

RACISMO, INMIGRACION E INTERCULTURALIDAD

Alfonso García Martínez *

RESUMEN

En este artículo se pretende analizar las condiciones que hacen posible la persistencia en el discurso social de las categorías que, a pesar de haber sido invalidadas científicamente, siguen formando parte de nuestro universo discursivo, y cómo ello hace más complejo, si cabe, desmontar lo que de segregacionista y excluyente hay en ellas. Al mismo tiempo se pone de manifiesto el proceso de ocultación de lo que, en esas categorías, puede contravenir los principios democráticos y cómo son incorporados los rasgos semánticos descalificantes a categorías más ‘sociológicas’ como las de ‘emigrantes’. La contradicción que en el campo de las libertades y la igualdad de derechos representa esta estrategia es analizada, en lo que respecta al ámbito de la Unión Europea, así como las potencialidades de generar nuevas sociedades abiertas y plurales de acuerdo con las líneas maestras del programa intercultural.

PALABRAS CLAVE: Identidades culturales, cultura, emigración, ‘raza’, racismo, discriminación, desigualdad, interculturalidad.

ABSTRACT

In this article it is sought to analyze the conditions that make possible the persistence in the social speech of the categories that, in spite of having been invalidated scientifically, they continue being part of our discursive universe, and how it becomes more complex, if it fits, to disassemble what of segregationist and excluding there are in them. At the same time it shows the concealment process of what, in those categories, it can contravene the democratic principles and how they are incorporate the semantic discrediting features to categories more ‘sociological’ like those of ‘emigrants’. The contradiction that in the field of the freedoms and the equality of rights represents this strategy it is analyzed, in what concerns to the context of the European Union, as well as the potentialities of generating new open and plural societies according to the head lines of the intercultural program.

KEY WORDS: Cultural identities, Culture, Emigration, ‘Race’, Racism, Discrimination, Inequality, Interculturalism.

* Dirección: Dpto. de Teoría e Historia de la Educación. Universidad de Murcia, Campus de Espinardo, 30100 Murcia. Correo-e: alfonsog@um.es

1. LA UBICACIÓN DE LAS IDEAS RACISTAS

En el contexto actual es muy difícil, si no imposible, ignorar el papel de las ideas sobre la ‘raza’ en la configuración y determinación de las relaciones sociales y políticas en todas las sociedades humanas; de hecho, esta temática ocupa un lugar central en un amplio espectro de debates que se suceden en nuestras organizaciones sociales. En el marco europeo, poca duda parece haber acerca de que la inmigración y las relaciones entre grupos humanos diferentes (lo que se ha llamado erróneamente “relaciones raciales”) ocupa un lugar importante en los debates políticos y en la propia reflexión sobre el futuro de tales sociedades a lo largo y a lo ancho, incluyendo el debate sobre la importancia del racismo como fuerza social y política. Como analizan acertadamente Solomos y Back (1996: 1-2) tal evolución ha significado el paso, en los últimos cincuenta años, “de una situación, a finales de los 60, en la que el estudio de la raza era un asunto menor entre los objetivos de la sociología, al igual que sucedía con otras disciplinas científicas, hoy es claro que lo relativo a la raza y el racismo es una parte constitutiva del currículum educativo y de la agenda investigadora en un importante marco de disciplinas sociales y humanísticas.”

A su vez, la emergencia de nuevas adaptaciones del racismo, como la del “racismo cultural” señala la urgencia de comprender el racismo y las nociones de ‘raza’ como algo cambiante y situadas históricamente, es decir, el significado variable de ese concepto en las distintas épocas históricas y sus efectos en las prácticas sociales. En esta perspectiva, la cuestión es si la ‘raza’ es un concepto ontológicamente válido o, por el contrario, es conveniente aparcarlo en favor de un cuestionamiento sobre el carácter ideológico de las subjetividades racializadas. Los escritos sobre el ‘nuevo racismo’ muestran cómo las manifestaciones contemporáneas de la ‘raza’ están codificadas en un lenguaje que pretende eludir la acusación de racismo. En el caso del nuevo racismo, la versión diferencialista está codificada como “cultura” (García, 2003).

Sin embargo, la temática central de este proceso consiste en que las cualidades de los grupos sociales están fijadas, naturalizadas, confinadas dentro de un culturalismo definido pseudo-biológicamente, de modo que un amplio conjunto de discursos sobre la diferenciación social tiene una relación metonímica con el racismo. Las semánticas de la ‘raza’ son producidas por un complejo entramado de procesos interdiscursivos en los que el lenguaje de la cultura y la nación invocan una oscura narrativa racial. La crónica explicativa de este proceso es la vía mediante la que se naturaliza a las formaciones sociales en términos de una determinada lógica racial-cultural de pertenencia y/o adscripción (Lévi-Strauss, 1993). El papel de la prensa y otros medios de comunicación de masas en la configuración de las imágenes sociales sobre las minorías ha sido un factor especialmente significativo en la determinación de cómo las cuestiones raciales contribuyen a forjar la imagen de las minorías como seres y grupos marginados y como un obstáculo para la cohesión social.

En realidad, la cuestión de cómo conceptualizar el racismo, nunca ha sido un tema estrictamente académico. Ya desde sus orígenes, el estudio del racismo ha estado

íntimamente vinculado a problemas tales como el ascenso del fascismo, el holocausto y las destructivas consecuencias de las movilizaciones políticas racistas (nacionalismos, ‘limpiezas étnicas’, etc.). En este sentido, el análisis del racismo no puede separarse fácilmente de una cultura política más amplia específica de cada coyuntura histórica. Más aún, éste es claramente el caso de la manipulación de los símbolos raciales y del reciente desarrollo de los movimientos racistas que ha supuesto una politización de los significantes raciales en los discursos políticos y en las políticas estatales. Sin embargo, tales discursos políticos racializados necesitan ser localizados y comprendidos dentro de los procesos de regulación social y de formación identitaria (Solomos y Back, 1996).

Tal situación socio-histórica facilita el hecho de que el racismo pueda ser expresado por medio de una gran variedad de significados codificados, y es lo que ha permitido que los racismos contemporáneos hayan evolucionado y se hayan podido adaptar a las nuevas circunstancias, pero presentando un rasgo especial: el que tales lecturas puedan producir *efectos racistas* mientras que sus codificadores e impulsores niegan que estos efectos sean el resultado de un *planteamiento racista*. Este es el caso cuando se produce su codificación como “lógicas culturales”, que permiten a los defensores de este tipo de racismo alegar que no lo son y que únicamente están interesados en proteger su “estilo de vida” y que el tema del color es algo irrelevante en su discurso (García, 2003).

Pero, a pesar de que esta creciente complejización de la definición del racismo niega la posibilidad de realizar definiciones simplistas, no puede evitar caer en el error de intentar la clasificación de los grupos sociales humanos en términos de propiedades naturales originales y específicas dentro de contextos políticos y geográficos específicos. De ahí la necesidad de contextualizar rigurosamente los diferentes discursos racistas y de analizar cuáles son las relaciones sociales con las que se entrecruza, con el objetivo de proporcionar una visión aproximada de la complejidad y la capacidad adaptativa de las manifestaciones individuales y sociales que adopta en nuestros días ese fenómeno polimorfo y recurrente del racismo, ya sea en su versión ‘dura’ o en su versión ‘blanda’ (Taguieff, 1993) y menos agresiva, que traslada el acento desde la referencia racial al registro cultural, es decir, que desplaza el peso ideológico desde la ‘desigualdad’ fisiológica a la ‘diferencia’ cultural y busca nuevos argumentos para encontrar una legitimación en la que ya no sea preciso el recurso a una manifestación de rechazo frontal, sino que pueda efectuarse a través de un discurso indirecto y el recurso sistemático a elementos implícitos, como de hecho lo hace. Como sostiene C. Solé,

“Al vincular el fenómeno del racismo al concepto de cultura, se amplía la definición del mismo hasta el punto de hacer equiparables realidades y formas discriminatorias igualmente justificables por razones culturales [...]. Las características físicas se relacionan implícitamente con rasgos culturales de grupos específicos que se delimitan étnicamente, es decir, no solamente en términos de especificidad cultural, sino de exclusión etnocéntrica del otro u otros.” (Solé, 1995b: 43).

