De la misma autora, *Interpretations: l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 2005.

odio de uno y otro lado. Los habitantes de la *banlieue* son percibidos (construidos, insisto) de nuevo como <clases peligrosas>, lo que de paso estigmatiza sus marcadores de identidad, comenzando por el Islam. Eso produce un efecto de cierre, de repliegue e incluso de victimismo por la frustración del modelo presuntamente igualitario de integración social, lo que se traduce en búsqueda de reconocimiento y autoafirmación, en respuestas de compensación ante ese sentimiento de **falta de dignidad**. Es lo que refuerza el poder identificador de la religión, del Islam (pero también de los movimientos evangelistas, sobre todo entre la población inmigrante de origen “subsahariano”). El marcador religioso aparece como alternativa frente a la frustración, significada por la respuesta de uno de los entrevistados: *Ici, on n’a pas le droit de rêver!* La ausencia de proyecto de futuro⁴⁹, precisamente en la medida en que se es ciudadano de la *banlieue*, priva o disminuye la propia condición de ciudadano.

Eso no quiere decir que podamos extrapolar las circunstancias del modelo francés respecto al islam inmigrado, a los demás países de la UE. Y menos aún al caso de España.

3.2. El incremento de la diversidad religiosa en España: ¿una realidad ignorada por el Derecho? El Islam inmigrante en España

Quizá el primer tópico que conviene evitar sobre la transformación vivida en España en los últimos 30 años es el que establece una relación de necesidad causal entre el incremento de la diversidad religiosa y la presencia de la inmigración. Por supuesto que ambos fenómenos están ligados, pero es conveniente advertir que ese incremento trae razón de la consolidación misma de un régimen de libertades con el retorno de la democracia a España en 1975 y sobre todo a partir de la constitución de 1978. Y me interesa destacar esto, no para negar ese vínculo entre diversidad religiosa e inmigración comúnmente admitido e imposible de negar, sino para enfatizar que estamos hablando de una cuestión de reconocimiento y garantía de libertades que, en principio, son patrimonio de todos y así ha de ser reconocido y garantizado obligatoriamente.

Dicho esto habrá que reconocer que, aun cuando en números absolutos es considerable el incremento de la diversidad religiosa en España, proporcionalmente sigue siendo reducida, es decir, continúa siendo una cuestión de minorías. Y habrá que añadir que, en realidad, no podemos hablar de un sistema presidido por el principio de laicidad cuanto de algo que, en todo caso, parece más significativo, el acelerado proceso de secularización de la sociedad española⁵⁰ (o de su descristianización, su alejamiento de la afirmación de que el catolicismo

⁴⁹ Por eso una de las figuras más odiadas es el de consejero de orientación al finalizar la escuela secundaria, porque es el mensajero de la frustración, quien anuncia que el único destino posible es la formación profesional, el ingreso precoz en el circuito del empleo, las más de las veces precario.

⁵⁰ Estoy de acuerdo con Ramoneda (2005, p.8) y La Parra (2005, p. 25) en que la secularización es una caracterización de la sociedad, mientras que la laicidad es un principio político, de Estado. Por otra parte, como recuerda La Parra, el concepto de secularización no es unívoco. De acuerdo con el estudio clásico de Shiner (1967) cabe distinguir hasta seis conceptos o modalidades del proceso de secularización. Aquí, al hablar de la transformación vivida por la sociedad española desde 1975, me refiero al primero de ellos, “declive del prestigio e influencia de la religión” y, en todo caso, al tercero: “desconexión de la sociedad y la religión, quedando relegada ésta a la esfera privada”.

forma parte de la identidad de la sociedad española, si se prefiere decir así). Ese proceso es más relevante que el de la mayor presencia y visibilidad de confesiones distintas de la que ha sido hegemónica en este país hasta el punto de confundirse (interesadamente) con la propia identidad nacional. En mi opinión, como trataré de argumentar, esa constatación hace aún más necesario poner en primer término la libertad ideológica y de conciencia, que no la libertad religiosa *tout court*.

La tercera de las consideraciones previas se refiere al progresivo *décalage* entre la realidad social de la diversidad religiosa y el marco jurídico con el que se trata de darle respuesta. Ese marco arranca de la Constitución española de 1978 (CE 78), ineludible pero excesivamente marcada por el contexto de la transición española, como trataré de recordar. Lo cierto es que la transformación de la sociedad española desde 1978 a la actualidad, ha sido vertiginosa y la realidad social actual tiene muy pocos elementos en común con la sociedad de 1978. Hechas esas advertencias, apuntaré algunos datos.

Lo primero que habría que destacar es el hecho de que la presencia de las minorías religiosas en España representa en 2011 algo más del 7% de la población⁵¹, mientras que la confesión católica, en su sentido formal, sigue siendo mayoritaria (en torno al 70%). El número de entidades islámicas inscritas se ha multiplicado por cuatro en una década, mientras las evangélicas casi se han duplicado en 10 años. Es un aumento considerable porque cada entidad evangélica puede tener adscrito varios templos. El número de entidades ortodoxas también ha experimentado un gran crecimiento: ha aumentado un 160% desde 1997. Todas estas confesiones minoritarias se financian con las donaciones de particulares. Sólo reciben ayudas públicas a proyectos culturales y educativos.

Destaca como primera comunidad religiosa minoritaria la comunidad islámica, que cuenta en España con cerca de un millón de musulmanes (la cifra oficial oscila entre los 767.000 y los 850.000⁵²); algo más de 800.000 serían los miembros de diversas opciones cristianas evangélicas; en torno a 250.000 los cristianos ortodoxos; más de 100.000 testigos de Jehová. Las comunidades judía, budista, hinduista y otras diversas opciones superan en total 100.000. Por otra parte, el número de no religiosos o ateos estriba aproximadamente en el 20% de la población española.

⁵¹ La fuente para estos datos es el Observatorio del Pluralismo religioso www.observatorioreligion.es, que fue creado en 2011 por el Ministerio de Justicia del Gobierno español, la Federación Estatal de Municipios y Provincias (FEMP) y la Fundación Pluralismo y Convivencia. El Observatorio ha desplegado una intensa actividad: por ejemplo, publica la colección *Pluralismo y Convivencia* y las *Guías para la gestión Pública de la diversidad religiosa*, así como trabajos de documentación y análisis sobre esta realidad en España. Son asimismo interesantes las encuestas de Metroscopia para el Ministerio del Interior y, más concretamente en el caso de Cataluña, que es de particular interés, el estudio de uno de los más reconocidos expertos sobre el Islam inmigrado en España, Moreras, J., (2007), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona, Cidob.; también, el realizado por Jordi López en 2010 para la Diputación de Barcelona, *El pluralisme religiós en Catalunya*. Respecto a Euskadi, puede consultarse Etxeberria, X., Ruiz Vieyetz, E., Vicente, T., (2007), *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania. Respecto a la Comunidad de Madrid, es útil el trabajo de Margarita Lema Tomé, *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Barcelona, 2007, en los capítulos V y VI, pp. 273-378.

⁵² Según la encuesta elaborada en 2010 por la Unión de Comunidades Islámicas de España (Ucide), existen más de 1.130.000 seguidores de la fe islámica en nuestro país, que suponen el 2,5% del total de la población.

Así queda patente en el registro oficial de entidades religiosas del Ministerio de Justicia. Se han construido decenas de lugares de culto nuevos para musulmanes, evangélicos y ortodoxos, entre otros, financiados por los propios fieles. Porque se trata de cultos que subsisten en España sólo con las donaciones de sus miembros y que, a veces, tienen que instalar sus sedes en bloques de pisos, naves industriales o templos prestados. A 7 de junio de 2011, el número de entidades religiosas pertenecientes a confesiones minoritarias inscritas en este Registro ascendía a 2.790, cifra a la que se deben sumar los lugares de culto vinculados a las diferentes entidades religiosas. La confesión minoritaria con mayor número de entidades religiosas inscritas en el Registro es la protestante o evangélica: 1.807 entidades religiosas, cifra que se eleva hasta 2.796 si computamos los lugares de culto. Le sigue en importancia numérica la confesión islámica: 1.007 entidades religiosas inscritas para esta fecha⁵³. Y es en ella en la que quiero fijar la atención, pues constituye posiblemente el test más relevante.

Probablemente, como he anticipado, las fuentes más interesantes⁵⁴ para obtener un mapa del Islam inmigrante en España son los sondeos realizados anualmente por Metroscopia para el Ministerio del Interior (y para los de Justicia y Trabajo e Inmigración) del Gobierno español, desde 2006, publicados bajo el título *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, que permiten comparar los resultados desde 2006 a 2011. Como ha señalado el director de esos estudios, el profesor Toharia, el objetivo de los mismos es describir —dentro de inevitables limitaciones metodológicas— cuál es la *cultura cívica* del colectivo de inmigrantes de religión musulmana residente en España. Es decir, cuáles son sus valores básicos, su visión del mundo, su percepción de la sociedad española y de su lugar en ella. El mismo Toharia ha ofrecido⁵⁵ una síntesis sumaria del conjunto de opiniones, actitudes y valoraciones expresadas en esta encuesta por la comunidad inmigrante musulmana residente en España que reproduzco a continuación por su interés.

Tres son las principales tesis que cabe extraer de ese estudio: en primer lugar, la constatación de que esa comunidad inmigrante vive un profundo grado de religiosidad, que no se limita, ni exclusiva ni siquiera preferentemente a la adhesión a un conjunto de preceptos dogmáticos, sino que expresa más bien la sensación de pertenencia a un entorno comunitario amplio y plural. **Un segundo rasgo definitorio es el deseo de integración** en la sociedad de acogida y su esfuerzo por conseguirlo. Y el tercero, **la valoración claramente positiva de la sociedad y de las instituciones españolas y del trato que, en general, reciben de ellas.**

La principal conclusión es que la imagen de la comunidad islámica inmigrada en España (o sería mejor decir el “Islam inmigrado español”) estaría considerablemente alejada del fobotipo al uso sobre “los moros”. De acuerdo con la muestra, los musulmanes españoles, dentro de su pluralidad, parecen partidarios de un islam no totalitario ni excluyente, sino que, por decirlo así, se ha desarrollado su dimensión más *liberal*, en el sentido de que

⁵³ En tercer lugar se sitúan los testigos cristianos de Jehová, con un total de 740 lugares de culto. Entre el resto de confesiones, destacan numéricamente: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones): 113 de lugares de culto, ortodoxos: 75 lugares de culto, budistas: 59 entidades, y judíos: 24 entidades.

⁵⁴ Cfr. Asimismo los websites de las principales asociaciones islámicas españolas: <http://www.cislamica.org> - <http://islamhispania.blogspot.com> - <http://www.webislam.com>

⁵⁵ Cr. Toharia, Público, 23 septiembre, 2011. Puede consultarse in extenso en el *Informe final de 2006, La comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, apartado I, pp.3-6.

sostiene con fuerza la primacía de los derechos y se opone contundentemente (el 94% de los encuestados lo sostienen así) a la violencia para la difusión de las creencias religiosas. De acuerdo con el enunciado literal de la pregunta formulada en la encuesta, la comunidad musulmana declara “sentirse claramente a gusto en España” (lo afirma el 67%; sólo un 10% indica lo contrario) y se considera “adaptada a la vida española”: así lo indica un masivo 83% (nueve de cada diez entre quienes llevan ya aquí más de cinco años, frente al 50% que lleva menos de uno⁵⁶). Sólo el 14% está en contra de que se casen personas de diferentes confesiones. Tienen un <entorno relacional> que tiende a ser amplio y plural: sólo el 10% de los inmigrantes musulmanes dice relacionarse exclusivamente con personas de su misma nacionalidad, y sólo el 15% dice hacerlo exclusivamente con personas de su misma religión. En su gran mayoría tiene un dominio razonable del español, incluso de las otras lenguas que se hablan en las Comunidades Autónomas, como el catalán o el valenciano. Por otro lado, en general, los inmigrantes musulmanes no se sienten especialmente obstaculizados en la práctica de su religión (aunque sí se perciben algunas dificultades, fundamentalmente de orden material).

La inmensa mayoría de los entrevistados considera que es perfectamente posible ser a la vez buen musulmán y buen español y defiende que la religión islámica es perfectamente compatible con la democracia y los derechos humanos. El porcentaje de los que sostendrían un Islam radical es de un 5%. Además, el 75% opina que las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) son igualmente respetables y ninguna puede considerarse superior a las demás, frente a un 8% que lo niega. Respecto a la encuesta realizada en 2006, la de 2011 muestra que ha aumentado ligeramente el número de los que se definen como musulmanes muy practicantes (el 52%, frente al 41% de hace tres años) y también los que consideran que el Estado debe ser absolutamente neutral en el terreno religioso (el 83%, frente al 80%).

Es importante subrayar que España es un país en el que la islamofobia se ha presentado habitualmente como un componente de identidad, en la medida en que la propia construcción de España como Estado moderno se realiza en conflicto bélico, la “Reconquista”, contra los “invasores musulmanes”. Lo cierto es que sería más ajustado, desde el punto de vista histórico, hablar del conflicto de los reinos de Castilla y Aragón (los Reyes católicos) contra aquellos que son españoles, pues viven en nuestro territorio durante siete siglos y por tanto habría que hablar más bien del Islam español o, al menos, del reino islámico español de Al Andalus que, en todo caso, no debe confundirse con Andalucía. Si se me permite el ejemplo, ignorarlo es el mismo error en que se incurre cuando se sigue hablando del Averroes como un filósofo árabe, y no como un filósofo cordobés musulmán, es decir, un español musulmán. En todo caso, como decía, el tópico arraigado se caracteriza por un fuerte componente islamófobo que, en buena medida, caracteriza una cierta visión de Europa, presentada precisamente en esa clave dialéctica de identidad (Europa frente a los musulmanes, los árabes o el Imperio otomano...).

⁵⁶ Como se indica expresamente en el estudio, el dato en sí es muy significativo, pues indica que en menos de un año de estancia la mitad de los encuestados se sienten ya adaptados.

Sin embargo, hoy, hablar en España de islamofobia o de sentimiento de persecución hacia el islam debe ser objeto de matización. Baste pensar, como lo indica el mencionado estudio, en la reacción ante los atentados sufridos en Madrid el 11 de mayo de 2004. O en las respuestas de los inmigrantes musulmanes en España sobre esa percepción. Como sostiene el estudio que venimos glosando, la población musulmana inmigrante en España es la que valora más positivamente a la sociedad de acogida en comparación con el resto de los Estados de la UE: un 36% percibe esa reacción negativa en España, mientras que un 43% la percibe en Francia (un 49% en Estados Unidos). Un 75% considera que en España, hoy, musulmanes y cristianos se esfuerzan por entenderse y respetarse mutuamente (sólo un 7% piensa lo contrario). El 74% dice que en España se acoge bien a los inmigrantes, y un 88% indica que son atendidos en los hospitales públicos del mismo modo que los españoles.

Frente a quienes sostienen que los datos de ese estudio ofrecen un panorama sin duda edulcorado de una realidad mucho más difícil, hay que tener en cuenta que se trata de resultados constantes desde 2006 a 2011, hasta el punto de que los sociólogos apuntan a la existencia de una pauta general, al menos por lo que se refiere a los inmigrantes que llegan, es decir, a lo que convencionalmente se denomina “primera generación”. La cuestión crucial es si esa constante se mantendrá para quienes nacen ya como españoles, descendientes de esa primera generación de inmigrantes musulmanes. En 2011, la cifra de éstos se calcula en torno a 150.000 (habría que sumar los casi 350.00 conversos españoles al Islam).

En ese sentido, la encuesta de la UCIDE ya mencionada realiza algunas matizaciones, pues se enuncian ya elementos de conflicto más precisamente definidos: dificultades que en buena medida resultan no tanto de decisiones de ámbito estatal, sino adoptadas en el ámbito de competencias que, en España, corresponden a las Comunidades Autónomas o a los municipios: por ejemplo, trabas u obstáculos para construir mezquitas u oratorios, incompatibilidad del calendario religioso con el laboral, dificultades para contar con cementerios islámicos, para conseguir alimentos *halal* [preparados según los preceptos del Islam], los obstáculos que ponen las administraciones para que se imparta la enseñanza religiosa islámica en los centros públicos, etc. Más concretamente, tal y como se señala en el mismo *Informe sobre la comunidad musulmana inmigrante en España* (2011), en línea de futuro, aunque ya se están produciendo algunos casos, podríamos hablar de cinco ámbitos de potencial conflicto:

1. El primero, obviamente, atañe a la cuestión de igualdad de género y no discriminación de la mujer. La cuestión del velo islámico y el acceso de la mujer al mundo laboral, así como su derecho a la formación universitaria son particularmente relevantes, aunque conviene recordar que respecto al velo existe una considerable confusión y demagogia.
2. El control de las mezquitas y oratorios (se calcula su número en 800, la mayoría sin permisos ni control administrativo) y la formación de los imanes es un tercer *punto caliente*. En España hay 11 grandes mezquitas: tres en la provincia de Málaga, dos en Ceuta, otras dos en Melilla, una en Valencia, dos en Madrid y otra en Granada. Por el contrario, cerca de medio millar se instalan en pisos y locales, donde los fieles se

congregan por su origen. Una de las cuestiones que más preocupa a las autoridades es la formación y el control de los imanes que imparten doctrina –en muchos casos sin titulación– en estas “mezquitas-garaje”. En este sentido, avanzan las negociaciones para la creación de un centro de formación de imanes reconocido por el Ministerio de Educación.

3. La enseñanza del Islam en la escuela. Aunque no hay datos recientes disponibles sí se sabe que en 2007, 120.000 alumnos solicitaron clases de religión islámica. Sin embargo, apenas un 10% las recibe. En el curso 2010-11, 41 profesores impartieron esta materia en la escuela pública (la Ucide calcula que deberían contar con 300 al menos). Sólo Andalucía, Aragón, Canarias, Ceuta, Melilla y Euskadi ofrecen la asignatura. El alumnado musulmán se concentra fundamentalmente en Catalunya (31.000 alumnos), Madrid (25.000), Andalucía (19.000) y Valencia (11.000). Pero los menores catalanes, valencianos y madrileños no pueden, por el momento, recibir esta formación. Los acuerdos firmados en 1992 exigen al menos diez alumnos por centro para que la asignatura se imparta.
4. La práctica social cotidiana: de conformidad con el Corán, los musulmanes deben orar cinco veces al día, su jornada de descanso es el viernes y han de seguir un modelo de alimentación (productos *halal*) que les obliga a llevar un control del proceso de elaboración de la comida. Estos preceptos chocan con los usos comerciales y empresariales, que no entienden las paradas para la oración y no tienen en cuenta los hábitos islámicos en los servicios de catering y tampoco permiten, salvo contadas excepciones, la adaptación del horario religioso al laboral. Se apunta una creciente pauta de aislamiento de la comunidad asentada establemente, en relación con sus <vecinos españoles>.
5. La cuestión de los cementerios y del destino de suelo público para los entierros por el culto musulmán. Aunque comunidades como Andalucía, Euskadi o Murcia han trabajado en esta cuestión y pese a que la legislación obliga a las Administraciones a ceder terrenos públicos para este particular, todavía queda mucho por hacer. De hecho, en Catalunya y Madrid, con una fuerte población islámica, sólo existen dos cementerios musulmanes. Granada, Alicante o Bilbao ya han incluido zonas para entierros por el rito musulmán en los cementerios municipales. Junto al lugar, también hay que tener en cuenta el rito musulmán. Esto es: que los cuerpos sean enterrados mirando a La Meca y con el cadáver directamente bajo tierra, sin féretro, a lo sumo envueltos en una sábana.