De este modo, el racismo es expresado sin necesidad de ser declarado (Taguieff, 1995), lo cual ha originado la acuñación de la expresión de ‘racismo sin raza’ que, sin embargo, no consigue eliminar, en la práctica, las bases naturalistas de sus contenidos ideológicos, esto es, la aceptación de la tesis de las divisiones naturales dentro de la especie humana, entendidas como básicas y de ámbito universal y, por tanto, como

determinantes de las formas de organización social de los seres humanos. El determinismo natural sirve, entonces, de justificación a las modalidades de la acción social para los defensores de la ideología racista y considera sus secuelas sociales como la manifestación del cumplimiento de un plan natural preestablecido; esto es, las modalidades y prácticas de las relaciones sociales responden a un poder que se sitúa más allá, independiente de los seres humanos.

La praxis racista, por su parte, respondería al seguimiento estricto de lo establecido y planificado por ese poder, es decir, sería la ejecutora de los designios de esa instancia independiente de la (imposible) libre opción de los seres humanos. En efecto, en el proceso de diferenciación de los grupos sociales, si se procede a la combinación de atributos físicos con formas de manifestación sociales y ambas son percibidas como transmisibles hereditariamente, entonces se torna legítima la distribución asimétrica y jerarquizada de los grupos humanos previamente consignados como racial o culturalmente diferentes (Solé, 1995a).

Según J. Rex (1970), tres son los elementos que aportan luz a las situaciones sociales reales que son consideradas como manifestaciones de esas relaciones entre grupos humanos diferentes:

1. Estas situaciones se caracterizan por una concurrencia especialmente aguda, por conflictos, por una explotación y por una opresión que van mucho más lejos de las que es posible encontrar en los mercados libres del trabajo.
2. Las relaciones de este tipo no se establecen únicamente entre individuos, sino también entre grupos relativamente cerrados, y los individuos disponen de una posibilidad restringida para pasar de un grupo a otro.
3. En tales situaciones, los grupos poderosos justifican el sistema recurriendo a cualquier tipo de teoría determinista de las características de los grupos, entre las que las formuladas por los biólogos y especialistas de la genética han ocupado un lugar preeminente.

Las conclusiones más significativas que se derivaban de esta consideración de las relaciones entre grupos humanos diferentes y que permitían explicarlas y/o justificarlas eran las siguientes:

- a) Permitía pensar que, aunque las ideas racistas pueden tener una cierta autonomía y vivir de su propio impulso durante períodos considerables, no se las podía considerar como totalmente autónomas. Esencialmente, pues, habrían de ser consideradas como intentos de racionalizar y legitimar ciertas estructuras de opresión y de explotación.
- b) De ahí se derivaba que toda tentativa para vencer al racismo tenía que vérselas no sólo con las ideas sino también con las estructuras sociales (políticas, económicas o culturales) a las que tales ideas apoyaban.
- c) Se reconocía que las teorías utilizadas como justificación del racismo, no tienen ninguna obligación de ser de tipo biológico o genético, ya que teorías

deterministas culturales e históricas de las características de los grupos servirían perfectamente para realizar la misma función que aquellas otras.

El resultado de todo ello ha sido que, al calor de las nuevas situaciones y sus correspondientes 'lecturas', se ha desarrollado una nueva lógica de la inclusión y la exclusión basada en privilegiar la identidad, las tradiciones y el patrimonio cultural como rasgos distintivos de cada grupo humano y en sostener la necesidad de aislar territorialmente cada cultura (Stolcke, 1999). El núcleo duro de esta doctrina de la exclusión estaría formado por la existencia de *diferencias culturales esenciales*, cuya preservación conduce *eo ipso* al rechazo de cualquier tipo de 'mestizaje cultural'. El cambio de registro consiste, por tanto, en que en vez de excluir al otro mediante la atribución de rasgos biológicos inferiores, se exalta la diferencia absoluta e irreductible de "las culturas", es decir, su inconmensurabilidad, lo que afecta directamente a los seres humanos concretos, que son los portadores de cada una de esas culturas enquistadas. Ante estas exigencias, la preservación de la identidad cultural, tanto de los autóctonos como de los extranjeros, exigiría que cada cual se quedase en o regresase a sus países de origen, o que, si esto resulta imposible, no traspasasen sus espacios socioculturales. El extranjero, como en la propuesta platónica, debe limitarse a ser un "turista" (Baumann, 1997a) con visitas de duración limitada no contaminantes. La identidad colectiva se expresa, pues, en términos de etnicidad, de cultura, de herencia o de tradición, más que en términos de "sangre" o de "raza" (Stolcke, 1999).

Consecuentemente, una vez que la clasificación racial excluyente e inferiorizadora ya no cuenta con los apoyos científicos necesarios, la nueva retórica racista sólo recurre a las categorías raciales de manera excepcional, prefiriendo solventar el problema de la imagen pública de sus posiciones a través de la naturalización (esencias inmutables) de otras categorías como, en este caso, las referidas a la cultura y su entorno. Con ello, que la categoría de 'raza' deje de ocupar un lugar central no supone la eliminación de las manifestaciones del racismo. Éste se transmuta en la exaltación de las identidades y las referencias nacionalistas primordiales, lo que supone un fuerte contraste con los procesos que implica el proceso de globalización en curso. Así,

"al eliminar el vocabulario abrupto del racismo clásico por otro culturalista o indirecto el neorracismo produce dos tipos de efectos. Diluye o disimula su defensa de las desigualdades sociales y económicas como base de una jerarquía moral bajo la creencia en que son esenciales al ser social y de que se expresan como diferencias culturales, y evita las reacciones de rechazo visceral que suscitaba el discurso biologista y provocativamente desigualitario del racismo clásico." (Bello, 1998).

Sin embargo, como en el "viejo" racismo, este "racismo sin raza" (Montoya, 1994; Taguieff, 1995; García y Sáez, 1998), basado en el fundamentalismo cultural, sirve enteramente al mismo objetivo: legitimar la exclusión de los otros, de las minorías racializadas, de los extranjeros (en especial de los extranjeros inmigrantes), en tanto que portadores de elementos identitarios y culturales diferentes e irreconciliables que únicamente pueden servir para contaminar y perturbar el desarrollo de las culturas de los países receptores de poblaciones emigrantes. Los recientes acontecimientos políticos y su traducción electoral en la Unión Europea son tanto una buena prueba de ello como de lo que aún queda por hacer.