Estos elementos de conflicto, unidos al contexto de crisis y al dismantelamiento del carácter universalista del Estado del bienestar, hacen verosímil la hipótesis de que vuelva a recurrirse al perjuicio xenófobo, puesto que la forma de tratar esos conflictos exige inversiones sostenidas en recursos humanos y materiales: en la escuela en primer lugar, pero también en el sistema de salud, en el acceso a la vivienda y en las oportunidades de empleo. Cuando esa inversión igualitaria (redistributiva) no se produce, se producen resultados no ya de conflicto, sino de malestar social, patologías que afectan a todas las categorías sociales, como han mostrado Wilkinson y Pickett en sus

investigaciones⁵⁷. Y entonces es fácil recurrir al miedo, al argumento de la preferencia nacional en las situaciones de amenaza, y a la utilización de los marcadores de identidad en términos propios de ese tipo de conflictos que, por seguir la terminología de Hirschmann, denominaremos esencialistas, excluyentes, totales, es decir, aquellos en los que no cabe la negociación. Es lo que parece que constituye un riesgo cada vez más verosímil en la UE.

3.3. La diferencia religiosa, entre el menosprecio y el reconocimiento. La función de la identificación religiosa en las políticas de integración: seis tesis

Precisamente a la vista de todo lo anterior, parece imprescindible el estudio de las estrategias de reconocimiento frente a los procesos de menosprecio que lastran las políticas de integración de la inmigración en la UE, y, en ese marco, estudiar el papel que juega el marcador primario de identidad que es la fe religiosa y aún más concretamente, lo que podíamos llamar el Islam inmigrado en Europa. Si ello es así, parecía claro que el trabajo podía orientarse en dos dimensiones complementarias.

En la dimensión negativa, se trata de analizar la relación entre la dialéctica del menosprecio y el rechazo de esa identidad religiosa minoritaria y presentada como alógena y, sobre todo como **incompatible** no ya sólo ni preferentemente con la identidad religiosa dominante (sea en sí religiosa –cristiana– o no, es decir, agnóstica, laica) en las sociedades de recepción, sino directamente incompatibles con los principios o valores, normas, instituciones y prácticas sociales que constituirían condición *sine qua non* de la cohesión social. Por decirlo de forma más breve y contundente, incompatibles con los derechos humanos, la democracia, el Estado de Derecho. Creo que ese es el proceso de la dialéctica de menosprecio que tiene como objeto a los inmigrantes identificados como fieles al Islam y que no sólo es el resultado de la difusión de prejuicios a través de medios de comunicación y de grupos o partidos que irresponsablemente juegan con ese argumento en aras de ventajas electorales, sino que está en el núcleo de construcciones teóricas de gestión de la diversidad como las que representan Hungtinton, Rehnson o Sartori.

En la dimensión positiva, la investigación exige tratar de determinar qué tipo de modelo de gestión de la diversidad o pluralidad religiosa puede garantizar el proceso social de integración cuando existe un número significativo de inmigrantes asentados que se identifican con confesiones religiosas diferentes de la mayoritaria en la sociedad de recepción o acogida y muy específicamente, con el Islam. Mi propuesta a ese respecto, como se verá, es la política de laicidad, si bien una política de laicidad matizada por la forma de entender la prioridad del derecho de libertad de conciencia sobre el clásico derecho de libertad religiosa a partir del cual se suelen construir las políticas públicas de gestión de la diversidad religiosa, junto al carácter central del principio de pluralismo, en el sentido profundo en el que es reformulado por teóricos como Taylor o Maclure, o por Baubérot o Weinstock, y la tesis de neutralidad/

⁵⁷ Cfr. Wilkinson y Pickett (2009) *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner.

separación del estado respecto a las confesiones religiosas, lo que en buena medida se corresponde con los cuatro principios del *Secularism* por el que apuesta el *rapport* emanado de la CCPARDC y que lleva el nombre de sus copresidentes, Bouchard y Taylor⁵⁸.

Debo reconocer asimismo que la investigación se ha beneficiado muy considerablemente de la lectura de un ensayo de Sami Naïr, al que ya me he referido antes, sobre las revoluciones democráticas en los países árabes. Se trata de su libro *La lección tunecina*, sobre el que pude debatir extensamente con mi amigo y colega francés, también específicamente acerca del papel de sentimiento de *hogra*, sobre el que volveré más adelante. Es una noción compleja, equivalente a menosprecio e injusticia a la par, un concepto que tiene mucho que ver con el de *Missachtung* de Honneth, *despite, mépris, menosprecio*, que, como se recordará, es el eje sobre el que se construye este proyecto de investigación. No quiero ocultar ni minusvalorar tampoco la incidencia que tuvo en esta etapa del proceso de investigación el debate que se produjo en España con motivo la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) y la visita del Romano Pontífice a Madrid en agosto de 2011 y a propósito de la que produjo, a mi juicio, un interesante debate no tanto por la anécdota coyuntural, sino como expresión de lo que podríamos denominar dialéctica del reconocimiento y del menosprecio. Me refiero a la construcción de un mensaje “positivo” de resistencia por parte de los portavoces de los supuestos “menospreciados”, “perseguidos”, los fieles cristianos en las sociedades modernas, caracterizadas supuestamente por un pluralismo que es relativismo y descristianización militante (no sólo secularización, que es interesante porque se presenta incluso explícitamente, como la otra cara del proceso que viven los fieles de la *umma*, los que participan del Islam. En efecto, la jerarquía de la iglesia católica (quiero decir, la Conferencia episcopal española, más que el propio Romano Pontífice) aprovechó este acontecimiento para lanzar mensajes asimilando la situación de sus fieles a la de los cristianos en el imperio Romano antes de Constantino, al mismo tiempo que se autopresenta, se autoerige en mayoría silenciosa. Con ello tratan de responder a la acción de menosprecio a la que explícitamente se refieren, con una estrategia de autoafirmación y reconocimiento que, de una parte, supone la reivindicación de su aspiración a conformar hegemónicamente la sociedad, y de otra reclama que el mejor modelo de sociedad decente (vale decir, integrada) es el que se construye desde la aportación de valores que realiza esa confesión religiosa y sus fieles.

A mi juicio, esto es importante de cara al debate que quiero examinar, por la relevancia de la propuesta de un modelo de integración de la diversidad religiosa que denominaré *multiconfesionalismo*. En efecto, aunque la Iglesia católica no lo explicita así cuando formula

⁵⁸ Pude ofrecer un adelanto de esa parte del trabajo de investigación con ocasión de mi intervención en un curso organizado por la UPV/EHU y el instituto para Gobernanza Global, en agosto de 2011. Para el modelo de “acomodación razonable” de la diversidad religiosa, cfr. el capítulo VII del Report Bouchard/Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report*, Gouvernement du Quebec, 2008. Como se verá, este modelo de política de laicidad que propondré, tiene mucho en común con el modelo de *Secularism* del que habla el capítulo VII del *rapport* Bouchard-Taylor, cuyos principios básicos son cuatro: «In our view, secularism comprises four key principles. Two of the principles define the final purposes that we are seeking, i.e. the moral equality of persons, or the recognition of the equivalent moral value of each individual, and freedom of conscience and religion. The other two principles express themselves in the institutional structures that are essential to achieve these purposes, i.e. State neutrality towards religions and the separation of Church and State». (La cita es de la pg 137).

sus propuestas a propósito de la integración de la inmigración, esa propuesta cobra cada vez más fuerza no sólo desde sectores teóricos inspirados en la doctrina de esa iglesia, sino también entre quienes tratan de reformular el modelo liberal basado en la tolerancia y la libertad religiosa como claves de toda política de integración de la inmigración en materia de diversidad religiosa (y no sólo). Sin embargo, en mi trabajo sostengo que en realidad ese modelo de *multiconfesionalismo* arraiga las más de las veces en una concepción que ahoga el pluralismo en nombre de la necesidad de enfrentarse contra el relativismo como principio de gestión de la convivencia plural.

En la formulación de esta reflexión, trato de argumentar, como tesis de fondo, que entre las condiciones para el reconocimiento, sin las que es imposible el proceso social de integración (a fortiori, el que se plantea como respuesta a los desafíos de la presencia estable de inmigración en la Unión Europea) o, si se prefiere, sin la que es imposible superar el riesgo de que estemos construyendo una *sociedad del menosprecio*, se encuentra la de garantizar un modelo de democracia plural e inclusiva.

Pues bien, a mi juicio, para asentar ese modelo jurídico-político, el de la democracia plural e inclusiva, entendida como *democracia de la diversidad profunda*, es necesario profundizar en el reconocimiento de las exigencias del pluralismo, en el establecimiento de un acuerdo sobre lo que es valioso para una sociedad plural y, de esa forma, en otra noción de cohesión social que no esté lastrada por el prejuicio de la *pluralidad como patología*. Ese prejuicio puede ser explicado (como he intentado hacerlo en otros trabajos utilizando la fórmula de <complejo de Babel>), siguiendo la apreciación de Cassirer o, si se prefiere de otro modo, poniendo de manifiesto la necesidad de superar el prejuicio de la identificación entre cohesión social (pervivencia e incluso progreso social) y unidad, que insiste en el requisito de homogeneidad etnocultural como condición *sine qua non* de uno y otra, al modo en que lo expresa el falaz lema *e pluribus unum*,⁵⁹ de la que formaría parte, *obiter dicta*, la necesidad de eliminar aquellos marcadores de identidad que, por holísticos, esencialistas y excluyentes, resultan incompatibles con las exigencias y reglas de juego de la democracia, lo que, presuntamente, sucedería en el caso del Islam, *quod erat demonstrandum*. Un caso paradigmático de esa construcción teórica se encuentra en los recientes trabajos de Sartori sobre la amenaza del Islam inmigrado a Europa, trabajos sobre los que, por cierto, quien suscribe espera una continuación que nos muestre cómo sostiene su autor la tesis de incompatibilidad entre Islam y democracia hoy, a la vista de las revoluciones árabes.

A mi juicio, a la hora de encontrar un modelo que permita gestionar la pluralidad de convicciones religiosas y evitar su utilización en la *estrategia del menosprecio*, es preciso encontrar una vía que reformule la laicidad desde la afirmación básica del primado del pluralismo y de la libertad de conciencia, sin reivindicar por ello la multiconfesionalidad, quizá el riesgo más verosímil, más próximo y al mismo tiempo el de mayor gravedad hoy, pues, lejos de su aparente coherencia con el principio de pluralismo, en realidad lo socava, porque es incompatible con la laicidad.

⁵⁹ Es conveniente recordar la diferencia entre el modelo de unidad y el de unión: en el primero, las partes se diluyen en el todo, como lo pretende la metáfora del *melting pot* que se refleja en el lema constitucional de los EEUU *e pluribus unum*; en el segundo, las partes se alían sin desaparecer, lo que se correspondería con el modelo de “mosaico” canadiense. Ese sería el sentido del lema de la UE, “unidos en la diversidad”.

Para decirlo de la forma más clara, el resultado de mi trabajo sobre estas cuestiones postula la defensa de un modelo de democracia plural e inclusiva como la propuesta más razonable para gestionar de forma legítima y eficaz los problemas y conflictos propios de los desafíos de la *diversidad profunda* en materia religiosa. Y podría **concretar esa propuesta en media docena de tesis**:

1. Ese modelo de democracia exige, ineludiblemente, la afirmación de dos principios básicos: Primero, el de igualdad, lo que exige el desarrollo de las técnicas propias del Derecho antidiscriminatorio y de las políticas antidiscriminatorias. En segundo lugar, la expansión del principio del *favor libertatis* y sus consecuencias
2. Pero para que sea inclusiva, es necesario evitar los riesgos de lo que podríamos denominar “consenso punitivo”, que reduce la regla básica de la democracia al *dominio de la mayoría* (no al principio de mayoría) que excluye el respeto a las posiciones minoritarias. Junto a ello, el riesgo de lo que Benhabib ha denominado universalismo abstracto, universalismo por proyección, que hace de un determinado universo cultural, simbólico, el humus en el que debe arraigar ineluctablemente la democracia y el Estado de Derecho.
3. Y para que sea inclusiva es preciso desarrollar instrumentos de promoción de la participación política (y no solo del reconocimiento del derecho al sufragio activo y pasivo) de los individuos que por su origen o pertenencia a un grupo vulnerable sufren un proceso de exclusión del espacio público
4. Por ello, parece necesario abandonar el recurso a la tolerancia y el paternalismo, así como la confesionalidad encubierta. Pero es asimismo imprescindible combatir con todos los medios legales toda forma de dogmatismo y fundamentalismo, también los religiosos, lo que sólo es posible en un marco de neutralidad y separación del Estado respecto a las iglesias.
5. La democracia plural e inclusiva consagra tres principios básicos en relación con la gestión del fenómeno religioso: el pluralismo, la libertad de conciencia (que es mucho más amplia que la libertad religiosa) y la laicidad.

Pero, como escriben Maclure y Taylor⁶⁰, “la laïcité ne se laisse pas aisément définir par des formules comme la séparation de l’Eglise et l’Etat ou la neutralité de l’Etat...le sens et les implications de la laïcité ne sont simples qu’en apparence...chacune des définitions comporte des zones grises et des tensions...la laïcité est complexe, car elle est faite d’un ensemble de finalités et d’arrangements institutionnels”. Por tanto, convendría precisar o incluso reformular esta última, pues la discusión actual reúne no pocas propuestas (en particular, la <laicidad positiva> de la que habla el pontífice romano Benedicto XVI y políticos como

⁶⁰ Maclure, Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, París 2010, pp. 11-13. Maclure y Taylor sostienen que las claves de la laicidad se encuentran en la igualdad moral de los individuos y en la protección de la libertad de conciencia y de religión. Eso coincide con los dos principios que he avanzado como básicos.

Sarkozy; la denominada “laicidad inclusiva”⁶¹; la distinción entre laicidad y secularización, etc) que redefinen en uno u otro sentido la noción original que encontramos por ejemplo en la ley francesa de 1905 que, junto a la política de laicidad que ha definido durante un siglo al régimen que fundara Attatürk, son dos modelos para políticas públicas en materia religiosa. Incluso puede decirse que la transformación de ese modelo que paulatinamente intenta llevar a cabo el primer ministro turco, Raciş Erdoğan, cuyo partido bien podría ser asimilado a las Democracias Cristianas europeas, aparece como una alternativa democrática, particularmente relevante en relación con las revueltas democráticas que está viviendo el mundo árabe.

Estos son hoy, a mi entender, los términos de la cuestión. La democracia, ante el fenómeno de la pluralidad ideológica, de conciencia, religiosa, de visiones del mundo y universos valorativos, no puede seguir insistiendo en la vieja receta de la tolerancia, combinada con el respeto o reconocimiento de la multiconfesionalidad, tal y como demanda hoy la iglesia católica. Dicho sea de paso, ha de entenderse que el cambio de posición en las reivindicaciones de esa iglesia se debe sobre todo a la pérdida de la posición de poder propia del constantinismo político y de todas sus manifestaciones históricas, como el nacionalcatolicismo impuesto en el régimen franquista. Por eso, esta iglesia pide hoy lo que siempre repudió mientras gozó de posición hegemónica, esto es, la equiparación de las diferentes confesiones en el reconocimiento como valor. Por eso, también, exige para sí misma, en el peor de los casos, un estatus de tolerancia que antes invocaba sólo para las demás confesiones. Se impone recuperar el principio de laicidad y elaborar otra política. Pero, en ese caso, ¿cuáles son los principios de una política de laicidad en una sociedad recientemente multicultural, como la española?

3.4. Los principios de una <política de laicidad> como clave de la superación de la sociedad del menosprecio a través de la gestión democrática de la diversidad religiosa. El caso español

Como acabamos de subrayar, esa democracia plural e inclusiva que podría ser el modelo de gestión de la diversidad cultural (de la religiosa, por ejemplo) impone el reconocimiento del pluralismo, la laicidad y la libertad de conciencia como principios básicos en la gestión de esa diversidad y eso se concreta en lo que habitualmente denominamos una política de laicidad⁶². Si bien se puede argumentar que esa política pública es una herramienta imprescindible, necesaria, aunque no suficiente, para superar el riesgo de la sociedad del menosprecio.

⁶¹ Esa actualización de la noción de laicidad puede encontrarse, por ejemplo, en los trabajos de Taylor, como en el libro de Taylor y Maclure citado en la nota anterior, y en el varias veces citado rapport Bouchard-Taylor sobre la política de acomodación. También en las aportaciones de C Wilde y, en cierto modo, de J Habermas, en el debate en la *Stony Brooks University* de Nueva York, en el que participaron junto a Ch. Taylor y J. Butler, convocados por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Ese debate se ha publicado como libro, editado por los mismos Mendieta y Vanantwerpen, del que existe traducción española: *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, que incluye una interesante entrevista de Mendieta a Habermas.

⁶² Sobre la revisión actual del principio de laicidad, invito a consultar el monográfico de la Revista *Pasajes*, de otoño de 2005, nº 18, sobre “El desafío de la laicidad”, con artículos de J. Ramoneda, T. Vives, E. Laparra y M Jiménez Redondo.

Más allá de los debates al uso sobre la multiculturalidad y el multiculturalismo, no es difícil argumentar que los límites de la democracia liberal (del liberalismo político, que constituye un punto de partida irrenunciable), se han hecho más patentes en un mundo que a la vez, es una sociedad globalizada y en la que han emergido con fuerza los agentes y las reivindicaciones de la multiculturalidad, es decir, de un pluralismo en serio, de una *diversidad profunda* que no se limita al abanico de preferencias secundarias que el liberalismo cree poder solucionar con la afirmación de la libertad individual unida al ungüento de la tolerancia. Y si ese pluralismo en serio se manifiesta cada vez de forma más exigente no es sólo, como se pretende de modo simplista, como consecuencia del desarrollo de lo que los sociólogos llaman *migraciones de asentamiento*. Es que emerge el hecho de que nuestras sociedades han sido desde su origen profundamente plurales, aunque hasta ahora se haya impuesto un modelo de gestión que considerando que la diversidad profunda es una patología, apostó por ocultarla, si no por erradicarla pura y simplemente, como exigencia de la cohesión requerida por el modelo político del Estado-nación. Es por ello fácil entender cómo la sociedad del menosprecio no es sino una nueva manifestación de esa estrategia de rechazo basada en la consideración de que esos agentes de la diversidad profunda, por ejemplo en el ámbito religioso, son agentes patógenos, virus para la democracia.

El verdadero pluralismo exige, como es sabido el reconocimiento del carácter básico e indivisible y en condiciones de igualdad, del derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de cualesquiera convicciones de libre elección. En mi opinión, el error del planteamiento liberal al uso es pasar por alto que la prioridad corresponde a la libertad de pensamiento, ideológica y de conciencia, como querían los *librepensadores*, y no tanto a la libertad religiosa, pues sólo así se puede asegurar, a mi juicio, la estricta igualdad entre las convicciones de carácter religioso y las convicciones de carácter no religioso, lo que nos impone como primera exigencia luchar contra toda forma de discriminación fundada en las convicciones.

Una manera de concretar este planteamiento teórico es contextualizarlo en España⁶³, a partir de lo que puede considerarse como uno de los principales déficits de su marco jurídico-constitucional, la Constitución española de 1978 (CE78). Como en otros nudos gordianos de la negociación propia de la transición española a la democracia, reflejada en buena parte del articulado de la CE 78, en éste se alcanzó un acuerdo, o, quizá más exactamente, un compromiso. Una solución en la que, sobre todo, cobraba visibilidad el temor a que se repitiera lo que muchos consideran uno de los errores de la Constitución de 1931, la laicidad militante frente a la oposición de la Iglesia católica, bastión de la derecha y, aun peor, del reaccionarismo más antidemocrático. Por eso, la solución fue la <no confesionalidad del Estado>, junto con una especial consideración a la Iglesia católica en cuanto confesión sociológicamente mayoritaria. Es lo que refleja el texto del tercer párrafo del artículo 16 de la CE 78⁶⁴.

⁶³ Para un estudio comparado de los principios constitucionales en esta materia, conviene leer el estudio de Ana Valero, Valero, A., (2008), *Libertad de conciencia, Neutralidad del estado y Principio de Laicidad (un estudio constitucional comparado)*, Madrid, Ministerio de Justicia. Más crítico con el modelo español, Martínez de Pisón, 2000, *Constitución y Libertad religiosa en España*, Dykinson.

⁶⁴ “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

Esa es la razón de que hoy, cuando se hace balance de la transición y se insiste en la necesidad de profundizar en la democracia, no falten quienes advierten sobre la necesidad de retomar el necesario impulso hacia la autonomía del poder político del *demos*, que exige liberarse de otros poderes no elegidos por el pueblo, en particular el que representan los mercados, pero también las iglesias o las fuerzas armadas, tres clases de <podere fácticos> como se denunciaba en los momentos de la transición. En otras palabras, para hablar de democracia en serio, en nuestro caso, considero que es condición *sine qua non* un marco de laicidad que abandone el confuso planteamiento del artículo 16 de la CE 78, que salga de la confesionalidad vergonzante, la tolerancia y el paternalismo, para consagrar la libertad de conciencia y el pluralismo. A los efectos del presente trabajo de investigación, lo que trato de poner de manifiesto es que la insuficiencia del reconocimiento del pluralismo y de la libertad de conciencia posibilita la estrategia de menosprecio.

Pues bien, todo lo anterior se torna en un panorama aún más acuciante en un contexto que es socialmente muy distinto del que se vivía en la España de 1978 y que sirvió como argumento para la <confesionalidad encubierta> en el artículo 16 de la CE 78, confirmado luego el 7 de enero de 1979 con los Acuerdos entre España y la Santa Sede, con rango de Tratado internacional, que otorga a la Iglesia católica un estatuto privilegiado, en particular desde el punto de vista económico, por la muy amplia financiación por parte del Estado⁶⁵. Esos Acuerdos han sido muy criticados por un buen número de especialistas. Por ejemplo, el profesor Llamazares escribía hace un par de años lo siguiente: «los acuerdos firmados en Roma el 3 de enero de 1979 entre el ministro de Asuntos Exteriores de España y el secretario de Estado de la Santa Sede son inconstitucionales. Se confunden en ellos sujetos, actividades y fines religiosos y estatales y consagran un estatus privilegiado para la Iglesia católica, transgrediendo el principio de neutralidad. No es posible su armonización con la Constitución. Formalmente constitucionales (posteriores a la Constitución en menos de ocho días), son materialmente (por su contenido) inconstitucionales... El Estado está maniatado y no puede progresar hacia la laicidad en el desarrollo legislativo de un derecho fundamental. No puede legislar obedeciendo al mandato constitucional. Se topa con el stop de los Acuerdos. El estatuto de la Iglesia católica no lo define la Ley de libertad religiosa, sino los Acuerdos. No sin razón, la Iglesia católica ha aceptado la ley de Libertad Religiosa vigente en lo que la beneficia, pero ha rechazado que le sea aplicable si disiente de los Acuerdos. Mientras estén vigentes, es imposible cumplir el mandato constitucional de la laicidad y de la igualdad de todos en la libertad de conciencia»⁶⁶.

⁶⁵ E. La Parra ha ofrecido una excelente síntesis del proceso de secularización vivido en España —con idas y vueltas— en el siglo XX: cfr su “Concepto de la iglesia y proceso de secularización. Notas sobre la España del siglo XX”, en *Pasajes*, nº 18, 2005, pp 25-37.

⁶⁶ Cfr. Su “La laicidad imposible”, *El País*, 10 de julio de 2010. El mismo Llamazares señala algunos ejemplos: Uno de los acuerdos encomienda al Jefe del Estado el nombramiento de un arzobispo, con evidente confusión entre lo religioso y lo estatal. Otro atribuye al Estado español la tarea de evangelizar a los niños en las escuelas públicas; eso sí, a las órdenes de la Iglesia católica, que decide el qué y el cómo de la enseñanza y que nombra y despide a los profesores libremente, sin control de sus motivos por la jurisdicción del Estado, aunque lesionen derechos fundamentales. El Estado paga y la Iglesia manda; para colmo, el Estado es el responsable ante sus propios tribunales de las decisiones de despido que toma la Iglesia.

La situación hoy es distinta de la de 1978, de un lado, porque se ha reducido de forma muy considerable la vinculación de las prácticas sociales a las normas religiosas de la Iglesia católica (y ha disminuido considerablemente el número de fieles y no digamos de practicantes de esa confesión) desde las que se construye la noción de “normalidad social” y por tanto, la construcción social de los agentes de riesgo. Y de otro, porque lo que en 1978 era anécdota, la diversidad religiosa, frente a una sociedad todavía muy hegemonícamente católica, hoy no lo es, como consecuencia no sólo del importante asentamiento de inmigrantes vinculados a otras confesiones, sino también de la propia dinámica social de secularización, que es la nota más destacada de la evolución de la sociedad española⁶⁷.

Todo ello, reitero, hace más necesaria una política de laicidad articulada en torno a esos tres principios y que tendría, a mi juicio, como pieza clave una ley de libertad de conciencia y pensamiento, más que una ley de libertad religiosa⁶⁸. Ese proyecto (el de una nueva ley de libertad religiosa) estaba en el programa del Gobierno del PSOE en la segunda legislatura socialista, pero el Gobierno no siguió adelante ni siquiera con su anteproyecto, que apuntaba en esa línea aunque no decididamente⁶⁹. Concretamente, se trataba de algunas medidas en el terreno simbólico, como prohibir la presencia de símbolos religiosos –como el crucifijo cristiano– en edificios públicos y buscar una fórmula para que los llamados funerales de Estado fueran civiles, sin ceremonias religiosas. También se proponía extender a otras religiones de “notorio arraigo” privilegios de los que disfruta la mayoritaria confesión católica, a la que el Estado financia con unos 6.000 millones de euros anuales⁷⁰.

En resumen, lo que me propongo recordar es que gestionar democráticamente las nuevas sociedades de la diversidad profunda requiere, en lo que se refiere a la diversidad religiosa, la profundización en el reconocimiento y garantía de la libertad de conciencia y en el principio de laicidad y por ello exige abandonar propuestas centradas en el reco-

⁶⁷ Y es precisamente el contexto secular o incluso postsecular como subraya Jiménez Redondo, el que obliga a reconsiderar la formulación del principio de laicidad: cfr. Su contribución en el monográfico del nº 18 de la revista *Pasajes* ya mencionado.

⁶⁸ En el mencionado estudio de A Valero, se sustenta esa tesis como punto de partida. La propia Valero, al analizar los modelos constitucionales comparados, diferencia entre la versión de laicidad del modelo italiano (una *laicidad de servicio* en un régimen de *Pluralismo religioso y cultural*), la francesa (que habría evolucionado desde una *neutralidad negativa* a una *neutralidad positiva*), la norteamericana de los EEUU (que pasa de la *strict separation* a la *accommodation of the free exercise*), la alemana (que califica de *neutralidad abierta*) y la española (a la que considera *laicidad positiva*): cfr. Capítulo II, pp. 132-170. Estoy de acuerdo con su análisis salvo, como se ha visto, respecto al modelo español.

⁶⁹ Cfr. Por ejemplo el proyecto alternativo planteado por la Asociación *Europa Laica*, planteado en 2009 y reiterado en 2011. Cfr. www.europalaica.org

⁷⁰ La mitad de ese importe (3000 millones) se destina, según cifras oficiales, a sostener los colegios religiosos concertados, pero también se paga con dinero público el sueldo de obispos y sacerdotes; a los profesores de catolicismo en la escuela pública (unos 15.000); el salario de más de un millar de capellanes castrenses, hospitalarios y carcelarios; también se sufragaba una parte importante de la restauración o sostenimiento del inmenso patrimonio histórico artístico de esa religión, la segunda propietaria inmobiliaria después del Estado. Las viviendas o casas parroquiales de los ministros de culto de las confesiones que han suscrito un acuerdo con el Estado, y los huertos y jardines adyacentes, están exentas en el IBI. Se da la paradoja de que los ministros de culto de las confesiones con acuerdo tienen un régimen fiscal mejor que el de los funcionarios. La ley Hipotecaria (art 206) atribuye a los obispos poder emitir en sus diócesis certificados de dominio, como si fueran registradores...

nocimiento de la multiconfesionalidad, tal y como se reivindica desde la mayoría de las iglesias⁷¹.

Todo eso nos lleva a evitar cualquier simplificación del significado del hecho religioso en el espacio público, lo que exige finalmente una revisión del principio de laicidad, con atención a lo que se ha dado en llamar <laicidad inclusiva>, que no la *soi-dissant* <laicidad positiva>. A esos efectos, sugeriré tomar en consideración, entre otros argumentos, algunas lecciones del debate sobre el poder de la religión en la vida pública, una discusión entre Charles Taylor, Jürgen Habermas, Judith Butler y Cornel West en el mencionado encuentro desarrollado en Nueva York, en octubre de 2009.

3.5. La laicidad en retroceso y el avance de la estrategia del menosprecio

Recordemos, una vez más, cuál es el <escenario> en la UE. Hoy, cuando se plantean integración e inmigración como dos desafíos de la Unión Europea en el siglo XXI, crece la preocupación ante el hecho innegable de que en toda la Unión Europea vivimos un repunte de los mensajes simplistas y sofisticos sobre la inmigración como amenaza –muy en particular la vinculada al Islam–, lo que se traduce, según vengo insistiendo y constituye el objetivo fundamental del trabajo de investigación, en el incremento del proceso de menosprecio que no puede dejar de crear la reacción ante la *hogra*, como ya he apuntado.

En efecto, las manifestaciones de ese proceso social que contribuye a conducirnos a la *sociedad del menosprecio* frente a los inmigrantes reconocidos como fieles del Islam, son indiscutibles, se focalice o no en el velo, en la condición de la mujer, en el riesgo para la democracia que entrañan las prédicas de los imanes fundamentalistas (como si no hubiera otros clérigos fundamentalistas en otras iglesias) o incluso en la incompatibilidad entre democracia e Islam, sostenida como postulado evidente por tantos supuestos analistas (de Hungtinton a Sartori pasando por sus epígonos, con o sin Nobel de literatura) hasta que se han <caído del caballo> ante las revueltas democráticas en los países árabes⁷². Y al mismo tiempo esa identificación obsesiva de la amenaza prioritaria ha permitido que se ninguneen otras, que tienen en común asimismo la negación del reconocimiento, la banalización de la condición de seres humanos de quienes se identifica por fobotipos contruidos sobre marcadores primarios de identidad, como la que procede de la extrema derecha racista y xenófoba: como se ha escrito a propósito de la reciente tragedia vivida en Noruega, “el caso de Anders Behring Breivik constituye un doble y trágico recordatorio: por un lado, que la violencia extrema no es monopolio exclusivo de ninguna cultura o religión, de ninguna ideología o creencia; por otro, que quienes se complacen en lanzar a los cuatro vientos –y “sin complejos”– palabras como puños, tarde o temprano tienen

⁷¹ Cfr. El útil análisis de Eduardo R. Vieytez, en Ruiz Vieytez, E. (2010), *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania.

⁷² Sobre ello, me remito a los trabajos de Sami Naïr y en particular al libro de reciente aparición, ya mencionado, *La lección tunecina*, que pude consultar antes de su publicación por gentileza de su autor.

seguidores desequilibrados dispuestos a prescindir de las primeras y usar exclusivamente los segundos»⁷³.

Es innegable el crecimiento del peso de la extrema derecha en Europa, también en la apacible Europa del norte (y no sólo en los conocidos ejemplos del FN de los Le Pen en Francia o de la Legha Nord de Bossi en Italia), con casos como el del *Partido del Progreso* noruego liderado por Siv Jensen, o el del *Partido de los Finlandeses de base* (traducido aquí como *Auténticos Finlandeses*), encabezado por Timo Soini. En la misma línea debería señalarse el caso de los *Demócratas* de Suecia con un programa casi exclusivamente dedicado a una plataforma antiinmigración, el incremento de la popularidad en los Países Bajos del *Partido de la Libertad* de Geert Wilders, el ídolo antiislámico de Breivik, recientemente absuelto de un delito de provocación al odio islamófobo, o en Dinamarca el *Partido Popular Danés* en el que se ha apoyado el Gobierno conservador desde 2001, aunque en el caso danés, después de 10 años, la victoria de una coalición de partidos de izquierda en septiembre de 2011 puede contribuir a cambiar esa dinámica. Recordemos que la líder del PPD, Pia Kjaersgaard, denunciaba que “Si quieren convertir Estocolmo, Gotemburgo o Malmö en unos Beirut escandinavos con guerras de clanes, asesinatos por honor y violaciones por bandas, que lo hagan... Nosotros siempre podemos poner una barrera en el puente de Oresund” (y, acto seguido, Dinamarca denunció el espacio Schengen.) La relación de ese giro con otro aparentemente más moderado y de sentido común, el del anuncio del «fin del multiculturalismo», sentenciado casi simultáneamente por Merkel y Cameron es una cuestión a estudiar. En él se oculta, en sentido negativo, una ideología de repliegue frente al agresor externo, que postula de nuevo como elemento del cemento social una versión fundamentalista de la identidad cristiana subyacente, si no, incluso enunciada como rasgo definitorio de la *leitkultur*.

Frente a ese riesgo real, insistiré en que la laicidad es la condición necesaria para que en el espacio público puedan convivir diferentes opciones, incluso contradictorias entre sí, desde el respeto y la comprensión de los derechos de la ciudadanía a adherirse a una forma u otra de entender la transcendencia o a ninguna, sin por ello resultar discriminada o tener menos opciones que otras personas de desarrollar las actividades relacionadas con su propia concepción de la vida, sin ser objeto del *proceso social de menosprecio*. Y, por supuesto, es clave para mantener un derecho fundamental e indivisible a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones.

Pero incluso más allá de la conciencia –religiosa o no religiosa–, la laicidad es en cierto modo la garantía del ejercicio pleno de los derechos de la ciudadanía en las democracias de la *diversidad profunda*, bien sea a la igualdad de género, a la libre opción sexual, al despliegue

⁷³ JJ Toharia, “Palabras como puños”, *El País*, 27 de julio de 2011. En el mismo día y medio, Joaquín Prieto (“La herencia del asesino de Oklahoma”) evocaba los trabajos periodísticos del novelista Stieg Larsson, quien denunciaba, ya en 1995, la existencia de una internacional terrorista de extrema derecha, vinculada a la asociación neonazi *Aryan Nations* que estuvo detrás del atentado de Oklahoma que provocó ese año 168 muertos y 400 heridos y que se ramificaría en los países nórdicos primero con el común objetivo antijudío, antisemita, y cada vez más con el argumento islamófobo. Un estudioso como Mariano Aguirre, ahora director del *Norwegian Peacebuilding Resource Centre* de Oslo, apuntaba en la misma dirección en su artículo, “Los discursos del odio”, publicado en el mismo periódico, el 22 de agosto de 2011. Theun van Dijk ha dedicado buena parte de su obra precisamente a la construcción social de ese mensaje del odio basado en marcadores primarios difundidos de modo simplista a través de medios de comunicación.

de todas las potencialidades de las personas, para desarrollar su proyecto de vida sin dogmas, tutelas o autoridades irracionalmente impuestas. Entendida así la laicidad, supone la base de la emancipación ciudadana y la garantía del respeto de todos los derechos para todas las personas en condiciones de igualdad. Es, por tanto, una condición de la estrategia contra la construcción social del menosprecio.

Particular importancia en la estrategia de menosprecio la tiene la dimensión de género. En efecto, determinada forma de entender las religiones o de muchas de ellas, o de sus iglesias, o aún, si se prefiere decirlo así, de una parte de su jerarquía a la que consideraríamos expresión del fundamentalismo, tanto entre cristianos como entre musulmanes o judíos, mantiene lo que bien podríamos denominar una auténtica obsesión por relegar a las mujeres a un papel “secundario” en la sociedad. La relevancia de esas estrategias en el mantenimiento del sistema patriarcal y el uso de su poder político para mantener este estatus, hace de la ausencia de laicidad uno de los principales obstáculos a la consecución de la equidad de género. Y, de otra parte, la conquista de los derechos sexuales y reproductivos, el reconocimiento de nuevas formas de organización familiar, etc. forman parte del abismo que separa al clericalismo de la ética de la igualdad, y desnudan otra obsesión por el control de la sexualidad, la estigmatización de prácticas sexuales y la negación de la libertad de opción sexual. Por eso, el debate sobre la sexualidad y la libertad sexual es un elemento fundamental de la libertad de conciencia. Y, por esa razón, la construcción de una ética civil laica forma parte de los elementos fundamentales de la defensa del derecho a la libertad de opción sexual como una dimensión relevante de la acción de reconocimiento que debe llevar a cabo el Derecho.

Ahora bien, como es sabido, hay diferentes vías de entender y concretar el principio de la laicidad en Europa, diferentes modelos que se configuran en los distintos países conforme a tradiciones e historias diversas. Todo ello contribuye a ofrecer un panorama ciertamente complejo a la hora de identificar elementos comunes y alcanzar acuerdos sobre los avances prioritarios compartidos entre personas y organizaciones de las diferentes procedencias. En todo caso, parece evidente que está cobrando fuerza una versión a mi juicio preocupante, la denominada “laicidad positiva”, de la que parece obligado ocuparse.