2. IDENTIDADES Y CULTURA

Los acontecimientos históricos que, desgraciadamente, han jalonado el final del siglo XX, se han configurado, en su mayor parte, en torno a unas supuestas identidades en conflicto (Yugoslavia, Caúcaso, Argelia, Grandes Lagos africanos, etc.). Sin embargo, todas y cada una de las ‘identidades’ reclamadas no son sino, en el mejor de los casos, una construcción social y cultural (Berger y Luckman, 1968), una construcción política o ideológica, en definitiva, una construcción histórica. Y, como es sabido, no existe una identidad natural que prevalezca y se nos imponga por sí misma (Baugnet, 1998). Las expresiones lingüísticas, tales como “natural de un país”, o la referencia a una sedicente “identidad primordial” o a una “cultura de origen” no son sino desafortunadas y calenturientas manifestaciones lingüísticas que nada tienen que ver con la naturaleza o cualquier otro substrato ajeno a las operaciones humanas.

A lo sumo, existen estrategias identitarias y sueños (o pesadillas) identitarios que asumimos porque nos encantan o nos aterrorizan, sin que haya tampoco instancia superior alguna (o primigenia) que nos ate definitivamente a tales encantamientos, pronunciados por actores perfectamente identificables. Hoy, apenas existen preocupaciones entre los seres humanos que no susciten el problema de la ilusión identitaria; algo que la globalización ha exacerbado tanto si se trata de identidades religiosas como si éstas se refieren a las nacionalidades o a los grupos de pertenencia (García y Madrigal, 1994). La relación dialéctica que se establece entre la tendencia a la universalización y la afirmación, a menudo como reacción a aquella, de las especificidades subyace a la mayoría de los fenómenos que son noticia en este nuevo contexto mundial, es decir, a la expansión de la economía de mercado, al impacto de las tesis democráticas más allá del mundo occidental, a la intensificación de los intercambios comerciales, a la mundialización de la información, al desbocamiento de los flujos migratorios y al despertar del racismo explícito en Europa, al ímpetu de lo “políticamente correcto” y del multiculturalismo en Estados Unidos de Norteamérica, junto a otros factores que dan forma a lo que conocemos como procesos de globalización.

En tales situaciones, el miedo al prójimo se disfraza de “respeto a la diferencia” (Nair, 1999; García y Sáez, 1998). Un respeto a la diferencia que aísla e incomunica a los que reclaman esa identidad diferencial y que, a pesar de los esfuerzos de Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (1995), Joe L. Kincheloe y Shirley R. Steinberg (1999) y otros teóricos multiculturalistas por resituarla, constituye la expresión más conspicua del multiculturalismo (García, 2000). Unas manifestaciones heterogéneas que, siendo simultáneamente racionales y fantasmáticas, nos plantean la necesidad de comprender mejor los resortes de la globalización y de su anverso, el repliegue identitario. Lo que, a su vez, supone que hay que reconsiderar el propio concepto de cultura que da por bueno el discurso de la calle, reformulado por Samuel Huntington (1997) como el inevitable ‘choque de civilizaciones’, que tendrá que producirse en el siglo XXI, y que tiene como base la imposibilidad de comunicación entre culturas. Sin embargo, creemos que S. Nair tiene razón cuando sostiene que “la idea de una sociedad íntegramente intercultural es una idea ingenua porque sabemos que en la realidad histórica y social, las culturas son también relaciones de fuerza y que la aparente diversidad de identidades oculta siempre la dominación de unas sobre otras” (Nair, 1999: 9).

El error más común consiste en imputar esta irreductibilidad de la diferencia al peso de la cultura o, más exactamente, a la relación exclusiva que cada uno se supone que mantiene con “su” cultura. Pero ya sabemos (Weber, 1977) que el hombre es un animal atrapado en las telas de significados que el mismo teje, ya que toda actividad produce significados y símbolos. Y en base a esta actividad, a menudo distorsionada, es como “el racismo se incuba en el interior del etnocentrismo, y éste, la tendencia a considerar al propio grupo como portador de valores universales, con el consiguiente desprecio hacia el Otro, acompaña al hombre desde las primeras formas de organización de la convivencia” (Elorza, 1999: 12). Es por ello por lo que los fraccionamientos identitarios son realidades palpables y, a menudo, patológicas en la organización de las relaciones entre grupos humanos. Por tanto, comprender un fenómeno social, económico o político revierte en descifrar su “razón cultural”, es decir, qué trama de antecedentes lo explican. Pero esta “razón cultural” no determina nuestras acciones, ni tampoco se plasma en una totalidad o un sistema tangible. Sin embargo, el culturalismo se empeña en considerar que una cultura (cualquier cultura) se compone de un cuerpo estable y cerrado sobre sí mismo de representaciones, creencias o símbolos, que tendría una fuerte afinidad con opiniones, actitudes o comportamientos concretos. Contrariamente a esto, las culturas y sus manifestaciones son dinámicas, de modo que sólo partiendo de un funcionalismo objetivista es posible confundir su análisis puntual con su realidad. Sin embargo, la idea de una cultura hipostasiada perdura en el sentido común, coincidiendo con el uso habitual de estas definiciones estáticas de la cultura (Abdallah-Preteuille, 2001).

El culturalismo, al sostener la diferencia irreductible de las identidades “étnicas” (grupales) o nacionales y de las civilizaciones, contribuye curiosamente a la unidad dialéctica del mundo; él ha sido el filtro que ha tamizado la difusión de la tecnología industrial, el modelo escolar occidental, la organización estatal y burocrática, los esquemas eclesiales cristianos y los principios de la economía capitalista. En efecto, el resto del mundo no occidental ha legitimado generalmente estos préstamos culturales pretendiendo que servirían al destino de la nación o de la religión, sin por ello alterar “su” cultura; lo que significa una curiosa contradicción con sus propias premisas filosóficas (Lewis, 2002). En efecto, al considerar estos elementos como meramente instrumentales se olvidan de los procesos culturales (sociales, ideológicos, simbólicos, axiológicos, etc.) que las han originado y que todavía los impregnan indisolublemente con sus raíces socioculturales que, a su vez, son fruto de mezclas y de préstamos precedentes y que se mueven permanentemente en una dialéctica de estabilidad y cambio que sirve de sustento tanto a representaciones intangibles, que se perpetúan a través de los tiempos, como a continuas variaciones adaptativas, destinadas, en su mayor parte, a dar respuesta a los nuevos problemas que la vida social, política y económica suscita a las poblaciones. Un proceso que revela el modo en que los actores sociales producen su historia de manera conflictual, definiéndose, a la vez, en relación con su percepción del pasado y con su concepción del porvenir. En este proceso se producen, al menos, tres operaciones culturales que parecen ser recurrentes.

1. *Extraversión cultural y transferencia del sentido*: Consiste en maridar elementos culturales extraños entre sí, sometiéndolos a objetivos autóctonos, abriendo la posibilidad de darse un proyecto global y de totalizar al diferente en un espacio distinto, visible y objetivable. Tal es el modo de conducirse del sincretismo institucionalizado, generado por las situaciones de dominación colonial (como en

el caso de los indios mejicanos tras la conquista). Pero ello implica una segunda operación, esto es, la transferencia de sentido de una práctica, de un lugar, de una representación, de un símbolo o de un texto al otro, puesto que la extravención cultural supone, casi por definición, reinterpretación y derivación o, lo que viene a ser lo mismo, apoyarse en el equívoco y el artificio.