No ignoro que el error de cierta tradición de la laicidad es confundir el proceso de secularización con la pretensión de desaparición, o, para ser más rigurosos, de absoluta irrelevancia (incluso por la vía del menosprecio) del hecho religioso en el espacio público. Dicho de otra manera, el desprecio, el menosprecio por el hecho religioso y por quienes reivindican su importancia y reclaman su reconocimiento como parte de lo que suele denominarse su dignidad⁷⁴. Así parece entenderlo Habermas cuando, en la entrevista con Mendieta de la que me he hecho eco, tras recordar que la secularización del poder del Estado es el núcleo duro del proceso de modernización del Estado, entendido como un decisivo logro liberal que no debería perderse en la disputa entre las religiones del mundo, apunta que el proceso de secularización de la sociedad civil y muy en concreto la progresiva desintegración de la piedad popular tradicional es un fenómeno que “ha dado origen a dos formas modernas de

⁷⁴ En este proyecto de investigación es asimismo capital el esclarecimiento de la vinculación entre los conceptos de dignidad y de acción de reconocimiento o, en sentido negativo, de menosprecio.

conciencia religiosa. Por un lado, un fundamentalismo que, o se aparta del mundo moderno, o se vuelve hacia él de una forma agresiva; por otro, una fe reflexiva que se relaciona con otras religiones y que respeta las conclusiones falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los derechos humanos”. En todo caso, Habermas concede que contra lo que se presentó como un proceso lineal de progresiva irrelevancia del hecho religioso, constatamos la persistencia de grupos religiosos cuyas tradiciones siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas.

En ese sentido, merece la pena tener en cuenta un movimiento interesante de revisión de la laicidad que nos propone hablar de un modelo “inclusivo” de laicidad, que partiría de superar lo que podríamos llamar <enfermedad o fase infantil del laicismo>. En mi opinión, esa tesis debe matizarse porque esa fase, caracterizada por la pretensión de *ecraser l’infame*, de erradicar no sólo esa ilegítima interferencia en lo que es la noción de autonomía del *demos*, sino su presencia social, es perfectamente comprensible como reacción frente al insostenible e indebido peso de ciertas iglesias en la vida pública. Pero si considero relevante esta reformulación de la laicidad es, entre otras razones, porque, como enseñara con rigor Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, esa pretensión es un error desde el punto de vista de la comprensión de los procesos sociales.

Puede convenirse que la laicidad como principio de gestión de la libertad de conciencia, pensamiento y religiosa en las sociedades de la diversidad profunda, está reñida con el menosprecio, con la ignorancia o, para ser más claro, con la voluntad de ignorar el carácter relevante del hecho religioso como constitutivo de nuestras sociedades. Pero, en todo caso, convengamos también en aceptar que la laicidad no puede ser una apuesta asimétrica, pues se desvirtúa entonces el principio indisociable de *igualdad* del que emana y al que está asociada la apuesta laica. Aceptemos, pues, que hoy la laicidad no se puede reducir a la separación de las iglesias y el Estado. Por esa razón, como se ha insistido, en la reflexión de conjunto se hace necesaria una visión más vinculada a las organizaciones y a los activistas sociales, una perspectiva que, sin abandonar el marco y las ambiciones teóricas, se encuentre más cerca de lo que podríamos denominar la acción social⁷⁵.

La laicidad “inclusiva” sería consecuencia de la constatación de que no sólo no se ha eliminado el hecho religioso de la vida pública, sino que se mantiene e incluso se incrementa el papel social del mismo. Para esta concepción “abierta”, “inclusiva” de la laicidad, la necesaria separación entre las instituciones públicas y las confesiones religiosas no comporta dejar de reconocer la contribución positiva del hecho religioso a la cohesión social y a la obtención de aquello que suele definirse como una *sociedad decente*, es decir, a la creación y difusión de valores sociales compartidos, que arrancarían del diálogo en el reconocimiento de la alteridad y por tanto contribuirían al civismo.

Sin embargo, tras esa concepción que sostiene que es posible integrar el conjunto de creencias y visiones del mundo (y tradiciones) que concurren en nuestras sociedades, hay, a mi modo de ver, un riesgo importante. El de reducir esas creencias y ese diálogo a las confe-

⁷⁵ Que no se pierda de vista cómo se produce la aportación de las organizaciones cívicas y sociales a la construcción de esa ética civil y, en consecuencia, a la conquista de una sociedad laica.

siones religiosas institucionalizadas, con exclusión no sólo de las que no lo están, sino sobre todo de las que sostienen posiciones agnósticas o ateas, o, simplemente, de la tradición del librepensamiento. Eso se advierte, a mi juicio, cuando en propuestas como las del diálogo de civilizaciones o de valores, se entiende que el diálogo interreligioso (entendido en el sentido de multiconfesional) es la clave, con exclusión, las más de las veces por omisión, del diálogo con quienes sostienen que la condición para el progreso y la cohesión es precisamente la lucha contra el fundamentalismo, la ignorancia y el prejuicio que están detrás de la mayoría de los mensajes de las confesiones religiosas. Aún peor es el riesgo de que inmediatamente se acepte extraer como corolario que los poderes públicos deben colaborar, sostener e incluso promover a las confesiones religiosas y a sus instituciones, como exigencia derivada del reconocimiento de su positiva contribución social.

Por otra parte, la gestión de la inmigración y de la pluralidad religiosa que se acentúa con su llegada y asentamiento, obliga a una apuesta clara por la abolición de los privilegios a las confesiones religiosas tradicionalmente mayoritarias, si lo que se pretende es una apuesta por la inclusión de nuevos ciudadanos y ciudadanas en igualdad con el conjunto de la ciudadanía. La incorporación de nueva ciudadanía procedente de la inmigración –con otras costumbres y otras creencias– obliga a poner en cuestión no pocas de las formas de organización y de las prácticas institucionales establecidas en los países receptores. Así sucede también en el caso de España. No por *nuestras*, esas prácticas sociales, esas tradiciones e incluso normas son menos incompatibles con una política de laicidad.

Si el espacio público es el lugar de encuentro de toda la ciudadanía en igualdad, para que esa igualdad sea real, para asentar las bases que impidan el fenómeno de la *sociedad del menosprecio*, mi tesis es que las prácticas religiosas y el trato a las confesiones deben pasar por la estricta neutralidad del Estado. Dicho de otra manera, un espacio público en el que no sólo se respeten todas las opciones de conciencia –religiosas o no– sino en el que, además, ninguna tenga privilegio alguno respecto a las demás, garantizando la neutralidad del Estado ante las opciones de conciencia de su ciudadanía. No encuentro razón para que el Estado se deba implicar en un reconocimiento positivo del hecho religioso *tout court*, como hoy se pretende desde posiciones multiconfesionales, y menos aún para apoyar exigencias desde las diferentes iglesias u organizaciones religiosas que claman por privilegios económicos, jurídicos, fiscales. Eso no significa, desde luego, que el Estado deba adoptar una posición antirreligiosa, prohibiendo toda manifestación del fenómeno religioso que rebase la estricta intimidad, porque esa toma de posición es incompatible con la neutralidad. Tampoco veo razón para apoyar desde el Estado a quienes sostienen que la religión es superstición y prejuicio, fuente de ignorancia y de dominación ilegítima, *opio del pueblo*. El hecho religioso, en sus importantes manifestaciones plurales, existe como una constante social y desempeña funciones sociales que no podemos ignorar. Ahí donde esas funciones son incompatibles con valores y principios de legitimidad democrática, la obligación de los poderes públicos es hacerles frente. Pero no por espíritu contrario a la religión (cualquiera que sea), sino en defensa del Estado de Derecho y de la democracia. Y cuando esas funciones son positivas, el Estado debe reconocerlas y garantizar que esas actividades no sean interferidas.

De otra manera, estaríamos reclamando a la nueva ciudadanía un compromiso con la laicidad que no se practica desde la posición que ocupan las religiones mayoritarias de las

sociedades de acogida, lo que ineludiblemente supone el riesgo de estrategias sociales de estratificación, de fragmentación del reconocimiento.

4. La estrategia del menosprecio. Una categoría imprescindible para entender los procesos sociales de integración

A lo largo de los apartados anteriores hemos recurrido a la dialéctica o, para ser más exactos, a la dialógica del reconocimiento, tal y como ha sido trazada por Charles Taylor y Axel Honneth y en particular desarrollada por este último en diálogo crítico con el propio Taylor y con Fraser.

Quizá conviene explicar por qué recurrimos a esas fuentes y a ese modelo explicativo de la *patología social del menosprecio*⁷⁶ que encuentra su terreno abonado en lo que, desde Wagner⁷⁷, denominamos “modernidad liberal restringida”. Me refiero al modelo social que excluye del ámbito de la política, como sujetos de pleno derecho, a grupos sociales como las mujeres, los obreros, los inmigrantes, los “nuevos pobres”, a quienes, además, sólo se admite en la esfera social bajo relaciones unilaterales de dominación. Emblema de esa modernidad liberal restringida es el juego de centro y periferia, que, como ha explicado Castel⁷⁸, ofrece una especie de condensado de la cuestión racial y de la cuestión social, lo que en Francia se ha expresado con la fórmula *les indigènes de la République*⁷⁹, para referirse a la condición de los habitantes de la periferia, que consistiría en un estatuto de segregación o disgregación social unido a la discriminación y la dominación, que se reúnen en la categoría del menosprecio. En el bien entendido de que centro y periferia se pueden predicar no sólo en la dimensión más propia, la de la globalidad, sino también en el interior de los propios países del centro, para dar lugar a lo que se conviene en denominar el <cuarto mundo>.

Como ya adelanté desde el principio, a mi juicio esta es una noción capital para construir la gramática jurídica y política que necesitamos, una que nos permita afrontar los desafíos universales (al menos globales) que centrarán el debate social, ético, jurídico y político, del siglo XXI, que no pueden ni deben plantearse en clave estatal nacional. Los desafíos de la inmigración hoy, por volver a nuestro tema, no se pueden ni explicar ni afrontar en los términos en los que pretende seguir haciéndolo esa lógica jurídico-política del Estado nación: no es un problema de nosotros, los ciudadanos, frente a ellos, los extranjeros inmigrantes. Como ya he

⁷⁶ Sin ignorar que es posible encontrar otros precedentes, pocos como Dostoievski (salvo quizá el Dickens de Tiempos difíciles y Oliver Twist) han sabido mostrar en qué consiste esa patología del menosprecio. Me refiero, claro está, a su magistral, *Humillados y ofendidos* (Униженные и оскорбленные, *Unizheniye i oskorblenniye*), que vio la luz en 1861. Las figuras contrapuestas del príncipe Valkovski o Madame Boubnova, frente a Natasha o Vania son extremadamente elocuentes de la dialéctica del menosprecio.

⁷⁷ *Sociología de la modernidad: libertad y disciplina*, Herder, 1997. Es también Castel quien evoca el viejo *dictum* de Braudel que, en su estudio de la dinámica del capitalismo, ya en 1988, había dejado escrito que en esos barrios, “la vie des hommes évoque souvent le Purgatoire ou même l’Enfer”.

⁷⁸ Castel, 2007, pp. 116-118.

⁷⁹ Es también Castel quien recoge (2007: 126) el texto de una canción Rap con el título *Indigènes*, incluida en un CD de título *Ecoute la rue, Marianne*: “donc brûlons, brûlons la République/Jusqu’à ce qu’elle pleure/car nous pleurons vraiment/des larmes de sang/des larmes de plomb”.

intentado subrayar, los desafíos de la inmigración exigen sin duda una respuesta ético-jurídica de carácter universalista⁸⁰. Pero, lo que aún puede resultar de más interés, son *radicalmente políticos*, en la medida en que ponen de manifiesto que no podemos seguir insistiendo en la <respuesta nacional> a las preguntas de quién tiene derecho a estar y a pertenecer, a intervenir en el espacio público y en la toma de decisiones, en un mundo que se mueve más que nunca, que está en permanente desplazamiento. Y lo verdaderamente sugestivo es que si hay una sociedad que estaría en condiciones de abordar mejor los instrumentos para esa superación esa es la europea y si hay una entidad política que pudiera organizar esas respuestas esa es, debiera ser, la Unión Europea.

Pues bien, como es sabido, la noción de “sociedad del menosprecio”, que a mi modo de ver es un riesgo, un virus de alcance global, tomada en un sentido amplio, no constituye en sí una novedad. En su formulación más reciente y precisa, es una categoría propuesta por Axel Honneth⁸¹, el filósofo alemán que dirige hoy el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt. La noción de *menosprecio*⁸² como categoría dialéctica del reconocimiento, es contextualizada como la respuesta, la patología social propia del modelo de capitalismo global, que entraña una forma de trato discriminatoria y de dominación para una parte de la población.

Es sobre esa construcción, completada por la teoría del reconocimiento avanzada desde bases hegelianas por Taylor⁸³ y corregida e integrada en buena medida con algunos elementos que proceden de la reflexión sobre la alteridad propia de Emmanuel Lévinas⁸⁴, en los que se inspira en buena medida el enfoque que propongo en estas páginas. He añadido a esa caracterización otro elemento, el del *desarraigo*, que tomo de la filósofa Simone Weil, a mi juicio una de las cumbres del pensamiento contemporáneo, por desgracia escasamente atendida pese a algunas notables excepciones, como recogeré en su momento. La obra probablemente capital

⁸⁰ Resulta interesante en ese sentido el esfuerzo de justificación argumentativa de esa respuesta realizado por G Bello en su *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Barcelona, Plaza 2010.

⁸¹ Quizá el primer texto en el que formula la tesis sea “Die Soziale Dynamik der Missachtung. Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie” (1994), aunque haya siempre que referirse a su trabajo seminal *Kampf um Anerkennung* (1992), traducida al castellano como *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*. Hay que remitir asimismo a “Unsichtbarkeit: zur Epistemologie von Anerkennung” (2003). Ambos trabajos, junto con otros textos de Honneth, han sido recopilados en la edición de Olivier Voirol (2006; 2008), publicada con el título *La société de mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, que sólo existe en francés. Más recientemente, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009 y el ya referido *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista de Danel Gamper), Buenos Aires, Katz, 2010.

⁸² El término original empleado por Honneth es *Missachtung*, que es el que traducimos por *menosprecio* y a su vez es distinto de *Verachtung*, equivalente a *desprecio*. *Verachtung* (pero también *Missachtung*) sería opuesto a la noción kantiana de respeto, *Achtung*. Sus equivalentes en castellano *menosprecio* (distinto de *desprecio*), en inglés *despite*, *comptempt*, en árabe *hogra*, en francés *mépris*, en catalán *menyspreu*.

⁸³ De Taylor puede leerse en la relación más directa con el objetivo de estas páginas su *Acercar las soledades. Ensayos sobre Federalismo y Nacionalismo en Canadá*, Bilbao, Gakoak, 201.

⁸⁴ La obra básica de Lévinas en la que encuentro complemento para estas bases es *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991, lo que no excluye otras fuentes. Por ofrecer ejemplos, los estudios sobre los procesos de exclusión que en la sociología contemporánea ofrecen Robert Castel, Étienne Balibar, Gérard Mauger, o, de otra parte, Ulrich Beck y Zygmunt Baumann.

de Simone Weil es precisamente *L'Enracinement*, traducida al castellano como *Echar raíces*⁸⁵, y constituye quizá el esfuerzo más penetrante por proporcionar un análisis que desentrañe el *arraigo* como una categoría no vinculada exclusivamente a la *angustia existencial*, sino a la condición misma del ser humano. Pero no en abstracto, sino del ser humano definido por su relación con el trabajo que, para la inmensa mayoría de la humanidad, es precisamente un factor de deshumanización, tal y como pone de manifiesto en buena parte de su obra, largamente vinculada a una experiencia real de la *condición obrera*.

Recordaré que el objetivo de la obra de Honneth, a partir de su muy conocido ensayo *La lucha por el reconocimiento* (1992), es revitalizar la <teoría crítica> por medio de una gramática moral y política de los conflictos sociales, basada en la teoría del reconocimiento recíproco. Este objetivo, próximo a los análisis de Ch. Taylor y G. H. Mead, se asienta en la afirmación de Fichte sobre la autoconciencia como fenómeno social (<el hombre sólo es hombre entre los hombres>⁸⁶), más que en Hegel o incluso Aristóteles, de quienes indudablemente es heredera también esa categoría filosófica.

La premisa capital de su trabajo es que el proyecto de realización personal (de emancipación, diríamos) depende de nuestra capacidad de conocer y construir una relación de reconocimiento con el mundo, con los otros, con uno mismo. Por eso, señala tres esferas de ese reconocimiento: la del amor/amistad, la jurídico-política y la social-cultural, indispensables para la adquisición de la autoestima, del respeto por uno mismo, del reconocimiento del propio valor. Aunque sin duda, la más relevante es la primera, no podemos ocuparnos de ella aquí, sino de las otras dos.

Más concretamente, la necesidad de la dimensión jurídico política (la más pertinente a la hora del examen que me propongo presentar) reside en que no puede haber conciencia de la propia autonomía (y dignidad) si el individuo no es reconocido como “un sujeto universal, titular de derechos y deberes”. Pero es preciso reconocer que esta segunda esfera del reconocimiento es indispensable, aunque insuficiente. Porque sin la tercera, la del reconocimiento sociocultural, la de la estima de los valores y capacidades que derivan de la identidad cultural, no es posible construir la autoestima.

En todo caso, Honneth advierte que la evolución del capitalismo moderno (tal y como lo había anticipado MacPherson en su examen de la “teoría política del individualismo posesivo) se orienta en una dirección que impide esa relación de respeto y reconocimiento, e impone una *patología social*, una sociedad del desprecio y de la exclusión. Su tesis es que el capitalismo neoliberal ha llevado al extremo la concepción de la sociedad como una agregación (“colección”) de individuos motivados por el cálculo racional de sus intereses y la voluntad de construirse un lugar en la lucha por afirmar ese propio interés. Precisamente por eso, esa concepción del mundo es incapaz de dar cuenta e incluso de entender los conflictos que derivan las expectativas morales insatisfechas y que, por el contrario, Honneth considera que constituyen el núcleo de lo social. Por tanto, las perspectivas de emancipación, de *vida*

⁸⁵ Vid. S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949.

⁸⁶ Un principio clave de filosofía práctica que enuncia en su *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Fundamento del Derecho natural)* publicado entre 1796 y 1797 y que había avanzado en dos cartas escritas en agosto de 1795, dirigidas a Reinhold y a Jacobi.

buena, pasan por la lucha contra los dispositivos sociales, ideológicos, políticos, que generan el olvido del reconocimiento.

Recientemente⁸⁷, Honneth ha vuelto a insistir en la importancia de las exigencias de reconocimiento y en el marco normativo que debe asegurar su satisfacción, como pistas para reconstruir ese modelo, en el marco del debate sobre el *modelo social europeo* que, según parece, los europeos no tenemos claro cómo ni hacia dónde reconducir. Pero el suyo está lejos de ser el tan denostado como fobotípico discurso multiculturalista, el de la reivindicación de diferencias culturales en términos esencialistas, de derechos de diversidad anclados en identidades formuladas como categorías holistas y estáticas, de las que el individuo no puede escapar.