2. *La fabricación de la autenticidad*: Se pretende preservar la pureza original de su identidad de las contaminaciones del exterior y de las agresiones del otro, aunque sea a través de construir autoritariamente “su” cultura de manera regresiva. Sin embargo, la caracterización de lo que es (o no) “auténtico” es siempre problemática. La autenticidad no se impone en modo alguno gracias a las propiedades inmanentes del fenómeno o del objeto que se está considerando. Es el resultado de la mirada, cargada de deseos y de juicios, que se dirige al pasado en el contexto contemporáneo en el que se sitúa. Por tanto, es una construcción social, esto es, se trata de una convención que deforma, en mayor o menor medida, el pasado y le aplica la etiqueta de “auténtico”, como ha sucedido en el proceso de construcción de las nacionalidades europeas. Pero, para el culturalista lo importante es la existencia de divinidades identitarias, las identidades primordiales, que atravesarían los siglos sin despeinarse, y que se presentan ante todos repletas de su núcleo de autenticidad, aunque ésta tenga el marchamo de “hecho en Hong Kong”.
3. *La formación de las identidades primordiales*: Las identidades de las que tan pomposamente solemos hablar, como si existiesen al margen de sus locutores, sólo se forman por la mediación de tales actos identificatorios, esto es, por medio de su enunciación. Pero la experiencia histórica prueba que la identificación que efectúa un actor social es siempre contextual, múltiple y relativa. El habitante de Cartagena se definirá como cartagenero frente a un murciano, como murciano frente a un cántabro, como español frente a un inglés, como europeo ante un americano, como blanco ante un negro, como esposo ante su esposa, etc., etc. Cada una de estas “identidades” se presume y puede eventualmente favorecer la integración en un grupo social, sin por ello servir por sí sola para constituir tal grupo, pero ninguna de ellas agota la panoplia identitaria de que un individuo dispone, aunque sí puede subordinar un(os) determinado(s) rasgo(s) constitutivo(s) a otro(s) en ciertos momentos.

De ahí la inconsistencia del razonamiento culturalista ya que no se contenta con erigir unas identidades en constante mutación en una substancia atemporal, sino que oculta las operaciones concretas mediante las que un actor o grupo de actores se definen, en un momento histórico preciso, en circunstancias determinadas y con una duración limitada. En realidad todos nos situamos en relación a una pluralidad de comunidades, en parte disyuntivas, en parte implicadas. Ahora bien, si las identidades primordiales “existen”, lo hacen en tanto que hechos de conciencia y como regímenes subjetivos, no en tanto que estructuras. Por eso, en vez de ser factores explicativos de una situación, requieren continuamente ser explicadas. Por tanto, la cultura de la que uno se reclama y se alimenta, está formada de retazos tomados en préstamo y sólo existe en su relación con el otro; una relación a veces, pero no necesariamente, conflictiva. Véase, si no, el papel que juegan determinados elementos *emblemáticos* de las culturas, que son, muy a menudo, sólo elementos tomados en préstamo de otras distintas. Es por ello que “toda cultura se define no tanto a partir de un conjunto de rasgos específicos

(normas, usos, costumbres, ...) como a partir de sus condiciones de producción y de emergencia” (Abdallah-Pretceille, 2002. 12).

Esto responde al hecho de que a medida que los pueblos establecen contacto entre ellos se copian o intercambian ideas, juegos, tecnologías, folklore, productos y costumbres, es decir, los elementos configuradores de las formas de vida que cada uno de ellos ha ido incorporando a su cultura, y que mediante diversos procesos de intercambio provocan la difusión cultural. Una situación de difusión que genera formas culturales sincréticas, como ya ilustró R. Linton (1968) en su *Study of Man* en el marco norteamericano, y con una buena dosis de humor:

“Nuestro ciudadano ciento por ciento norteamericano despierta en una cama construida de acuerdo con un modelo que se origina en el Oriente Próximo, pero que fue modificado en Europa septentrional antes de pasar a América. Aparta las sábanas, fabricadas con algodón manufacturado en la India, o con hilo o lana de oveja manufacturado en el Oriente Próximo, o seda, cuyo uso fue descubierto en China. Desliza los pies en sus mocasines ideados por los indios de los bosques del Este ..., se quita el pijama, una prenda diseñada en India y se lava con jabón inventado por los antiguos galos. Comienza a desayunar con una naranja proveniente del Mediterráneo oriental, un melón de Persia, o quizás un trozo de sandía africana... Lee las noticias del día, impresas en caracteres concebidos por los antiguos semitas sobre un material producido en China mediante un procedimiento descubierto en Alemania. Si se interesa bastante por los problemas extranjeros y es un buen ciudadano conservador, podrá agradecer a una deidad hebrea, en un idioma indoeuropeo, el ser americano ciento por ciento.”

De ahí que podamos considerar que la emergencia y desarrollo de las culturas se sitúe en la intersección de dos lógicas complementarias: “una lógica de la pertenencia que actúa en las nociones de estructuras y códigos, y una lógica de la relación que sugiere la idea de proceso y de dinámica. La segunda es, sin duda, más operativa para dar cuenta de los cambios culturales actuales (Abdallah-Pretceille, 2001: 13).

3. LAS BASES DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Los grandes interrogantes sobre la identidad remiten frecuentemente, hoy en día, a la cuestión de la cultura. Se pretende ver cultura en todas partes y se quiere encontrar una identidad para todos. De hecho, todas las referencias identitarias la incorporan, en mayor o menor grado, en sus esquemas interpretativos. De un modo más preciso, la reciente proliferación de la ‘moda’ identitaria no es sino la prolongación del fenómeno de exaltación de la diferencia surgido en los años ochenta del pasado siglo, y que ha estado en la base de movimientos ideológicos muy diversos pero que podemos situar en los extremos de la amplia panoplia multiculturalista que va desde un cierto tipo de integracionismo diferencialista hasta una segregación extrema de los diferentes grupos humanos (que cada uno se queda en su lugar para seguir siendo uno mismo).

Sin embargo, aunque las nociones de cultura y de identidad cultural tienen una fuerte vinculación, no deben ser confundidas. La cultura puede funcionar sin necesidad

de que exista conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias pueden manipular e incluso modificar una cultura, hasta el punto de hacerla irreconocible y sin nada en común con lo que era anteriormente. Así, mientras las culturas responden, en buena medida, a procesos inconscientes insertos en la actividad de los problemas que la crean, la identidad remite a una norma de pertenencia necesariamente consciente y explicitada, puesto que está sustentada por oposiciones simbólicas, la más simple de las cuales es la de “ellos” frente a “nosotros”.

En el terreno de las ciencias sociales, la identidad cultural se caracteriza por su polisemia y su fluidez, lo que ha originado multitud de definiciones y de reinterpretaciones. Su origen se sitúa en Estados Unidos de Norteamérica hacia los años cuarenta del siglo XX, y fue conceptualizada en los dominios de la psicología social, en un intento de explicar y dar respuesta a los problemas de integración planteados por la inmigración. Desde esta perspectiva, la identidad cultural era considerada como un determinante, prácticamente estable, de la conducta de los individuos. Posteriormente otras apreciaciones situaron la identidad en un terreno más flexible, sin convertirla en un dato independiente del contexto relacional; pero ello no significa que la primigenia orientación no haya tenido éxito, a pesar de sus evidentes limitaciones científicas y explicativas.