A mi entender, lo más interesante del análisis de Honneth es su sugerencia sobre cuál es el motor de esta demanda de reconocimiento que, en algunos casos, alcanza una expresión colectiva cercana a la angustia, si no a la desesperación, tal y como parece extenderse hoy en no pocos países de la UE. En efecto, la clave de la lucha por el reconocimiento sería el acceso y la garantía universal –es decir, *igual*, que no mecánica, uniforme– respecto a los derechos sociales. Una receta nada popular hoy, sobre todo entre buena parte de quienes se autocalifican de reformadores sociales al socaire de la crisis (las reformas sociales “necesarias” o “inevitables”) y que, en realidad, están llevando a cabo todo lo contrario. Porque sus iniciativas no se traducen en otra forma de garantizar esos derechos (al menos la que permitirían “las actuales circunstancias”, vulgo la crisis, en línea con la conocida argumentación que se resume en el exabrupto TINA –*there is not alternative*–, santo y seña del capitalismo financiero que nos gobierna), sino más bien en un apuntalamiento de las reglas del mercado que se trataba de reformar. Y es que difícilmente pueden aspirar a ese modesto título de *reformadores sociales* (“refundar el capitalismo” pretendía el siempre hueco pero efectista Sarkozy) quienes sucesivamente han perdido –o, peor, se han rendido sin condiciones– en las dos grandes batallas recientes por la gobernanza de los mercados, en el 2008 y en el 2010. Lejos de ello, como ha explicado por ejemplo Gil Calvo, consolidan el modelo liberal capitalista.

Quizá la reflexión más clarividente –e incluso profética– sobre ese fenómeno sigue siendo, como adelanté, la que ofreció a mitad de siglo pasado la filósofa y ensayista Simone Weil⁸⁸, quien en su estudio sobre la *Ilíada* (“La *Ilíada* o el poema de la fuerza”) había adoptado como propio el lema extraído del diálogo entre Príamo y Aquiles, “aprender a no admirar nunca la fuerza, a no odiar a los enemigos y a no despreciar a los desgraciados”. Por eso, el proyecto de Weil en *L’enracinement* es contribuir a una nueva política, basada en las necesidades más profundas del ser humano y no tanto en instituciones jurídico-políticas. Una política que tuviera en cuenta sobre todo las obligaciones para con los otros, que es para Weil el punto de partida de toda comprensión de la noción de derechos. Una aspiración

⁸⁷ Cfr. La entrevista realizada por Alexandra Laignel-Lavastine para *Philosophie Magazine*, n° 5. Más recientemente, la entrevista de Daniel Gamper a Honneth en la edición castellana de *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz, Buenos Aires, 2010.

⁸⁸ Cfr. Por ejemplo el estudio introductorio de Emilia Bea, una de las mejores conocedoras de su obra, a la edición de S Weil, *La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010. Anteriormente, además del primer trabajo de la profesora Bea, *S Weil, La memoria de los oprimidos*, puede consultarse su artículo “Simone Weil. Filosofía del trabajo y del arraigo”, *El Ciervo*, n° 585, 1999, pp. 17-19.

tan admirable como exigente y que hoy parece desmentida por la lógica que impera en el espacio público, por la contaminación producida por el discurso del mercado, que produce, más que nunca, *desarraigo*, como veremos después. Esto es, a mi juicio, particularmente importante hoy cuando tenemos a las puertas, si no ya instalada entre nosotros, la *sociedad del menosprecio y del desarraigo*: una sociedad en la que los valores, normas, instituciones y prácticas sociales sostienen institucionalmente la exclusión del *reconocimiento*⁸⁹ respecto a una parte de la población, los grupos hoy más vulnerables, aquellos por tanto necesitados de mayor tutela.

Ello son, por ejemplo, los parados mayores de 40 años, los niños, los jóvenes a la búsqueda del primer empleo, los discapacitados, los jubilados, los refugiados, los inmigrantes (y en particular las mujeres inmigrantes y los menores inmigrantes no acompañados). La extensión de esa *sociedad del menosprecio y del desarraigo* es un proyecto incompatible no sólo con el de universalización de los derechos, sino incluso, como trataré de mostrar, con las exigencias del Estado de Derecho. En todo caso, no se trata de una amenaza hipotética, sino, insisto, de un riesgo que ya podemos constatar a propósito de los efectos de las políticas migratorias en la Unión Europea en materia de derechos humanos y aun más concretamente en los derechos económicos, sociales y culturales de los inmigrantes. Porque, por más que se insista en la retórica de la integración, entendida de forma sectorial y *pro domo sua* (del beneficio del mercado de acogida), no hay integración posible sin igualdad en los derechos.

Por supuesto, no me refiero a que exista una opción deliberadamente torticera que apueste por esa *patología social*. Se trata más bien de las consecuencias *inevitables* de las decisiones que apuestan por opciones que toman como postulados las tesis de un cierto modelo de economía de mercado. Son esas tesis las que acaban imponiendo esa *sociedad del menosprecio*, en la que –repito– los valores, normas, instituciones y prácticas sociales afirman la exclusión del *reconocimiento* de una parte de la población, esos sujetos que Zygmunt Baumann⁹⁰ ha calificado de *parias de la modernidad*, contruidos en realidad como infrasujetos por su condición (dictada por el mercado) de superfluos, de sustituibles, si no abiertamente *desechables*, como lo son por definición los objetos de consumo que produce/impone ese mercado, que ha creado una era de *incertidumbre y miedo*, caracterizada por el sociólogo alemán como la *era líquida*. Dicho de otro modo, me refiero a sujetos en los que se verifica el proceso de *cosificación*⁹¹, de negación de otro como sujeto au-

⁸⁹ Insisto en subrayar en esa noción en su sentido fuerte, el que, con raíces en la dialéctica hegeliana de la *Anerkennung*, ha sido desarrollado sobre todo por Charles Taylor y el propio Axel Honneth, y que se vincula al concepto kantiano de *respeto* y a la igualdad.

⁹⁰ Cfr su *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge 2004, traducida al español como *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, el trabajo en el que Baumann muestra cómo el proceso de globalización que inicia la modernidad ha dado lugar a un número cada vez más elevado de seres humanos que se encuentran privados de medios adecuados de subsistencia, y a la vez el planeta se está quedando sin lugares donde ubicarlos. De ahí la incertidumbres y los temores acerca de los «inmigrantes» y los que piden «asilo», y la importancia cada vez mayor en el discurso y en la agenda política del argumento del miedo, de la inseguridad. Cfr asimismo, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge 2006.

⁹¹ Tal y como lo propone Honneth en su libro *Verdinglichung* (2005), sobre todo en el capítulo VI, relativo a las fuentes sociales de la cosificación.

tónimo y de igual dignidad, en una nueva vuelta de tuerca de la historia que nos retrotrae a otro modelo de aparente belleza y prosperidad, el de la democracia ateniense, construida sobre la institucionalización de la exclusión⁹².

Ese proceso de *reificación* es una forma de alienación a la que conduce el olvido del reconocimiento. Lo que hace Honneth es reformular ese concepto, que Marx acuñó en el primer capítulo de *El Capital* y que desarrollaron entre otros Lukacs, Althusser, Adorno o Marcuse. La reificación, subraya Honneth, está en el centro de las *patologías de lo social* que son el resultado del capitalismo neoliberal. Es la reducción a la condición de cosas de realidades que en sí no lo son: los demás seres humanos son tratados de forma meramente instrumental, como objetos, pero también nuestras propias capacidades personales sólo cuentan como valor económico. Honneth ilustra su análisis con ejemplos cotidianos de autorreificación, como la forma en que construimos los *curricula* para las entrevistas de trabajo, o la búsqueda de pareja en internet, síntomas de esa patología social.

Quizá convenga recordar que este proceso es una deriva de la racionalidad individualista y economicista, de las consecuencias que nacen del imperio de una razón instrumental (recuerdo viejas nociones que algunos dan por enterradas), de una lógica económica que coloniza el orden normativo. Y son consecuencias que se acrecientan en un contexto social, el de la globalización tecnoeconómica al dictado de la especulación financiera⁹³.

Todo ello es más visible hoy, en esta situación de crisis y sobre todo cuando las recetas únicas frente a esa crisis parecen imponernos sin alternativa la renuncia al Estado social y a buena parte de los bienes jurídicos por los que se luchó por generaciones para conseguir su positivación como derechos. En efecto, esta *cirugía social de hierro* se nos impone en términos apodícticos, de forma que envía también el mensaje de que sólo los ignorantes o los *trasnochados progresistas* podrían objetar esta cura tan dolorosa como necesaria. Para salvar lo imprescindible, se nos repite una vez más que son precisas renunciaciones, puesto que hemos vivido <por encima de nuestras posibilidades>. Pero frente a esos *ukase*, cabe preguntar: ¿quiénes han vivido por encima de sus posibilidades? Y ¿en qué se concreta ese exceso? ¿Acaso los derechos son plusvalías indebidas y por tanto, excesos a recortar?

A mi entender, este escenario de propuestas políticas se centra en repetirnos –al menos, *obiter dicta*– el carácter, en el mejor de los casos *ingenuo*, cuando no lisa y llanamente *irresponsable*, del ideal regulativo de universalización de los derechos y en particular de los económicos, sociales y culturales. Y todo ello muestra a las claras el rumbo de colisión

⁹² Es lo que he denominado en algunos trabajos el “síndrome de Atenas”. Cfr. Por ejemplo, de Lucas, *Globalización e identidades. Claves jurídicas y políticas*, Barcelona, Icaria, 2006.

⁹³ Anticipado por cierto en los versos de un poema que Eugene Pottier, el autor de *La Internacional*, envió desde su exilio en Nueva York a sus antiguos compañeros de la Comuna y en el que adelanta los efectos devastadores de ese tipo de mercado globalizado: se trata de su *Laissez faire, laissez passer (L'Economie Politique)*”, fechado el 20 de junio de 1880. Pottier fue autor de otros poemas y canciones revolucionarias como *Le grand Krack, En avant la classe ouvrière, Droits et devoirs, La Sainte Trinité, La guerre, Leur Bon Dieu*. El texto del poema mencionado puede encontrarse en la antología de ediciones Dentu. Pottier, evidentemente, no utiliza ese concepto, pero sí se refiere a la constante del proceso de extensión del capitalismo y del mercado, un proceso que no está guiado por la libertad de circulación –condición de la libertad de flujos (necesaria, pero no suficiente)–, sino por el prurito de conseguir la libertad para manejarlos, para situarlos en órbita en aras de la optimización del beneficio de quienes dictan las reglas de ese mercado.

entre la lógica de los derechos y las leyes del mercado global, tal y como las presenta ese “fundamentalismo de mercado” (Stiglitz *dixit*) que ha hecho posible la versión del *capitalismo de casino* que nos ha llevado a la crisis financiera primero, económica después y hoy social y política.

Como se apuntaba antes, el resultado al que parecemos abocados, casi inevitablemente, es el del asentamiento de esa *sociedad del menosprecio*, en la que la taxonomía social reproduce un sistema de estratificación basado en el precio: tanto vales, tantos derechos recibes. O, peor: una sociedad en la que se garantizan un núcleo mínimo de derechos con carácter universal, pero el resto de los antiguos derechos (insisto, económicos, sociales y culturales) pasan a ser opciones –desiderata– que cada uno podrá intentar asegurar en el libre juego del mercado. Y para una buena parte de la población –los excluidos de ese libre juego– ni siquiera constituirán expectativas razonables, sino privilegios inalcanzables. Por si fuera poco, sobre los excluidos caerá el estigma social del menosprecio: *perdedores*, *incapaces* e incluso *parásitos*. El virus del desprecio se extiende, como analizara Roth en su novela *La mancha humana* y repercute doblemente, pues no sólo produce exclusión social, sino que causa en los propios sujetos despreciados otra patología, la del autodesprecio.

Y en cierto sentido, como trataré de concretar en el último apartado, todo ello exige una noción de justicia social compleja como ideal regulativo, algo que, a mi entender, ha formulado Fraser dialogando en buena medida con Honneth. Como es sabido, la aportación de Nancy Fraser pretende corregir y completar la teoría liberal de la democracia a través de la crítica feminista del Derecho y del Estado, en la estela de la teoría crítica y en coincidencia en no pocos de sus argumentos con la posición de Sheila Benhabib, de la que se separa sobre todo por una aproximación pragmática que toma en consideración como base la noción de *estatus* social, una noción que reúne de un lado la tradición marxista respecto a la alienación y explotación y de otro la aportación del feminismo crítico respecto a la subordinación/dominación de género. Pero es sobre todo en el debate con Honneth, que se plasmó en una obra especialmente sugestiva como punto de partida de su trabajo posterior⁹⁴, donde formuló el objetivo de ofrecer una noción compleja de justicia que reúna la dimensión clásica de redistribución con la de reconocimiento y con la necesidad de revisar el principio de representación y participación en el ámbito que podríamos denominar político-institucional.

4.1. De la indiferencia al menosprecio (y al odio): la estrategia negativa frente al reconocimiento

A la hora de delimitar la acción de reconocimiento, esto es, cómo ofrecer garantías, cómo superar los obstáculos, las estrategias de no reconocimiento, lo más interesante, como siempre siguiendo a Spinoza de un lado y a JS Mill de otro, es atender a la vía negativa: la noción de daño.

⁹⁴ Cfr. Fraser-Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* 2003. Hay trad castellana, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata / A Coruña, Paideia, 2006.

Tomaré como punto de partida los argumentos de Honneth, Lévinas y Weil para tratar de proponer precisamente que esta categoría, la *sociedad del menosprecio*, constituye hoy una amenaza o, si se prefiere, un riesgo real.

Me refiero a la verosimilitud de la hipótesis que afirma que existe un riesgo de que estemos construyendo las condiciones y aun los elementos que hagan efectivo ese modelo de la dialéctica del reconocimiento que institucionaliza el desprecio o, para ser fidedignos a la tesis de Honneth, el *menosprecio* como forma de trato para una parte de la población.

En particular, trataré de argumentar que semejante *prejuicio*, que adquiere una dimensión generalizada como proceso social definitorio de nuestra situación, subyace y aflora muy visiblemente en el carácter insuficiente de nuestra respuesta frente a los retos de la inmigración y, aún más concretamente, frente a la exigencia de reconocimiento y garantía de los derechos de los inmigrantes. Incluso se puede sostener que determina esa respuesta. Y es que ese ámbito, el de las políticas de migración, es acaso el test más útil entre los que permiten acreditar la verosimilitud del riesgo.

Pero además, si hablamos de una amenaza real y preocupante es sobre todo porque, en caso de consolidarse el riesgo, desbordaría ese campo de *los otros* que creemos poder acotar, para extender su contaminación a dos tipos de exigencias sin las que la democracia no puede sobrevivir, y de esa forma acabaría por afectarnos a *nosotros*, a *todos*. Es así porque la extensión de la sociedad del menosprecio, como trataré de argumentar, significaría en primer lugar el abandono de las condiciones que hacen posible⁹⁵ un proyecto de universalización de los derechos, en particular de los derechos económicos, sociales y culturales. Y hay que recordar que éstos, lejos de constituir una categoría espúrea en el universo de los derechos —como pretende el pensamiento reaccionario—, son exigencias irrenunciables de ese proyecto de universalización que es condición de la legitimidad democrática. Pero aún más, como asimismo intentaré razonar, en segundo término, la sociedad del menosprecio daña efectivamente algunos de los principios y normas básicas del propio Estado de Derecho y de la democracia.

Ya hemos avanzado en la introducción que este ensayo se inspira en el análisis de Honneth, aunque reinterpretado con arreglo a las otras fuentes que también señalé más arriba.

Como se recordará, siguiendo a Ernst Bloch, Honneth sostiene que la completa integridad del hombre, su dignidad, sólo se alcanza estableciendo una adecuada protección ante los distintos modos de ofensa y de desprecio personal. Eso significa —a la inversa— que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetivo.

Pues bien, si Honneth estudia esa conexión entre desprecio e integridad humana, premisa propia de una teoría normativa del reconocimiento recíproco (que Bloch sugirió, pero no desarrolló), es precisamente para poder introducir lo que podría definirse como una *tesis fuerte de sociología moral*: se trata de que la experiencia del desprecio personal puede convertirse en un impulso moral decisivo en el proceso de desarrollo de la sociedad,

⁹⁵ Aunque no lo aseguren: son condición necesaria, pero no suficiente. Por eso hacen posible el proyecto de universalización, pero no lo garantizan necesariamente y ni siquiera se puede decir que su viabilidad quede asegurada por tales condiciones.

porque el progreso moral es el resultado de la lucha por el reconocimiento, que a su vez es el motor de la lucha por los derechos y por el Derecho. Un proceso que, como supo explicar Ihering, es la clave de comprensión de lo jurídico o, si se prefiere, mejor, de cuanto de más noble pueda tener el Derecho, algo que Ferrajoli ha resumido en una fórmula, <la ley del más débil>, evocando uno de los más conocidos argumentos de Camus. Sin perjuicio de volver sobre ello, me permito ahora subrayar que, frente a las críticas que ha recibido la propuesta de Ferrajoli, creo que su tesis está tan lejos del paternalismo *buenista*, como de la ingenuidad torpemente descalificada como utópica. En mi opinión, la suya es una propuesta fuerte, puesto que se asienta en una sólida crítica a un modelo y a una cultura jurídica incoherente con las exigencias del Estado de Derecho. Y añade propuestas que permiten recuperar y expandir esa lógica en el ámbito del reconocimiento y garantía de los derechos.

4.2. Menosprecio, indignación, fractura política

Si me parece particularmente idónea la categoría de menosprecio es porque resulta, a mi juicio, totalmente adecuada para entender hasta qué punto la crisis que nos afecta casi de forma global es mucho más que económica, es una crisis social y política. Una crisis que toca el nervio mismo del vínculo social y del sistema político, pues se traduce en una distancia, un escepticismo, una desconfianza generalizada de los ciudadanos respecto a los partidos tradicionales e incluso en cierta medida respecto al modelo institucional de la democracia representativa (por ejemplo, el sistema electoral, el mecanismo de control parlamentario, el papel del presidente, etc.), aquejada de tanta caducidad como resistencia al cambio.