En realidad, quienes asimilan la cultura a una “segunda naturaleza” (cuando no a una primera), que se recibe como herencia y de la que nadie puede escapar, conciben la identidad como un dato que definiría de una vez por todas al individuo y que lo marcaría de un modo casi indeleble. Para éstos, la identidad cultural remite necesariamente al grupo original de pertenencia del individuo; con lo que el origen (o las raíces) sería el fundamento de toda identidad cultural, es decir, de aquello que define a un individuo de una manera inequívoca y auténtica. Esta representación casi genética (biológica) de la identidad, que sirve de soporte a las ideologías del enraizamiento, conduce a la *naturalización* de la pertenencia cultural. Lo que significa que la identidad *preexiste* al individuo, al que no le queda más opción que adherirse a ella, o quedarse al margen, sin raíces. En este marco de pensamiento, la identidad es una esencia incapaz de evolucionar y sobre la que ni los individuos ni los grupos tienen ninguna influencia. Dicho de otro modo, la identidad cultural -como las supuestas identidades ‘raciales’ o ‘étnicas’- sigue inscrita en el patrimonio biológico y conduce a una racialización de los individuos y de los grupos (Van den Berghe, 1998). El individuo, a causa de su herencia biológica, nace con los elementos constitutivos de la identidad étnica y cultural y, por tanto, con los rasgos fenotípicos y las cualidades psicológicas que reproducen las esencias culturales del pueblo al que pertenecen. Así, al descansar en un sentimiento innato de pertenencia, la identidad aparece como una condición inmanente del individuo, que lo define de manera estable y definitiva.

Aunque la visión culturalista generalmente pone el acento en la herencia cultural (y no en la biológica), vinculada a la socialización del individuo en el seno de un grupo cultural, el resultado viene a ser el mismo, puesto que el individuo se ve constreñido a interiorizar los modelos culturales que se le imponen, de modo que sólo puede identificarse con su grupo de origen. También aquí la identidad se define como preexistente al individuo, y toda identidad cultural se presenta como circunstancial a una cultura particular, con lo que la tarea consistiría en determinar las invariantes culturales que permitan definir la esencia invariable del grupo, esto es, su ‘identidad esencial’, lo que equivale a decir ‘inmutable’.

Para las teorías ‘primordialistas’, por su parte, la identidad cultural aparece como una propiedad inherente al grupo, ya que es transmitida en y por el grupo, sin referencia alguna a otros grupos. La identificación es, en consecuencia, inevitable y predeterminada (Geertz, 1973). Lo que une entre sí a estas teorías diferentes es una misma concepción objetivista de la identidad cultural, ya que en todas ellas la finalidad es la de definir y describir la identidad a partir de un cierto número de criterios determinantes, considerados como “objetivos”, tales como el origen común (la herencia, la genealogía), la lengua, la cultura, la religión, la psicología colectiva (la “personalidad de base”), el vínculo con un territorio, etc. Por tanto, para los objetivistas, un grupo sin lengua propia, o para otros sin fenotipo propio, no puede pretender constituir un grupo ‘etno-cultural’, con lo que no puede reivindicar bajo ninguna circunstancia una identidad cultural auténtica.

Pero la identidad cultural, como cualquier otra identidad, no puede ser reducida a una dimensión atributiva, porque no es algo recibido y asumido de una vez por todas; lo contrario significa considerarlo como un elemento estático, fijado, que remite a una colectividad definida de manera invariable y prácticamente inmutable. En esta crítica subjetivista de la identidad se pone de manifiesto una concepción que reduce la identidad a un sentimiento de pertenencia o a una identificación con una comunidad más o menos imaginaria. La identidad, desde este punto de vista, representa un tejido que se construye sobre la base de las representaciones que los individuos se forman de la realidad social y de sus componentes. Lo que no significa que tales miembros no formen identidades relativamente estables, sean reales o imaginarias, en los contextos relacionales. No obstante, si la identidad es una construcción social y no un dato, ello no significa que se trate de una ilusión dependiente de la pura subjetividad de los agentes sociales, porque la construcción de la identidad se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los agentes y, a través de ellos, orienta sus representaciones y sus opciones. En todo caso, dado que la construcción identitaria tiene efectos sociales reales, no puede ser considerada como una mera ilusión, aunque sus componentes sean inventados y *reclamados* como elementos objetivos.

Esta dimensión relacional de la construcción identitaria, fundamentada por Barth (1995), implica que la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios, y que para definir la identidad de un grupo lo que importa no es realizar un inventario del conjunto de sus rasgos culturales distintivos, sino de delimitar entre éstos los que son utilizados por los miembros del grupo para afirmar y sostener una distinción cultural. Dicho de otro modo, la diferencia identitaria no es la consecuencia directa de la diferencia cultural; una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada; ésta sólo puede resultar de las interacciones entre grupos y de los modos de diferenciación que incorporan a sus relaciones. En consecuencia, los miembros de un grupo no son percibidos como absolutamente determinados por su pertenencia cultural, o ‘étnica’, puesto que ellos mismos son los actores que le atribuyen un significado en función de las relaciones que mantienen. Lo que equivale a considerar que la identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales. Luego la identidad es siempre una relación con el otro. Dicho de otro modo, identidad y alteridad están indisolublemente vinculadas en una relación dialéctica en la que la identificación va de la mano con la diferenciación.

Ahora bien, si la identidad se forma y se transforma en el marco de las relaciones sociales, no todos los grupos que participan en ellas tienen las mismas posibilidades para ejercer el “poder de identificación”, es decir, no todos tienen la autoridad para nombrar o nombrarse a sí mismos. Sólo, como agudamente lo percibió Bourdieu (1980), aquellos grupos que disponen de la autoridad legítima (la conferida por el poder) están en condiciones de imponer sus propias definiciones de sí mismos y de los demás. De este modo, el conjunto de las definiciones identitarias funciona como un sistema clasificatorio que fija las posiciones respectivas de cada grupo. La autoridad legítima tiene el poder simbólico de hacer reconocer como bien fundadas sus categorías de representación de la realidad social y sus propios principios de división del mundo social y, por ese medio, de hacer o deshacer los grupos. En los Estados Unidos, el grupo dominante (los WASP) clasifica a los otros norteamericanos en las categorías de “grupos étnicos” o “grupos raciales”, según sean descendientes de inmigrantes europeos o gentes de color (negros, asiáticos, sudamericanos). Sin embargo, tales categorías ‘étnicas’ o ‘raciales’ no son aplicables al grupo hegemónico que se sitúa por encima de toda clasificación.

Este poder de clasificar a los otros conduce, por deslizamiento, a la racialización o a la etnicización de los grupos subalternos, que son identificados a partir de características biológicas o ‘culturales’ externas, que les son consustanciales y, por tanto, casi inmutables. Por este medio, la asignación de rasgos diferenciales a los grupos no dominantes significa menos el reconocimiento de especificidades culturales que la afirmación de la única identidad legítima: la del grupo dominante. Ésta puede proyectarse en políticas segregacionistas de los grupos minoritarios, tanto físicas como simbólicas, que les fuerzan a mantenerse en su propio sitio, es decir, el que se les asigna.

En la medida en que la identidad es el resultado de una construcción social, participa igualmente de la complejidad de lo social. Querer reducir cada identidad cultural a una definición simple o ‘pura’, significa dejar de lado la heterogeneidad de todo grupo social. Ningún grupo o individuo está encerrado *a priori* en una identidad unidimensional. Lo que caracteriza a la identidad es su carácter fluctuante que se presta a diversas interpretaciones o manipulaciones; de ahí la dificultad de definirla. Por tanto, pretender considerar la identidad como algo monolítico impide comprender los fenómenos de identidad mixta, presentes en toda sociedad. La supuesta “doble identidad” de los hijos de inmigrantes no es sino una identidad mixta. Contrariamente a lo que afirman ciertos análisis, no hay en ellos dos identidades enfrentadas y entre las que se encontrarían desgarrados; lo que de paso explicaría su malestar identitario y sus situaciones de inestabilidad personal y social.