La ruptura de equilibrio en ese nervio constitutivo de la democracia, como tensión entre confianza y desconfianza, no es en absoluto una particularidad francesa, o de las revoluciones árabes, pues la aparición de lo que entre otros Rancière y Rosanvallon dan en llamar la “democracia de rechazo” es hoy un fenómeno común entre las viejas democracias. En realidad, se trata de una hipótesis reformulada al hilo de los disturbios de 2005 en París y en su *banlieue*, por Beck, Goytisolo, Ramonet, Castel o Mauger, entre otros. Recordemos brevemente los hechos. Después de la tragedia de dos chavales que, huyendo de un control policial, se ocultaron en un transformador eléctrico donde murieron electrocutados, los barrios periféricos del norte de París, comenzando por Clichy-sous-Bois, donde sucedió la desgracia, Montfermeil, La Courneuve y luego Paris, sufrieron incendios de tiendas y vehículos, enfrentamientos con la policía (y agresiones a los conductores del RER, quizá el más eficaz sistema de transporte público del que se disfruta en París). Lo más interesante es que esos disturbios pusieron ante los ojos del mundo, una vez más, la existencia de zonas de no-Derecho, territorios donde el Estado no existe o es impotente, algo que creíamos propio del tercer mundo, pero que acompaña la realidad de nuestro cuarto mundo, aquí en el centro de la Europa rica. Es decir, a veinte minutos de ese centro se podían encontrar <perspectivas de guerra civil>, que dijera Enzersberger. Todo ello disparó las hipótesis más reaccionarias del «enemigo a las puertas» que algunos creían descubrir. Las antaño clases peligrosas,

hoy identificadas con los inmigrantes residentes en la *banlieue*, desbordaban su ghetto para inquietar a los franceses de *souche* y dar lugar a lo que se llegó a calificar como auténtico “desafío de Estado”.

Pero lo cierto es que detrás de esas revueltas se encontraba el cóctel que azotaba y aún hoy hace estragos en buena parte de los *banlieues* y en las periferias urbanas de todo el mundo⁹⁶: altas cotas de paro, fracaso escolar, en medio de un urbanismo degradante, en el que el racismo comienza por la segregación del espacio, todo ello unido a la economía paralela y las más de las veces controlada por organizaciones criminales. El retrato robot de la mayor parte de los detenidos en esos disturbios era demoledor: historias de desintegración familiar, escolar, vecinal, sin horizonte de trabajo o empleo estable, sin futuro. Una tipología cada vez más común, y, sobre todo, que no viene de ayer.

La verdad es que, como denunciaron no pocos alcaldes de localidades vecinas al gran París, lo que se vivió fue en gran medida el fracaso de una política obsesionada con lograr que la delincuencia sea arrojada extramuros y quizá también, combatida allí con todos los medios de mano dura, como en el ambicioso discurso del entonces Ministro del interior, N. Sarkozy. Esa política de supuesta firmeza y justicia, con unas gotas de <capitalismo compasivo>, quedó al desnudo desnudada por esa crisis. Así no se puede lograr cohesión social, ni justicia y, por tanto, tampoco seguridad. Sin justicia y sin integración no puede haber seguridad, pero además aquellas son fruto de una condición previa, la igualdad, y eso no se logra sólo a base de mano dura.

Lo grave es que la experiencia reiterada de la falsedad de la retórica de integración, de los vacuos discursos sobre enésimos nuevos planes de dotaciones y servicios en los barrios donde hace más falta (mientras sí que se limpia y se da esplendor una y otra vez a los mismos, que están relucientes a los ojos de todos) no pueden dejar de alimentar la frustración y la rabia de quienes cantarán con la mayor amargura los versos del *Like a Rolling Stone* de Dylan (que, por azar, actuaba esos días en París): *¿cómo sienta sentirse completamente sólo, ser un don nadie, sin saber cómo volver a casa?*

Lo que me interesa de esos sucesos, por tanto, es la interpretación que, junto a la dimensión económico-laboral, subrayaba el déficit político –o prepolítico– que estaba en el origen de esas revueltas y que, como trataré de poner de relieve más adelante, subyace asimismo al movimiento de los *indignados* en 2011. Estos acontecimientos serían sobre todo expresión de la denuncia de un estado de dominación, más incluso que de exclusión, que convierte a todo un grupo de sujetos no sólo en infraciudadanos –infrasujetos– sino en sujetos invisibles, cuando no en objetos intercambiables, superfluos, privados de los más elementales niveles de reconocimiento y respeto.

Las revueltas (como el movimiento de *indignados*) expresarían, así, sobre todo “un estado de indignación colectiva” y por eso Mauger por ejemplo las califica como *protopolíticas*. Creo que esa interpretación de Mauger se ajusta mejor a los elementos que definían esa *crisis francesa*. Porque, a mi juicio, los rasgos más importantes que permiten entender el alcance

⁹⁶ Aunque en buena parte fallida, la película de 2006 *Babel*, del director mexicano González Iñárritu, con guión de Guillermo Arriaga, acierta a mostrar esa globalidad del fenómeno. Poco después (2007), otro film mexicano, *La zona*, de Rodrigo Pla, plantea esa relación en un contexto mucho más concreto, en el DF mexicano.

de ese malestar y que, por tanto, habría que analizar a la hora de formular su interpretación, son tres, estrechamente relacionados entre sí:

1. El traumático proceso de transformación de la “cuestión social”. Un proceso que se produce en un marco de referencia política que, si bien se ha desterritorializado por referencia al Estado como consecuencia de la globalización, se reubica en esos *territorios de la ausencia* que son los barrios periféricos, las *banlieues*. Eso es lo que permite entender a la *banlieue* como nuevo espacio político o al menos prepolítico, en cuanto escenarios de ese conflicto que puede ser calificado como “migajas de guerra civil”, caracterizadas por la aparición de la “violencia molecular”, por utilizar las expresiones que, como ya se ha dicho anteriormente, propuso hace años H. M. Enzensberger⁹⁷. A ese respecto, conviene releer la sintética visión ofrecida por F. Torres⁹⁸, que insiste en la importancia y complejidad de esa dimensión territorial, tal y como se formula en la “politique de la ville”, institucionalizada en Francia a partir de 1991 con la creación del Ministerio de la Ciudad. En realidad, como propone Torres, se trata de un modelo de intervención social/estatal en clave de lógica de territorio, que en no poca medida ha provocado efectos perversos de segregación, discriminación y exclusión y que afecta a cuatro millones y medio de personas, es decir, a más del 7.5% de la población de Francia. Es una muestra muy clara de la dificultad de evitar que las políticas de segmentación del territorio lleguen a producir segregación social y discriminación, porque ese es en el fondo su objetivo implícito, alejar a las clases peligrosas. Pero el objetivo de alejamiento acaba convirtiéndose en deserción, en desentendimiento de los poderes públicos y de los agentes sociales, que desertan de un territorio en el que finalmente sólo hacen acto de presencia para la represión espectacular de la criminalidad amenazante que se ha apoderado de los territorios en cuestión, *quod erat demonstrandum*. Se envía así al resto de la ciudadanía el mensaje correcto: existe amenaza, esa amenaza está localizada y os defendemos de ella.

Lo explicaba con claridad una de las voces más escuchadas durante las revueltas, la del alcalde de Evry y diputado socialista Manuel Valls, que se pronunciaba así en una entrevista: “Lo que está sucediendo no es sólo el problema de unos barrios: son los problemas de Francia, de la sociedad francesa, que nos estallan en la cara. Estamos pagando 30 años de segregación social, territorial y étnica. Lo que sucede es un espejo de la Francia que vive en la miseria y padece una crisis de identidad. Hemos perdido el sentido de lo que es ser francés. Además, estos 30 años perdidos van acompañados por tres años de un Gobierno conservador cuyas primeras decisiones fueron desmantelar lo que ahora nos hace más falta: por un lado, los empleos jóvenes, que puso en marcha con éxito Jospin y, por otra, la desaparición de la policía de proximidad, integrada en los barrios, conocida por la gente y en la que confían, y que también actúa como represora cuando hace falta. Porque yo soy partidario de una policía de orden contra

⁹⁷ Cfr. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, 1993. Traducción española, *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, 1999.

⁹⁸ Cfr. Torres, “La crisis de la banlieue”, *Página Abierta*, diciembre 2005, pp. 11 ss.

la delincuencia, pero la apuesta de Sarkozy de tener sólo una policía represiva es lo que ahora pagamos tan caro”.

Por eso, como sostiene Torres, el fracaso de la política de ciudad está en el origen directo de las revueltas, aunque no sea el único factor. Un fracaso cuyas manifestaciones tocan a los ingredientes básicos de la cohesión, de la integración republicana, puesto que hablamos de fracaso escolar (abandono de la escuela en la medida en que esta se revela inútil para la mejora de las expectativas de vida), de fracaso laboral (el paro golpea a los barrios sensibles en proporciones de dos a uno respecto a la media nacional), de fracaso familiar (familias desestructuradas y sustituidas por las pandillas o bandas) y de fracaso de participación social y política, porque la república no puede ser vista como bien común en el que conviene participar (en todo caso hay un asociacionismo defensivo frente a la degradación de la calidad de vida, pero no participativo, y parte de ese asociacionismo deriva a grupos marginales o criminales).

2. La aparición de una nueva dialéctica en el tradicional enfrentamiento que subyace al recurso a la violencia –no sólo material, sino sobre todo simbólica– entre quienes poseen su monopolio y quienes lo desafían, y que tiene mucho que ver con las nuevas formas de intervención/desentendimiento del Estado, que salen a la luz precisamente con ocasión de las políticas de los “barrios sensibles” iniciadas en los 80. Esa dialéctica se ahonda y radicaliza en la medida en la que quienes encarnan visiblemente la violencia legítima no están presentes cotidianamente en la función de sostén del orden y de la cohesión social, sino que sólo irrumpen de modo ocasional en esos territorios y cuando lo hacen utilizan frecuentemente esa violencia de forma ostensivamente arbitraria, desdibujando la única línea que permite reclamar el adjetivo de legitimidad, la sujeción a reglas, la imparcialidad. Al mismo tiempo, ante el vacío del poder, el monopolio de la violencia es objeto de disputa –simbólica y física– entre los grupos que la ejercen, de la forma más primitiva, en esos territorios.

En ese sentido, es interesante el fenómeno de la aparición de bandas juveniles de pequeña delincuencia ligada al trapicheo, a la economía clandestina, a la droga –el *deal*, el *business*–, con la figura de sus *caids* que aparecen como los nuevos líderes, los ejemplos a seguir. Pero, como destacó agudamente el periodista norteamericano David Brooks, quizá resulta no menos interesante, desde el punto de vista de los mecanismos que alimentan la respuesta de indignación y violencia, y para comprender su función, el fenómeno del *gansta rap*, las letras de las canciones que han escandalizado por su violencia, por su machismo, pero también en muchos casos por la cruda expresión de la desesperación y el resentimiento frente a esa madre Francia que les niega. El *gansta rap* muestra la utilización de los mecanismos de la sociedad del espectáculo, la misma que les rechaza, como violencia expresiva. Y al espectáculo, a la presencia en las imágenes de la televisión –más incluso que en las portadas de la prensa– es a lo que aspira también quien protagoniza los disturbios. Se trata de llamar la atención, no sólo para escupir la rabia como se hace en las canciones, sino también para estar presente, para que *ellos* tengan que prestar atención, ocuparse, tomar medidas en atención a quien de otro modo se siente invisible. La función clásica, política al fin,

de interpelación a los otros, a la opinión pública, a quienes bloquean su acceso a las expectativas de mejora.

3. Todo lo anterior concurre en la reivindicación creciente y generalizada del reconocimiento como motor social, sobre todo en clave negativa, como reacción, es decir, como indignación, si no como resentimiento. Esta acumulación de la rabia es también manifestación de impotencia, de frustración de cualquier expectativa de recibir la respuesta de respeto y el acceso a la igualdad que se supone al alcance de todos los ciudadanos pero que no existe para los jóvenes de la *banlieue*. El vínculo político republicano se revela como retórica, como una falsa promesa para quienes han sido abandonados por los poderes públicos y por los principales agentes sociales. Eso es cierto también para quienes, hijos o nietos en su mayoría de inmigrantes llegados hace medio siglo, fueron sometidos al experimento social, teóricamente exitoso, del *rouleau compresseur*, el modelo de asimilación republicana. Es también esta frustración, a mi juicio, lo que explica el desplazamiento en términos de identidad de la lucha antes encauzada sobre todo en términos de ciudadanía y derechos.

Porque los enfrentamientos que estallan en otoño de 2005, pero que ya existían y continúan hoy, tienen mucho de mecanismo de autoafirmación, de reclamación del fuego como recurso para atraer la atención, un sucedáneo del respeto y reconocimiento que se les niega. Y en la medida en que esa negación pueda aparecer vinculada a rasgos identitarios –sobre todo étnico-religiosos– y, lo que es peor, se sugiere el carácter de semillero del terrorismo (más allá de la hipótesis tradicional de “ejército de reserva de la delincuencia”) que tendrían esos rasgos, la bomba de relojería está servida.

La respuesta de menosprecio ante esa amenaza da lugar a lo que Castel denomina discriminación negativa⁹⁹ ante la conjugación de conflicto étnico y conflicto social, de la etnicización y pauperización de esos espacios urbanos segregados que son la *banlieue*: es negativa porque el marcador étnico no es tomado en cuenta para anularlo o eliminar su relevancia como desventaja, sino para hundir aún más el <clavo de la discriminación>. El rasgo de la diferencia se transforma así en una tara indeleble que refuerza la desigualdad, que hace de la alteridad profunda (la *diversidad profunda*) un factor de exclusión que nos hace retroceder siglos.

4.3. La política del menosprecio

A ese modelo respondería probablemente la revuelta francesa en otoño de 2005. Es sólo un ejemplo que, en cierto modo, precede a un segundo movimiento masivo de revuelta, el que representa el movimiento de los *indignados* en 2011. En el primer caso, la toma de conciencia acerca de la imposibilidad de acceder a un trabajo estable, de integrarse, es común a las revueltas de 2005 y a la batalla social de los jóvenes, frente a la propuesta de un contrato de trabajo precario (el CPE del Gobierno de Villepin). Como han señalado Mauger o Castel,

⁹⁹ Castel, 2010, pp.11-14.

a diferencia de los rebeldes del 68 (hoy denostados), que querían derruir el sistema, los <alborotadores> de 2005 se quejaban precisamente de no poder formar parte del sistema, de no poder disfrutar de sus ventajas como los demás. Los jóvenes de la *banlieue*, aislados en el interior de esos “barrios sensibles” (el problema de la ausencia de medios de comunicación directos que permitan viajar fácilmente a París desde los barrios periféricos no es en absoluto menor), son escolares que han abandonado la escuela porque no ven futuro en ello, parados que no pueden aspirar más que al trabajo precario o a la economía clandestina vinculada a la delincuencia, hijos que no encuentran en la familia el ámbito de apoyo y sustento sino una condición de frustración. Por eso hay un déficit, un vacío que hay que tratar de colmar como primera tarea: el de la recuperación de la autoestima.

Sin embargo, tanto en el caso de la revuelta de 2005 como en el movimiento de indignados que empieza en España como movimiento 15-M en mayo de 2011, puede decirse que se trata de un *fenómeno de indignación*, más aún que mero rechazo, que resulta de la toma de conciencia de que la promesa de la participación en la riqueza, de acceso al bienestar prometido a todos los ciudadanos, no es universal y que se reduce cada vez más, algo que se manifiesta emblemáticamente en la desaparición del *ascensor social* como mecanismo de corrección. Pero no es sólo un problema del mecanismo de movilidad social, sino del propio modelo de socialización. Es una promesa rota que separa y enfrenta no sólo a clases sociales, sino que cada vez más se presenta como un choque de generaciones que se ven privadas de la *lógica* esperanza de bienestar. Un choque en el que se advierte la exclusión que padecen dos franjas generacionales opuestas: por arriba, el temor creciente de los trabajadores que son golpeados por el paro sin expectativa de reencontrar trabajo estable, y menos a partir de los 40, (la tasa de desempleo en la franja de edad de 55-64 años alcanza el 37,9%, una de las más altas de Europa) así como el temor creciente de las clases pasivas a verse desatendidas. Por abajo, la frustración que experimentan buena parte de los jóvenes que ya no van a poder vivir el modelo de acceso temprano al trabajo estable (la tasa de paro de los menores de 25 es del 21,6%), pese a contar con una mejor formación, y por ello tampoco al acceso a la vivienda ni a una vida autónoma, las claves de la inserción y de la cohesión o al menos la estabilidad social.

Pero el efecto más radical de la transformación de la cuestión social es que, junto a ese incremento de la fractura que constituye la desigualdad, se produce otra falla reciente que ahonda en la división social y contamina de ilegitimidad la vida política. En efecto, la fractura social aparece cada vez más como un problema de la multiplicación de las manifestaciones de ausencia de respeto y de reconocimiento, acorde con la condición irrelevante (superflua, intercambiable) que sufren sus protagonistas. Y por eso, cuando se produce tal ruptura hay una quiebra que afecta a la democracia misma, a la política. Esto, como ha destacado con acierto una corriente de filosofía política que encabeza Taylor y que ha revitalizado Honneth en su revisión de la importancia de la noción hegeliana de reconocimiento, está en relación directa con el proceso creciente de desafección generacional del contrato político que se revela como una barrera, o, al menos, como un estatus bloqueado para los recién llegados (para los jóvenes, *last comers*, pero también para los inmigrantes, los auténticos *new comers*). Y es muy visible en el magmático movimiento de *indignados*.

La clave estaría en la generalización de dos de las formas de menosprecio (en el sentido profundo de ausencia explícita de reconocimiento, no sólo de omisión) de las que habla

Honneth, el menosprecio que se manifiesta en la negación de derechos y en la exclusión de la comunidad jurídica y política y el menosprecio hacia los valores propios de una forma de vida calificados como indignos, como un obstáculo para la propia realización, para el progreso. Una y otra no sólo producen exclusión, sino también la pérdida de autoestima, la autodestrucción. Muy concretamente, y en relación con la primera de estas dos manifestaciones, en una reciente entrevista a propósito del debate sobre el modelo social que, según parece, los europeos no tenemos claro cómo ni hacia dónde reconducir, Honneth ha vuelto a insistir en la importancia de las exigencias de reconocimiento y en el marco normativo que debe asegurar su satisfacción, como pistas para reconstruir ese modelo. No se trata del típico discurso multiculturalista, de la reivindicación de diferencias culturales, de derechos de diversidad.

Insistiré en que el filósofo alemán subraya que el motor de esta demanda de reconocimiento, que en algunos casos –como se vio en Francia– alcanza una expresión colectiva cercana a la angustia, si no a la desesperación, sería el **acceso y la garantía universal –igual, que no mecánica, uniforme– de los derechos sociales**, algo que padecen en primera persona los protagonistas de los sucesos que comentamos. En todo caso, la propuesta de Honneth es una receta nada popular ahora, sobre todo entre buena parte de quienes se autocalifican de reformadores sociales. En cuanto a la segunda forma de menosprecio, huelga cualquier comentario sobre su generalización en esos “territorios de ausencia”, está en relación directa con la construcción de identidades alternativas que en buena medida acaban encontrándose en esas fuentes de identidad que precisamente entendemos como amenaza.

Quizá no hemos reparado suficientemente en el hecho de que el proceso de desmantelamiento de esos derechos –palancas de igualdad real– no tiene consecuencias sólo en términos de pérdida de capacidad adquisitiva o de empeoramiento de las condiciones laborales. Es el sentido más profundo de la precarización como condición social definitoria.