Apreciaciones de este tipo son claramente descalificantes y proceden de la incapacidad para pensar la mezcla cultural y del temor obsesivo, vehiculado por las ideologías nacionalistas, a que los inmigrantes tengan una ‘doble lealtad’. Al igual que cada cual hace con sus diversas pertenencias sociales (de sexo, edad, clase social, grupo cultural, etc.) los individuos que participan de varias culturas fabrican, con materiales diversos, su propia identidad personal, en una síntesis original y única. El resultado es, por tanto, el de una identidad sincrética, no doble, entendiendo por doble la suma de dos identidades en una sola persona.

Los contactos entre pueblos, especialmente a causa de las migraciones internacionales, han multiplicado estas situaciones de identidad simétrica, cuyos resultados desafían aquellas expectativas fundadas en una concepción exclusiva de la identidad. En realidad, cada individuo integra de manera sintética la pluralidad de referencias identificativas que se vinculan a su historia, generando una identidad de “geometría variable” según las dimensiones del grupo al que tome como referencia en cada caso que se produzca la relación. Este tipo de identidad multidimensional sólo se torna problemático para aquellos que pretenden hacerse con el monopolio de la referencia y, de hecho, sólo deja de funcionar cuando una autoridad lo prohíbe en nombre de una identidad exclusiva.

Este carácter multidimensional y dinámico es lo que hace tan difícil acotar y definir la identidad o, más bien, las identidades, que se negocian y se convierten en formas localizadas gracias a determinadas “estrategias identitarias”, esto es, como medios para alcanzar un determinado objetivo, permitiendo al sujeto un margen de maniobra relativo a la hora de elaborar y organizar sus identidades, ya que nadie escapa al contexto social e histórico en que tal negociación se produce. La aceptación del carácter estratégico posibilita ir más allá del problema de la veracidad científica de las afirmaciones identitarias, permitiendo explicar las variaciones identitarias o “desplazamientos de la identidad” y explicitando la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad, en esta perspectiva, se construye, se desconstruye y se reconstruye según las situaciones (Cuche, 2001).

Lo que inicialmente separa a los grupos culturales no es la diferencia cultural, como suponen equivocadamente los culturalistas. En realidad, una colectividad puede funcionar perfectamente admitiendo en su seno una cierta pluralidad cultural. Lo que genera la separación y establece fronteras identitarias es la voluntad de diferenciarse y la utilización de ciertos rasgos culturales como indicadores de su identidad específica. No obstante, participar de una cierta cultura particular no implica automáticamente tener una identidad particular. Son los mecanismos de interacción los que, en su caso, conducen a estrategias de establecimiento o eliminación de las fronteras colectivas. Lo que significa que las fronteras no son tampoco inmutables, sino una forma de demarcación social susceptible de ser modificada en función de los intercambios entre los distintos grupos socioculturales.

4. RACISMO, DESIGUALDAD Y EXCLUSIÓN

El profesor Michel Wieviorka (1992b) ha estimado que el racismo puede entenderse como la combinación de dos lógicas principales, que varían según las experiencias consideradas y el contexto concreto en que se produce, lo que permite que sea expresado por una gran variedad de significados convenientemente codificados:

1. En primer lugar, el racismo se corresponde con un principio de inferiorización del grupo racializado, que le convierte en un discriminador negativo. En este caso, el grupo víctima puede tener un lugar en la sociedad, con la condición de consagrarse a las tareas más penosas y no ser demasiado visible (Myrdal, 1944; Ellison, 1952).

2. En segundo lugar, el racismo implica una voluntad de rechazo y exclusión, o, en situaciones extremas, de destrucción del grupo racializado. El principio rector de esta lógica es el de la diferenciación.

Mientras la lógica de discriminación negativa remite a los atributos naturales del grupo víctima, ya sea en términos organicistas o en términos categoriales de la moderna genética, la lógica diferencialista, utilizando un giro cultural, pone el acento en las características específicas de la cultura del grupo racializado, que considera amenazante para la propia. De modo que si el objetivo de la lógica anti-igualitaria es, ante todo, la discriminación y se mantiene en el marco de las relaciones sociales, el de la lógica diferencialista es la segregación, buscando más la separación que la opresión. Aunque distintas en teoría, ambas lógicas nunca aparecen puras en las prácticas históricas, aunque una de ellas sí puede ser dominante, como en el caso nazi, o puede combinarlas, como en el del *apartheid* sudafricano (diferencialismo y explotación). Tal y como Wilson (1987) y Wieviorka *et al.* (1992) sostienen, un racismo estable y duradero sólo puede darse si se produce la asociación de estas dos lógicas, con la consecuencia de que:

- a) donde predomina el principio de desigualdad y de explotación, la cuestión racista parece *disolverse* en la cuestión social y,
- b) donde sólo existe distancia cultural, el espacio del racismo se encoge puesto que se desvanece la amenaza suscitada por la presencia, real o imaginaria, del grupo culturalmente distinto.

En realidad, esto se traduce en dos diferentes apreciaciones sobre las interrelaciones entre racismo y procesos de discriminación racial.

- a) Una de ellas sostiene que el racismo puede ser percibido como un conjunto particular de valores ideológicos, y que propone explicaciones biológicas o culturales de la diferencia racial. Desde esta perspectiva la discriminación racial es una práctica que puede ser o no el resultado de ideologías racistas. Michel Banton (1992) es un claro exponente de esta posición cuando argumenta contra la tendencia a ver el racismo y la discriminación racial como nociones intercambiables. El riesgo reside en apreciar el racismo como un término capaz de abarcar prácticas muy dispares de acción social, política y económica. Esto originaría una “inflación conceptual” del uso de la categoría de racismo (Miles, 1989).
- b) Para otra, tanto en el discurso político como en el de la investigación, los conceptos de racismo y de discriminación racial aparecen combinados, por lo que tienen aparentemente pocas diferencias. El concepto de racismo se usa en la práctica para significar casi lo mismo que el de discriminación racial. Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta que, en una perspectiva histórica, los vínculos entre las ideologías racistas y las relaciones sociales y económicas discriminatorias han sido muy importantes en muchas sociedades en los tres últimos siglos.

Pero lo que aparece igualmente claro es que la relación entre las ideas racistas y ciertas prácticas específicas y determinadas actuaciones institucionales no es, en ningún modo, sencilla. Desde una perspectiva histórica es bastante claro que el racismo y las

prácticas excluyentes puede adoptar diversas formas. La importante complejidad presente en las relaciones entre racismo y formas de exclusión social en las sociedades actuales hace que sea conveniente e importante mantener la distinción entre racismo y discriminación racial.

De ello se deriva que las relaciones entre el racismo y las diversas formas de explotación deban ser establecidas en cada caso y que no puedan ser asumidas *a priori*, es decir, su relación debe ser apreciada en cada contexto específico y en cada circunstancia histórica. Así, muchas investigaciones históricas han ayudado a ilustrar cómo el racismo ha interactuado con procesos sociales y políticos específicos a la hora de producir fórmulas racializadas de desigualdad en una amplia variedad de sociedades y de aspectos sociales (empleo, vivienda, promoción social, servicios sociales, atención de salud), que han permitido entender fenómenos tales como el de la racialización de la pobreza.