Como señalara Rocard, la lógica de esta etapa del capitalismo, la de la precarización, trata de reducir el trabajo a mercancía cuyo coste es preciso abaratar, y al trabajador en objeto intercambiable cuya necesidad de seguridad es un obstáculo para el beneficio. Para eso, es necesario un trabajo de demolición de las reglas, comenzando por las del Derecho del trabajo. Pero con la extensión de la precarización, es el estatus mismo del trabajador como sujeto de Derecho, como ciudadano y protagonista del espacio público, el que desaparece por el sumidero. Y es lo que sucede, no sólo en las propuestas más abiertamente neoconservadoras, sino incluso en buena parte de estos procesos de *flexiseguridad* que se nos quiere presentar como inevitables, aunque no en todos. Con la pérdida de la estabilidad laboral, como con la mercantilización progresiva del derecho a la salud o la relativización del derecho a la previsión social, los trabajadores (y aún más quienes se encuentran en los márgenes: los jóvenes, los parados, sobre todo a partir de los 40 años) no sólo experimentan graves dificultades en la satisfacción de sus necesidades básicas, sino que les alcanza el proceso de desarraigo en su sentido más profundo de desintegración personal y social, que con tanta claridad fue descrito a mitad de siglo pasado por Simone Weil.

Pues bien, he aquí que el virus del desarraigo se extiende y con él crecen la *fractura social* –en particular en clave generacional– y la necesidad de encontrar *alternativas de reconocimiento y arraigo* fuera de los mecanismos que habíamos creado y hoy se revelan impotentes. El incremento del fenómeno del fundamentalismo, o de epifenómenos como el

de las bandas juveniles por poner un ejemplo, tiene mucho que ver con esa necesidad que hoy somos incapaces de satisfacer a través de los viejos cauces de la familia, la escuela o el trabajo. Y si hablamos de colectivos particularmente vulnerables, entre los que sin duda se encuentran los inmigrantes, a quienes no se facilita precisamente la vida familiar, ni la inserción en la escuela, ni en el trabajo, en condiciones de igualdad, la consecuencia es que la necesidad de encontrar ese reconocimiento y arraigo mediante mecanismos y prácticas que se ajustan a lo que siempre hemos considerado manifestaciones de desviación, marginación o delincuencia, crece exponencialmente. Y aumenta el *resentimiento*, un veneno social más peligroso que las *pandemias aviares*.

En definitiva, lo que los jóvenes protagonistas de las revueltas de 2005 y luego los *indignados* advierten es que el <contrato republicano>, la ciudadanía republicana, funciona para los otros, para los adultos, y entre ellos para quienes viven instalados en el corazón del sistema. No para los jóvenes y menos para quienes habitan el *territorio de la ausencia*. Surge así un ingrediente relativamente nuevo –al menos por su generalización– respecto a los tradicionales procesos de marginación y exclusión, el desprecio. La constatación de que la marginación, la falta de expectativas, la exclusión social está vinculada a la condición de habitantes de ese territorio, los suburbios, las otras ciudades, se une a otro elemento que niega la pretensión de la igualdad republicana, la discriminación que sigue existiendo, en forma de recelo pero incluso de trato desigual. Un rechazo –desprecio incluso– que se refuerza en razón de la visibilidad del origen plural, diferente (de la diferencia étnica), pese a la proclamada *ceguera* republicana, la versión asimilacionista, francesa, del postulado liberal-norteamericano de la justicia *blind-coloured*, pues recordemos que en Francia está incluso prohibida la existencia de bases estadísticas públicas que consignen los datos relativos a origen étnico o adscripción religiosa. El hecho bien conocido y constatado reiteradamente del rechazo que reciben los curricula laborales cuyos nombres manifiestan ese origen ajeno al francés de *couche*, de pura cepa, es un argumento que destruye esa presunción de neutralidad.

Esto es lo que ha sabido explicar muy claramente Beck. Me permito transcribir un extenso párrafo del artículo ya citado: “A la sombra de la globalización económica, cada vez más personas se encuentran en una situación de desesperación sin salida cuya característica principal es –y esto corta la respiración– que sencillamente ya no son necesarias. Ya no forman un ‘ejército en la reserva’ (tal como los denominaba Marx) que presiona sobre el precio de la fuerza de trabajo humano. La economía también crece sin su contribución. Los gobernantes también son elegidos sin sus votos. Los jóvenes ‘superfluos’ son ciudadanos sobre el papel, pero en realidad son no-ciudadanos y por ello una acusación viviente a todos los demás. También quedan fuera del mundo de las reivindicaciones de los trabajadores. ¿Qué son para la sociedad? ‘¡Un factor de gastos!’ La ‘poca utilidad’ que les queda es que se mueven por el odio y una violencia sin sentido; al final incluso provocan destrozos, y con este drama real que asusta a los ciudadanos ofrecen a los movimientos y políticos de derechas la posibilidad de destacarse. En Alemania, pero también en muchos otros países, se cree de manera realmente obsesiva que hay que buscar las causas que llevan a los jóvenes inmigrantes alborotadores a la violencia en las tradiciones culturales de origen de estos inmigrantes y en su religión. Los estudios empíricos sobre esta cuestión, realizados por excelentes sociólogos, demuestran lo contrario: no se trata de los inmigrantes que no se han integrado, sino de los que sí lo han

hecho. Mejor dicho: hay una contradicción entre la asimilación cultural y la marginación social de estos jóvenes, que alimenta su odio y su predisposición a la violencia. Pues no se trata precisamente de inmigrantes anclados en su cultura de origen, sino de jóvenes con pasaporte francés, que hablan perfectamente el francés y que han pasado por el sistema escolar francés, pero a los que, al mismo tiempo, la sociedad francesa de la igualdad los ha marginado en auténticos guetos ‘superfluos’ en la periferia de las grandes ciudades... Esto explica que los jóvenes actores de la revuelta de los suburbios se refieran a su situación en términos de dignidad, derechos humanos y marginación”.

Esa reacción frente al desprecio es lo que se hace visible en la aparición de los grupos de diferente carácter que protagonizan la revuelta, pues junto a las mencionadas bandas hay que hablar de movimientos de amplio espectro. Por ejemplo, en las revueltas de 2005, asociaciones como *Ni putas ni sumisas*, o la agrupación *ACLEFEU*, que impulsó en toda Francia a lo largo de 2006 la elaboración de los *cahiers de doléances* que debían ser entregados en la Asamblea Nacional en el primer aniversario de los disturbios. Esta iniciativa, por su raíz histórica que remite al origen de la República, tenía una connotación indiscutible de repolitización, aunque evidentemente se trataba de un mensaje político completamente distinto del discurso partidista/electoralista habitual. El propósito era recuperar el diálogo directo con los ciudadanos para “permettre aux gens de mettre des mots sur leurs maux”, para mostrar que también en esos barrios hay gentes que militan por la construcción política. Porque, aunque no siempre se subraye cuando se habla de las revueltas, más allá de los disturbios, de las quemas de coches y del juego de desafío a lo que es visto como la otra banda –la policía–, son esos grupos los que protagonizan la reacción más interesante, la respuesta política o al menos prepolítica de indignación como expresión del estado de cosas en el *territorio de la ausencia* en que se han convertido buena parte de los barrios en cuestión, que tienen en común la realidad y el horizonte del fracaso (escolar, laboral, cultural), que – insisto en ello– es una forma muy particular de manifestación del proceso de exclusión.

Sin embargo, aun siendo capital el reconocimiento y garantía de los derechos sociales a la hora de trazar una estrategia que ponga freno a la amenaza del menosprecio, desde luego respecto a los inmigrantes, no podemos olvidar lo que ha recordado –a mi juicio, con acierto– Nancy Fraser. Para la filósofa norteamericana ésta es, sí, una cuestión de justicia, pero que no debe ni puede ser entendida en términos alternativos, esto es, o bien en el sentido complejo y contemporáneo de la justicia redistributiva, (la justicia propia de la igualdad compleja), o bien en el de la justicia ligada a la clase de conflictos que vemos aparecer en torno a la inmigración y también a propósito de las demandas de grupos sociales secularmente desfavorecidos (desde las mujeres a los pueblos indígenas).

Para evitar esos planteamientos reductivos Fraser ha desarrollado en su obra¹⁰⁰ una concepción compleja de la justicia que no puede dejar de emparentarse con la propuesta por Walzer (sobre todo en la obra de éste, *Spheres of justice*), pese a sus diferencias, pues en el fondo construye tres ámbitos en los que la justicia se despliega conforme a principios

¹⁰⁰ Cfr. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1997. Posteriormente, *Scales of Justice* (hay trad castellana, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008).

diversos pero complementarios: redistribución de la riqueza en el ámbito socioeconómico, reconocimiento en el sociocultural y finalmente, representación/participación en el político-institucional, campo en el que resalta la importancia del principio de “paridad participativa”, entendida como “ideal crítico”, una herramienta hermenéutica que ayuda a descubrir las contradicciones en las realidades sociales, es decir, en cierto modo, las manifestaciones concretas de la injusticia y que es deudor directo de la crítica feminista¹⁰¹. Y, además, es una propuesta que trata de superar lo que ella y Benhabib, entre otros, denominan “*concepción o marco welfaliano de justicia*”, sobre todo en referencia crítica a la obra de Rawls (en particular a su muy influyente *Teoría de la Justicia*). En efecto, consideran la obra de Rawls como un ejemplo de universalismo abstracto en la medida en que da por supuesto el marco del Estado nacional y no pone en cuestión los presupuestos del mismo, ni tampoco el hecho de que el orden jurídico propio del Estado nación es absolutamente insuficiente para dar cuenta de buena parte de los problemas jurídico-políticos a los que hoy hacemos frente y que tienen carácter universal, al menos en el sentido transfronterizo o transnacional¹⁰². Obviamente (aunque Fraser no se ha ocupado de ello como Benhabib) ese es el caso de la inmigración.

Fraser insiste en particular en la necesidad de evitar el riesgo de poner el énfasis exclusivo en la lucha por el reconocimiento, sobre todo, como clave de la noción de identidad, porque se corre el peligro de perder de vista que el objetivo prioritario es la justicia social y eso implica tener en cuenta las relaciones mutuas entre economía y cultura. Esa insistencia exclusiva en la identidad plantea, a juicio de Fraser, el peligro de <reificación autoritaria>. Ese argumento es particularmente adecuado para entender uno de los procesos más interesantes a los que estamos asistiendo y que hemos podido comprobar en los movimientos de repliegue que se producen entre los inmigrantes (y sobre todo entre los descendientes de inmigrantes arrojados en los ghettos de la periferia, en Francia, Reino Unido, Italia y Alemania y podría ser así en España) y también en la dinámica social y política de los pueblos que vivieron la descolonización y se han visto presos de las contradicciones de las dictaduras militares que las han monopolizado, por ejemplo en países árabes (Egipto, Túnez, Argelia, Libia, Siria, Yemen) y en los que viven bajo monarquías absolutas y paternalistas (Arabia Saudí, Marruecos, en menor medida Jordania), a la lógica conformista del modelo identitario de repliegue, de compensación. Pero eso le conduce a una posición que como hemos visto tiene raíces en Arendt (“existir, es existir políticamente”) y que, respecto a la justicia debida en el ámbito de la inmigración, está próxima a la de Sayad.

¹⁰¹ Cfr. la entrevista a Nancy Fraser por Marta Avendaño en *Metrópolis*, primavera-verano 2009. Por eso Fraser insiste, como lo hace en esa entrevista, en que “la justicia requiere que la gente tenga la posición, el estatus para participar como pares en cualquier arena importante de la vida social; esto es, en la vida familiar, en el mercado del trabajo, en la sociedad civil y, sí, claro, en la política y en la esfera pública política, pero no sólo en éstas”.

¹⁰² Para ser justos, hay que reconocer que Fraser no tiene en cuenta la aparición de la obra de Rawls que intenta afrontar ese déficit, *The Law of the Peoples; with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. Por mi parte me permito señalar que se trata de un intento fracasado que actualiza (sin conocerlos bien) las viejas aportaciones de los teólogos-juristas españoles del XVI y de la idea kantiana del Derecho cosmopolita, pero sin afrontar los problemas reales de una justicia y un derecho cosmopolita en el contexto de la globalización fragmentada del siglo XXI.

Por volver a nuestro campo específico de discusión, a la luz de esas consideraciones se impone reconocer que, en efecto, hay conflictos derivados de la presencia de la inmigración –sobre todo de inmigración asentada–. Pero no son tanto, o desde luego no primordial ni, menos aún, exclusivamente, conflictos ligados a la diversidad cultural, conflictos de confrontación de culturas, sino ante todo y en primer lugar conflictos nacidos de la discriminación basada en la identificación de los otros (inmigrantes) como totalmente ajenos, lo que se incrementa en función de la visibilidad de los marcadores primarios de la identidad como diferentes: la diferencia cultural –nueva forma de racismo– como argumento que pretende justificar el juicio de incapacidad jurídica e incompatibilidad jurídica de los inmigrantes: el inmigrante construido como inferior (menor de edad, no autónomo, en la clásica concepción paternalista) y como peligroso.

Insisto. Los conflictos entre bienes jurídicos que a veces subyacen a los conflictos en los que está presente la inmigración asentada¹⁰³, no son en sí novedosos ni significativos. Lo significativo es que, en buena medida, no son cuestión de justicia distributiva, ni de igualdad compleja, o por decirlo mejor, no sólo; sino que son vividos prioritariamente por quienes los sufren como conflictos que solo se pueden comprender en clave de justicia *anamnética* y *compensatoria*, conflictos nacidos y heredados que se han sucedido y asentado en el tiempo. Estos dos *estatus* (como señala Frazer) fragilizan a determinados grupos y a los individuos que pertenecen a ellos, precisamente en razón de esa pertenencia:

- estatus de excepción, que les separa e incluso invierte respecto a ellos la vigencia de principios básicos del Estado de Derecho (igualdad y no discriminación, presunción de inocencia, favor libertatis, seguridad jurídica, garantía de los derechos por juez ordinario, interdicción de la arbitrariedad y reducción de la discrecionalidad administrativa, etc.).
- Estatus de dominación: la diferencia cultural propicia jerarquía de dominio y el modelo de asimilación impuesta, la aculturación como condición *sine qua non* de la admisión de la presencia aunque sea presencia ausente. Y ello sobre la base de que se deben medir, comparar las culturas, las civilizaciones... Es el caso de conflictos ligados al estatus de la mujer que no dependen de la diferencia cultural: un cierto tipo de Islam y un cierto tipo de cristianismo coinciden en ello.

Para decirlo más claro: las más de las veces son los inmigrantes la parte perdedora en el conflicto. Los inmigrantes no son tanto *factor de riesgo* de violación de derechos de los otros (de nosotros, los ciudadanos, según la demagogia que les atribuye la condición de factor específico de incremento de criminalidad, de ejército de reserva de la delincuencia, lo que permite afrontar las políticas de inmigración en clave prioritaria si no exclusivamente securitaria, de orden público), sino factor *en riesgo*, víctimas de la falta de respeto de derechos básicos por la herencia arraigada de la visión que los considera diferentes en el sentido

¹⁰³ Recordemos que no todos los conflictos culturales vinculados a la presencia de inmigración ponen en juego bienes jurídicos relevantes. Buena parte de ellos son conflictos de intereses coyunturales, o conflictos irrelevantes desde el punto de vista del bien que está en juego.

profundo: menos seres humanos o, en todo caso, no equiparables a los ciudadanos. Así, no se les reconoce plenamente la libertad como autonomía y son discriminados en la titularidad y garantía de derechos básicos, en la tutela judicial efectiva. En suma, es la paradoja que revela el término *sin papeles*, porque lo que esa denominación significa es el reconocimiento de la existencia de sujetos que no sólo carecen de la documentación requerida para poder circular en el espacio público, sino, más profundamente, se encuentran en el espacio de no-Derecho, el característico del exilio interior, de las zonas de frontera de la democracia: no es que <no tengan techo> (domicilio), sino que están *sans abri* en el sentido fuerte: no tienen Derecho que les proteja.

4.4. La democracia de los ciudadanos. La pista de la indignación frente a la *hogra*

Precisamente por todo lo anterior, la estrategia del menosprecio, esa *patología social de la negación de reconocimiento* cuyos principales elementos he tratado de mostrar, es una cuestión también y sobre todo política o al menos *prepolítica*: no tiene sentido hablar de representación y menos aún de participación política si no se da el mínimo de respeto y reconocimiento, porque sin él no se entra en el vínculo social, no se es miembro del contrato social. Y esto, como argumenta Cole al hablar de «esquizofrenia democrática»¹⁰⁴, se practica en el seno de democracias que prosperan gracias a situaciones neocoloniales en su interior, pues junto a un alto grado de reconocimiento a los ciudadanos privilegiados, se da una institucionalización de estatus jurídicos demediados (si no claramente discriminatorios y de sujeción) para los inmigrantes y para grupos de población crecientemente dejados al margen. Es lo que ya Galbraith denominara «democracia excluyente». Así lo interpreta –a mi juicio, con razón–, J Estefanía cuando escribe¹⁰⁵: “la democracia excluyente” que avanzó el economista John Kenneth Galbraith en *La cultura de la satisfacción*: cada vez es mayor la cuantía numérica de una *under-class* compuesta de mileuristas y menos que mileuristas, de parados y de desempleados de larga duración, de jubilados con escasas pensiones, de desanimados, etcétera, que se siente políticamente invisible, que está decepcionada y que en buena parte no tiene ningún deseo de votar. Dice Galbraith –que no era precisamente un apocalíptico, aunque tampoco un integrado– que los satisfechos de las sociedades operan bajo la convincente cobertura de la democracia, aunque de una democracia no de todos los ciudadanos, sino de aquellos que acuden a las urnas. El resultado es Gobiernos que se ajustan no a la realidad o a la necesidad común, sino a las creencias de los satisfechos, que constituyen la mayoría de los que votan. Esa *mayoría silenciosa* (una mayoría compuesta no por todos los ciudadanos, sino solo por los que votan) actúa “al cómodo abrigo de la democracia, una democracia de la que no participan los menos afortunados”.

Que esta tesis sea discutible no significa que haya que despreciarla si en ella se sienten cobijados los manifestantes de estos días. Según la misma, la contradicción principal ya no

¹⁰⁴ Cfr. Cole,

¹⁰⁵ Cfr. J Estefanía, *El País*, 23 de mayo 2011.

estaría situada entre el capital y el trabajo, sino entre los favorecidos y sus burocracias, sean asalariados o no, y los social y económicamente desfavorecidos junto con el considerable número de quienes “por inquietud o compasión” acuden en su ayuda. Es otra forma de representación dual de la sociedad.

Desde el punto de vista de la democracia, eso significa que en esas condiciones, lo que se produce entre la población objeto del juicio (y del estatuto) de menosprecio es que pasan de una democracia de adhesión (casi siempre exterior, que es su forma de verse incluidos en la democracia representativa, puesto que en ningún caso tienen acceso a los cauces de la democracia participativa) a una democracia de rechazo, como ha insistido entre otros Rancière o Rosanvallon (el lema de los indignados: <no nos representan>).