Por su parte, las dificultades para situar con claridad los diversos factores que perpetúan el mantenimiento de la idea de ‘raza’ y sus efectos de todo tipo en nuestra cultura quedan patentizadas por Miles (1994: 1) cuando cuestiona el impresionismo del conocimiento de sentido común sobre determinados fenómenos sociales o físicos. Así, sostiene que

“Si las ‘relaciones raciales’ son un elemento importante de la sociedad contemporánea, parece obvio que los académicos lo estudien. Pero el observador ocasional podría concluir igualmente a partir de su observación personal que es ‘obvio’ que el sol circula alrededor de la tierra [---]. En otras palabras, la ‘obviedad’ es una condición que depende de la posición del observador y del conjunto de conceptos empleados para concebir e interpretar el objeto.”

Geertz (1994) define el sentido común como un conjunto de creencias y modelos de acción práctica que aparecen arropados por cualidades más o menos contrastadas pero que reclaman un carácter de obviedad obligatoria para aquellos que comparten unos determinados códigos culturales. Tales cualidades son, según Geertz,

- a) Naturalidad, puesto que reflejan la ‘verdadera’ naturaleza de las cosas, es decir de la realidad. Esta correspondencia es lo que la hace ‘evidente’.
- b) Sentido práctico, ya que permite generar bases para la actuación práctica de quien lo posee. Dicha actuación adquiere, así, una correspondencia lógica con lo establecido por la naturaleza (real y/o inmutable) de las cosas.
- c) Visibilidad y transparencia; una cualidad que permite, pues, el acceso inmediato al conocimiento de la realidad o, mejor dicho, a la obviedad de las cosas que por medio de él se conocen.
- d) Flexibilidad, que supone la aceptación ‘natural’ de sus posibles aplicaciones contradictorias. Al ampliar las posibilidades de su aplicación en situaciones contrapuestas, muestra su versatilidad adaptativa, sin cuestionar su consistencia interna. El sujeto poseedor del sentido común es capaz de aplicarlo, sin eliminar sus bases fundamentantes, a las aporías de la realidad.

- e) Asequibilidad, puesto que no requiere de un estudio especial sino que se adquiere mediante la observación empírica de la vida cotidiana.

Características que pretenden convertirlo en un bagaje conceptual práctico que permita la navegación segura por los procelosos mares de la complejidad de la realidad, tanto natural como social. De este modo, su poseedor (potencialmente todos los no incapacitados mentalmente del grupo) tiene las claves que le permiten bogar con seguridad en su vida cotidiana, lo que permite que el conocimiento derivado del “sentido común” presente una doble dimensión. En primer lugar, como un conocimiento sólido (se corresponde con la realidad) que reclama la validez de su verdad y, en segundo, como una simplificación reduccionista de la realidad. No olvidemos que los estereotipos y prejuicios culturales no son sino una de las manifestaciones de este conocimiento del sentido común. Sin embargo, como se ha puesto de manifiesto, sus raíces no son ni simples, ni su correspondencia con la realidad es, en modo alguno, automática. Antes bien, el sentido común, con sus aciertos y errores, es el fruto de una constantemente reelaborada construcción de la realidad por medio de la acción y la reflexión sociocultural. Algo que, al tiempo que reivindica la función intelectual del sentido común, marca sus límites como pautas de conocimiento de la realidad. Como hemos sostenido en otra ocasión,

“el hombre de la calle no es un consumidor pasivo de las teorías científicas, sino que es un productor activo de saber. Si sostiene teorías rechazadas por la ciencia, no es sólo una cuestión de ignorancia del saber científico en vigor, sino de que él fabrica otros que considera superiores a los productos científicos. Así, el racismo ordinario no representa un vestigio del pensamiento culto de tiempos pasados, que la ciencia podría destruir explicando que no lo asume, sino una creación moderna del pensamiento ordinario, esto es, fruto de una lógica ampliamente desconocida.” (García, 2002: 61).

La idea de ‘raza’ ha evolucionado de tal modo que su objeto ha sido la supuesta existencia de tipos biológicos humanos. Cuando, durante la primera mitad del siglo XX, el conocimiento científico demostró conclusivamente que la población del mundo no podía ser legítimamente categorizada de este modo, la idea de ‘raza’ dejó de tener un objeto ‘real’. Lo que permaneció fue la idea de sentido común de que las ‘razas’ existían, una idea sustentada por la realidad incuestionable de las diferencias somáticas y culturales entre la gente (los pueblos). Si los científicos sociales mantienen la idea de ‘raza’ como un concepto analítico para referirse a la reproducción social y las consecuencias de esta creencia, implícitamente y de forma necesaria (García, 2003) ello presupone la idea de su uso en el lenguaje cotidiano.

En realidad, el Estado puede reificar, con sus leyes sobre las discriminaciones entre grupos, la idea de ‘raza’. En efecto, mediante la incorporación a las leyes y a los procesos legales de la idea de que existen ‘razas’ cuyas relaciones, desiguales unas respecto de otras, deben ser reguladas, el Estado valida las creencias en un mundo fenoménico y en un tipo de relaciones sociales de un modo tal que resulta estructurado y reproducido en una forma racializada (véase, por ejemplo, el Artículo 14 de la Constitución Española de 1978). Así, la Ley, intentando eliminar las prácticas específicas que son discriminatorias, legitima la creencia en la existencia de ‘razas’.

Esta circularidad sólo puede romperse por medio de una intervención teórica que defina una construcción alternativa y un conjunto de prácticas que trascienda las relaciones sociales existentes:

“Mientras una cierta modalidad de racismo puede predominar en una coyuntura particular, la historia del racismo no se acaba en una precisa focalización sobre la trayectoria de esta instancia singular: ‘las más viejas’ modalidades del racismo pueden subyacer o articularse con un racismo contemporáneo dominante y, por tanto, el conocimiento de su historia es necesario para comprender no sólo sus efectos precisos sino también su potencial significación contemporánea.” (Miles, 1994: 12).

Por este motivo es por lo que Goldberg (1990: 313-314) sostiene la necesidad de recurrir a un amplio rango de modalidades de resistencia frente a la presión de lo ‘obvio’ en la perpetuación de las apreciaciones que sostienen tanto las prácticas como las ideas racistas, con lo que toda resistencia al racismo deberá “romper no sólo con las prácticas de opresión, aunque su primera tarea sea hacerlo. La resistencia debe oponerse también al *lenguaje* de la opresión, incluyendo las categorías y términos con las que el opresor (o el racista) representa las formas en las que la resistencia se expresa.”

5. CONSECUENCIAS SOBRE LA INMIGRACIÓN EN EUROPA

Para muchos estudiosos y analistas, el proceso clave que ha condicionado los debates sobre la ‘raza’ y la ‘etnicidad’, en la segunda parte del siglo XX, ha sido el fenómeno derivado de las nuevas formas adaptadas por las migraciones laborales internacionales. Desde 1945, el más importante movimiento migratorio ha sido el de trabajadores procedentes de los países menos desarrollados hacia los países más ricos: del norte de África y de la cuenca mediterránea hacia Europa Occidental, y de América Latina y Asia hacia América del Norte. Lo que no obsta para que en el seno de este modelo general se den variaciones específicas, relacionadas en su mayor parte con los procesos descolonizadores y con la situación de las actuales colonias.