Si esto es cierto para quienes tienen el título de ciudadano de pleno derecho, obviamente a fortiori lo es para quienes viven ese proceso de falta de reconocimiento¹⁰⁶. Todo esto, que, evidentemente, se produce en el caso de las democracias (la reivindicación de la indignación en países como España, Italia, Reino Unido, EEUU, es <más democracia>, <democracia de los ciudadanos>), resulta mucho más visible en las revueltas que *reclaman la democracia* en las denominadas revoluciones democráticas en los países árabes, porque no soportan más el estatus de humillación y de manipulación al que se les somete su falta absoluta de reconocimiento, la *hogra*, una palabra intraducible a las lenguas románicas. La *hogra* es un concepto que expresa ante todo un sentimiento de impotencia del dominado ante el desprecio y la arrogancia del dominador. Pero también un sentimiento ancestral heredado del feudalismo y que el periodo colonial no hizo otra cosa que reforzar. Y, por último, un sentimiento que incluye asimismo la sed de justicia¹⁰⁷. Así ha sucedido en Túnez, Egipto, Yemen, y, en menor medida en Marruecos (los casos de Libia y Siria son diferentes) a lo largo del año 2011¹⁰⁸.

El vínculo político, un lazo estrecho con la sociedad política (en su origen, la ciudad), se ha convertido en un adjetivo menor, porque la condición de ciudadano no tiene apenas nada que ver con el ejercicio de la soberanía, con el protagonismo en la toma de las deci-

¹⁰⁶ Cfr. Rancière, J., *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005. Asimismo, Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris, 2005.

¹⁰⁷ Me parece útil a ese respecto el testimonio de Rached Ganouchi, uno de los líderes del salafismo tunecino, entrevistado en *La Presse*, 18 de febrero de 2011 y recogido en el libro de S Naïr (2011): “Los colonos nos clavaron un cuchillo en la espalda, y al marcharse solo se llevaron el mango, reemplazado en seguida por otro: el de las presidencias monárquicas, el de los clanes, el de las mafias sanguinarias que han seguido chupando con deleite la sangre de los anémicos bajo la mirada cómplice de un Occidente que, a la vez que cantaba el himno de la democracia y de los derechos humanos, continuaba apoyando, por interés, a esos regímenes que negaban las libertades elementales... En el pasado, la guerra denominada fría provocó la miopía complaciente, hoy es el fantasma del peligro islamista el que domina y atormenta las buenas conciencias... Los regímenes pantalla ya no pueden nublar las miradas fijas sobre la suerte de los palestinos en Gaza y en otros lugares. El pueblo tunecino al que nosotros, magrebies presuntuosos, hemos calificado de cobarde y sin personalidad, nos ha mostrado el camino. Egipto está a punto de seguir sus pasos. Y otros inevitablemente seguirán esa senda. Un mundo globalizado no solo tiene inconvenientes. ¡La rebelión popular de Túnez ha cambiado ya el sentido de la historia! ¿Quién entre nosotros habría imaginado ver en tan breve plazo el final del miedo y el rechazo radical de la injusticia y de la humillación? Estoy convencido de que, más que una revuelta socioeconómica, es una sublevación a favor del respeto y por el fin de la injusticia, es una apuesta por la dignidad, el respeto y la libertad, contra la *hogra*”.

¹⁰⁸ Conviene señalar que en Túnez es exactamente ese el motivo de la inmolación del joven Mohammed Bouazizi el 17 de diciembre de 2010, el hecho que desencadena la revuelta contra el régimen de Ben Ali.

siones relevantes para todos, las decisiones públicas *qua* comunes y relevantes. Se evidencia así que se ha producido una pérdida, una degradación de la condición de ciudadanía, como resultado de su identificación exclusiva en términos formales, técnicojurídicos y por eso apolíticos, un proceso reforzado por la sustitución del ciudadano activo por el consumidor satisfecho, pasivo, lo que se basa muy frecuentemente en ese retorno a la tecnocracia que sostiene que la complejidad de las cuestiones a decidir las hace sólo accesibles a los expertos que pilotan las grandes empresas, ni siquiera a los políticos elegidos para adoptar decisiones, no digamos para los ciudadanos que vuelven a ser entendidos como menores de edad, incapaces de decidir por sí mismos. Pero reparemos en que el incremento de quienes se ven ajenos al juego democrático es el cáncer político por antonomasia. Un mal que no se va a curar con el maquillaje de operaciones tácticas y “puntuales” de acercamiento al lenguaje y a las preocupaciones de los manidos “ciudadanos de a pie”. Entre otras cosas, porque los ciudadanos en cuestión, excluidos de la capacidad de jugar al juego político salvo en las periódicas citas electorales, tienen sin embargo cada vez más información y formación sobre lo que sucede y por tanto pueden juzgar con mayor claridad y dureza la inadecuación de las viejas reglas. Esta democracia de rechazo no se puede sostener mucho más sin cambios en profundidad.

¿Hay síntomas de esa transformación si no global, al menos en algunos países en un futuro inmediato? Es muy pronto para saberlo, pero cabe aventurar que no. Pese al dato positivo de la participación, no se advierten elementos de renovación del discurso y de la práctica política, tan sólo tímidas reformas. Pero eso es algo muy distinto de la renovación democrática, de la política inclusiva y participativa que sería necesaria. Pero sí, como parece posible, más allá de la política de gestos se aplica en las políticas de ajuste que no ha escondido en su programa y en aras de la coherencia las impone sin negociación, no es descartable que a la vuelta de un tiempo la revuelta se pueda reproducir. Porque el mal del menosprecio sigue ahí, incubándose.

Necesitamos un paso más en la argumentación, para aproximarnos a la creación del estatuto de menosprecio respecto a los inmigrantes. Cuando el debate político en serio es sustituido por la propaganda en torno al simplismo securitario, por el retorno casi desnudo del *motto* hobbesiano del miedo a la guerra civil (el miedo político por antonomasia), por la amenaza del enemigo interior (en todo caso, el enemigo *ad portas*) se justifica la problematización de la cuestión migratoria, en términos de la amenaza de la invasión por los diferentes –e incompatibles– con nuestro modo de vida (mercado, derechos, democracia), en un contexto de adelgazamiento de los recursos que ya nos obliga a apretarnos el cinturón, como para que encima otros pretendan apropiarse de nuestras migajas del pastel.

La clave para dar ese paso está en la capacidad de ofrecer respuestas que garanticen la compatibilidad de las exigencias de reconocimiento, redistribución y participación (Fraser), lo que tiene bastante que ver con la capacidad de acción colectiva de grupos sociales: de los pueblos indígenas a las mujeres, también, claro está, para los inmigrantes. Respuestas, es decir, estrategias e iniciativas que necesariamente han de ir más allá de los instrumentos normativos de las políticas de inmigración, de las leyes y reglamentos de inmigración (o, como en nuestro caso, de extranjería), aunque esa dimensión normativa es una condición *sine qua non* de una respuesta legítima y eficaz. Ya he recordado la pertinencia de la alternativa formulada por

Lochak¹⁰⁹: ante la inmigración, podemos optar por el Estado de excepción o por el Estado de Derecho. El respeto de los principios y reglas de juego del Estado de Derecho y de los criterios básicos de legitimidad de la democracia que obligan al reconocimiento y garantía de los derechos humanos universales y, muy en particular, al reconocimiento y garantía del derecho a tener derechos y del derecho a ser reconocidos como agentes, actores del espacio público. Sólo así podremos hacer frente y superar el riesgo de la *sociedad del menosprecio*.

5. Nota Bibliográfica

- Álvarez, I. (2002). “La construcción del inintegrable cultural”, pp. 168-195, en De Lucas, J. y Torres, F. (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Amghar, S., *Le salafisme d’aujourd’hui. Mouvements séctaires en Occident*, Michalon, Paris, 2010
- Authier, J-Y., Bacqué, M-H. y Guerin-Pace, F., (eds.) (2007). *Le quartier : enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*. La Découverte Paris.
- Balibar, E. (1992). *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte
- Bauböck, R. (2004). Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía, en VV.AA. (Aubarell y Zapata, eds), *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria.
- Baudin et Genestier (eds.) (2002), *Banlieues a problemes*. Paris: Documentation Française.
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, Polity.
- Bauman, Z. (2004). *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge, Polity.
- Bea, E. (1992). *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Ediciones Encuentro.
- Bea, E. (1999). “Simone Weil. Filosofía del trabajo y del arraigo”. *El Ciervo*, nº 585.
- Beck, U. (1999): *What is Globalization?*, Cambridge, Polity.
- Beck, U. (2002). “The cosmopolitan society and its enemies”, *Theory, Culture & Society*, April 2002, vol.19.
- Bello, G. (2011). *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Plaza y Valdés.
- Blanco Fdez. de Valderrama, C. (2006). *La integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Bordet, J. (2007). *Oui a une société avec les jeunes de cites ! Sortir de le spirale securitaire*, eds de l’Atelier.
- Bouchard&Taylor (eds.) (2008). *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report*. Gouvernement du Quebec. /www.accommodements.qc.ca/index-en.html hay edición castellana publicada por el Observatorio Vasco sobre inmigración, www.gizartegaiak.ej-gv.net
- Bouzar, D. (2010). *Laïcité mode d’emploi: 42 études de cas*, Eyrolles, Paris.

¹⁰⁹ Sobre ello, puede verse el libro de entrevistas con la conocida jurista y profesora francesa, titulado precisamente *Face aux migrations, Etat de Droit ou état de siège*, Paris, Textuel, 2007.

- Castel, R. (2007). *La discrimination negative: citoyens ou indigènes?*. Paris: Seuil.
- Castel, R. (2003). *L'insecurité sociale*. Paris: Seuil.
- Castel, R., y otros (2001). *Desigualdad y Globalización. Cinco Conferencias*. Buenos Aires: Manantial.
- Castells, M. (2004). *Europa en construcción. Integración, identidades, seguridad*. Barcelona: CIDOB.
- Castells, M. (2003): *La era de la información. El poder de la identidad* (Alianza, Madrid).
- Castles, S. (2004). Globalización e Inmigración, en VV.AA. (Aubarell y Zapata, eds), *Inmigración y procesos de cambio*. Barcelona: Icaria.
- De Lucas, J. (coord). (2009). *Los derechos de participación como elementos de integración de los inmigrantes*. Madrid, FBBVA.
- De Lucas, J. (2003). *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia: Tirant lo Blanch, Cine y Derecho. Imágenes del Derecho en el cine.
- De Lucas, J. (2003). *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona: Icaria.
- De Lucas, J. (2005). “Fronteras e identidades: paradojas del proyecto europeo”, en el monográfico dedicado al Tratado constitucional por la edición española de Le Monde Diplomatique, *Europa: momentos decisivos*.
- De Lucas, J. y Bueso, L., (2006). *La integración de los inmigrantes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- De Lucas, J. (2001). “Las sociedades multiculturales y los conflictos políticos y jurídicos”, pp. 61-102, en *La multiculturalidad. Cuadernos de derecho judicial VI*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.
- De Lucas, J. / Solanes, A. (coord), (2009). *La igualdad en los derechos, claves de la integración*. Madrid: Dykinson.
- Delahaye, V., y Rochefort, R. (2007). *Promesses de banlieue*. Paris, ed. de l’Aube.
- Dendoune, N. (2007). *Lettre ouverte à un fils d’immigré*. Danger public.
- Etxeberria, X., Ruiz Vieitez y E., Vicente, T. (2007). *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. Bilbao: Instituto de derechos humanos/Diputación de Bizkaia.
- Ferrajoli, L. (1998). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Fourest, C. (2007). *Le choc des préjugés*, Calmann-Lévy, 2007 Bourgon, D., *Un sens a la vie*, Seuil/arte.
- Fraser, N., (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.
- Fraser, N., (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3.
- Fraser, N. / Honneth, A., (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, Verso, (hay traducción castellana, Morata, Madrid, 2006).
- Fraser, N., (2008), *Scales of Justice* (hay traducción castellana, *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2009). Interview (Marta Avendaño), *Metrópolis*, primavera verano.
- Fregosi, F. (2010). *L’Islam dans la laïcité*. Paris: Hachette Pluriel.
- García Cívico, J. (2010). “La medición de la integración social de los inmigrantes a través un sistema de indicadores coherente con la noción de ciudadanía inclusive. *Universitas*, nº 12 julio.

- Gil Araujo, S. (2010). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Madrid: IEPALA.
- Göde, N. (2005). *Interpretations: l'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade.
- Göde, N. (2007). ¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el Islam? *Documentos CIDOB, n° 9*. Barcelona.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro* (traducción y estudio preliminar de J.C Velasco). Madrid: Paidós.
- Halper, J. (2002). Accommodation, Cultural space, contact Zones and the Management of Diversity in situations of Conflict: an anthropological Perspective. *Paper en el International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*, Barcelona, Aubarell y Zapata (eds.), *Inmigración y procesos de cambio*, Barcelona, Icaria, 2004.
- Hammar, T. (1990). *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Aldershot, Avebury.
- Heator, D. (2002). *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*, Continuum. London.
- Hirschman, A. (1970). *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.
- Honneth, A., (1992). Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, 20(2), 187-201.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A., (2008) *La société de mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, edición de Olivier Voirol. Paris: La Découverte.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (con una entrevista a A. Honneth por D. Gamper). Buenos Aires: Katz/CCCB.
- Jiménez Redondo, M. (2005). Que la laicidad se basa en la religión verdadera: Estado laico y sociedad postsecular, en el monográfico “El desafío de la laicidad” de la Revista *Pasajes*, n° 18.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- La Parra, E. (2005). “Concepto de la iglesia y proceso de secularización. Notas sobre la España del siglo XX”. *Pasajes*, n° 18, 2005, pp 25-37.
- Lema Tomé, (2007). *Laicidad e integración de los inmigrantes*. Barcelona: Marcial Pons.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset. Paris
- Lochak, D. (2007). *Face aux migrations, Etat de Droit ou état de siège*, Textuel, Paris
- Maclure, T. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Paris: La Découverte.
- Martinello, M. (ed.) (1997). *Migration, Citizenship and Ethno-National Identities in the European Union*. Aldershot: Ashgate.
- Martínez de Pisón, J.M. (2000), *Constitución y Libertad religiosa en España* Madrid, Dykinson.
- Mauger, G., (2007) *L'Émeute de novembre de 2005. Une révolte protopolitique*, ed. du Croquant Savoir/Agir, www.atheles.org

- Mezzadra, S., (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Moreras, J. y Planet, A. (2008). *Islam e Inmigración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Foro nº 17.
- Moreras, J. (2007). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob.
- Naïr, S. (2011). *La lección tunecina. Cómo la revolución de la Dignidad ha derrocado al poder mafioso*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Ranciére, J. (2005) *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique.
- Relaño Pastor, E. (2003). *La protección internacional de las minorías religiosas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rex, J. (1994): “Ethnic mobilisation in multicultural societies”, in Rex, J. and Drury, B. (eds.). *Ethnic mobilisation in a multicultural Europe*, Ashgate: Milton Keynes.
- Rex, J. 1995, “La metropolis multicultural: la experiencia británica”, pp. 197-223, en Lamo de Espinosa, Emilio (ed.) *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial.
- Roché, S. (2007), *Le frisson de l’Emeute. Violences urbaines et banlieues*. Seuil, Paris.
- Rosanvallon, J. (2005). *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*, Paris: Seuil.
- Rouche, S. (2007). *Apologie du casseur*. Michalon Paris.
- Rubio Marín, R. (1999). Inmigración Ilegal y Ciudadanía Nacional. *Claves de Razón Práctica*, nº 97.
- Rubio Marín, R. (2000). *Immigration as a Democratic Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubio Marín, R. (2003). Taking Immigrants’ Rights Seriously. *The Responsive Community*. Vol. 13. Núm. 2. 2003. Pag. 43-52.
- Rubio Marín, R. (2004). La Inclusión del Inmigrante: un Reto para las Democracias, en *La Inclusión del Inmigrante: un Reto para las Democracias Constitucionales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ruiz Vieytez, E. (2001). *Las políticas de inmigración. La legitimación de la exclusión*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.
- Ruiz Vieytez, E. (2010). *Derechos humanos en contextos multiculturales: ¿acomodo de derechos o derechos de acomodo?* San Sebastián. Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania.
- Ruiz Vieytez, E. (2010). *Derechos humanos y diversidad religiosa*. San Sebastián: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe. Alberdania.
- Santos, B. de S. (2011). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Prometeo/Clacso, B Aires.
- Sartori, G. (2000). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sauvadet, TH. (2007). *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, A Colin, Paris.

- Sayad, A. (1992). *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité* De Boeck Université. Posteriormente revisada y publicada en dos volúmenes: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2006.
- Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil. (Hay traducción castellana, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, Madrid, Anthropos, 2011).
- Sen, A. (2000): *Repenser l'inégalité*. Paris: Seuil.
- Sennett, R. (2003): *El respeto, sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Shinner, L. (1967). The concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 6, pp. 207-220.
- Sintomer, Y. (2007), *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*. Paris: La Découverte.
- Solanes, A. (2004). Las deficiencias de la política española sobre inmigración y Breve comentario sobre la reforma de la Ley de Extranjería y las últimas modificaciones que afectan al régimen jurídico del extranjero en España. VV. AA. *Inmigración, Sociedad y Estado. Una cuestión abierta*. Junta de Andalucía. Consejería de Asuntos Sociales. Dirección General de Bienestar Social.
- Solanes, A. (ed.), (2010). *Derechos humanos, migraciones y diversidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Soysal, Y. (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tafferant, N. (2007). *Les Bizness. Une économie souterraine*, PUF Paris.
- Taylor, Ch. (1999). *Acercar las soledades. Ensayos sobre federalismo y constitucionalismo en Canadá*. Bilbao: Gakoa.
- Tissot, S. (2007). *L'Etat des quartiers-* Paris: Seuil.
- Valero, A. (2008). *Libertad de Conciencia, Neutralidad del Estado y Principio de Laicidad (un estudio constitucional comparado)*. Madrid: Ministerio de Justicia.
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, nº 4, October.
- Vives, T.S. (2005). Constitución, libertad religiosa y principio de laicidad, en el monográfico "El desafío de la laicidad", *Pasajes*, nº 18.
- VVAA (2004), (L Miraut, ed), *Justicia, Migración y Derecho*. Madrid: Dykinson.
- Weil, S., (1949). *L'Enracinement*. «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain». Paris: Gallimard, coll. «Idées»; rééd. Gallimard, 1968.
- Weil, S. (2010). *La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, (edición de E. Bea).
- Whitol de Wenden, C. (1999). *L'immigration en Europe*. Paris: La Documentation française.
- Whitol de Wenden, C. (1997). *La citoyenneté européenne*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Wilkinson R. y Pickett K. (2009). *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner.
- Zapata, R. (2004). *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis, Colección Ciencias Políticas.