Este proceso ha sido generalmente apreciado como el resultado de dos elementos combinados: la demanda de mano de obra por parte de las sociedades desarrolladas industrial y económicamente y la presión de las precarias condiciones de vida sobre los que emigran para ir en busca de un empleo y de mejores condiciones de vida. Aunque es demasiado fácil caer en la trampa de percibir estos movimientos de trabajadores inmigrantes y la formación de asentamientos minoritarios como la causa del surgimiento del racismo, resulta claro, a partir de la experiencia de un buen número de sociedades, que la cuestión de la “inmigración” se ha convertido en un elemento importante y muy complejo en la articulación de las actuales ideas y prácticas raciales. Más aún, ha originado toda una colección de “nuevas políticas” de inmigración, hasta el punto que Balibar y Wallerstein (1991: 222) apuntan que, en Francia y otros países europeos, “la ‘inmigración’ se ha convertido en el nombre por excelencia de la raza, un nuevo nombre, pero que es equivalente funcionalmente a la vieja denominación, así el término ‘inmigrante’ es la característica central que permite a los individuos ser clasificados en una tipología racista.”

Este vínculo entre inmigración y ‘raza’ ha sido cada vez más evidente en los países europeos occidentales, en especial a raíz de los cambios acaecidos en los países del Este europeo y la aparición de movimientos racistas organizados social y políticamente. Aunque los aspectos económicos y sociales son un aspecto importante de los desarrollos actuales, es igualmente necesario enfatizar el papel de los cambios ideológicos y culturales en la configuración de los cambios en las políticas sobre la ‘raza’ y la ‘etnicidad’ en las sociedades contemporáneas europeas, con el ascenso de movimientos racistas con creciente influencia en la población y el debate sobre la inmigración, al que no escapa ninguno de los países europeos implicados y que se profundiza a cada nueva cita electoral. En este escenario, el tema de la inmigración se ve claramente situado en la intersección con las políticas derivadas de la noción de ‘raza’ (García y Sáez, 1998).

En la época posterior a 1945, los trabajadores que componían la mano de obra emigrante que, en su mayor parte, intentaba cubrir las vacantes de trabajadores en los mercados nacionales, jurídicamente eran extranjeros. La falta de la nacionalidad suponía de paso la falta de derechos de ciudadanía, que el Estado garantizaba en el territorio nacional, para al que llegaba como potencial laboral ‘transitorio’. Pero, para varios millones de estas “aves de paso”, su pretendida temporalidad se transformó en una situación de asentamiento permanente. En los países europeos donde no fueron animados a naturalizarse, ellos (y sus hijos) siguieron siendo jurídicamente extranjeros, permaneciendo privados de toda una variedad de derechos civiles y políticos y, a su vez, de obligaciones, a pesar de ser residentes permanentes en Europa. (Rogers, 1986; Hammar, 1990; Layton-Henry, 1990b).

Así, jurídicamente pertenecen a otro lugar, ya que cada nación tiene su propia soberanía territorial que garantiza derechos y obligaciones políticas y de representación a los habitantes con estatuto nacional (ciudadanía). De lo que se sigue que los que pertenecen a una nación residen en un territorio soberano. La presencia de una amplia proporción de estos inmigrantes y sus descendientes dentro de los Estados-Nación de la Unión Europea (UE), mantenida por la continua demanda de mano de obra, es por tanto anómala: tienen una presencia permanente pero tienen derechos políticos limitados junto a un derecho de residencia en Europa.

La distinción legal entre nacional y extranjero es, por tanto, borrosa, demostrando que las estructuras políticas existentes parecen incapaces de asumir las consecuencias políticas derivadas de las tempranas migraciones de mano de obra necesaria para mantener el proceso de acumulación capitalista. Como consecuencia, se ha desarrollado una crisis de la democracia burguesa en el seno de las Naciones-Estado europeas (Balibar, 1992). Una contradicción que se ha intensificado como consecuencia de la libertad de circulación de trabajadores dentro de la UE. El resultado es un mercado de trabajo europeo que está regulado por una institución supranacional y con límites fronterizos igualmente supranacionales. Algo que diluye también la dualidad jurídica entre nacional y extranjero, ya que ésta, en la UE, ha quedado parcialmente obsoleta por el hecho de que nacionales y europeos de la UE tienen garantizados prácticamente los mismos derechos, salvo el de voto en las elecciones de ámbito supra municipal. La contradicción está sobredeterminada por la intersección de los procesos que apuntan en direcciones diferentes:

1. Para los miembros de los Estados pertenecientes a la UE, la disolución parcial de la dualidad entre nacional y extranjero refuerza la posición de desventaja de estos inmigrantes y de sus descendientes, procedentes de fuera de la UE y con residencia permanente en la UE. Donde no han sido naturalizados o no han podido naturalizarse, su estatuto jurídico como extranjeros se ve reproducido y reforzado por las disposiciones de la UE, que sólo son aplicables a los ciudadanos de cada Estado y a los de los otros países de la UE.
2. Además, el principio de un mercado único dentro de la UE es contradicho por la presencia de varios millones de personas que no son libres para vivir y trabajar donde desean, tal y como lo hacen los que pertenecen a los Estados de la UE.

A pesar de algunas resistencias de ciertos Estados de la UE, la lógica de las disposiciones tendentes a garantizar la libre circulación de la mano de obra conduce inexorablemente a la abolición de las normas internas de cada Estado sobre el movimientos de personas dentro de los límites fronterizos de la UE, esto es hacia la “Europa sin fronteras” (Comisión Europea, 1988). Sin embargo, paralelamente, frente a los no-comunitarios se han establecido dos ‘líneas Maginot’ de defensa de las fronteras exteriores. La primera, frente a las migraciones de África y constituida por España, Portugal e Italia. La segunda, destinada a contener a los provenientes del Este de Europa, estaría formada por Alemania, Austria e Italia. Los arquitectos constructores de muros levantados para el control de poblaciones (más sofisticados, con nuevas tecnologías, pero no menos vergonzosos) no son ya los países “comunistas” del Este, sino los “democráticos” del Oeste europeo.

La contradicción entre el objetivo de las políticas sobre inmigración y la realidad de los flujos migratorios esta ideológicamente mediada, al menos parcialmente, por una reducción del sentido de las categorías de “inmigración” e “inmigrante”. De hecho, en el discurso popular y en el político, la noción de “inmigrante” sólo identifica poblaciones migrantes *específicas*, aunque el lenguaje para designar a los inmigrantes, y a las categorías de personas comprendidas, varía de un país a otro. Sin embargo, en todos los países, una noción como la de “inmigrante” parece tener una referencia universal que sirve para identificar solamente a grupos particulares de personas.

6. LA PERSPECTIVA INTERCULTURAL

En este contexto, hablar de interculturalidad sólo adquiere sentido si pensamos en términos de la consolidación y el desarrollo de una sociedad democrática, puesto que ese marco socio-político es el que permite el desarrollo de los valores y culturas minoritarias que se manifiestan en su seno, a condición de que sea realmente democrático, tal y como hemos expuesto. El hecho de segregar a los inmigrantes de buena parte de los derechos que gozan los ciudadanos europeos es un obstáculo fundamental para conseguirlo y supone, de hecho, una imposición cultural eurocéntrica. Todo ello plantea la necesidad de avanzar en la construcción de una sociedad democrática de corte intercultural, así como de progresar socioeducativamente en el establecimiento de mecanismos personales y sociales, que permitan dar pasos importantes en la progresiva eliminación de las contradicciones que condicionan el establecimiento de una democracia plena en el conjunto de los países occidentales.

Si nos atenemos a las cifras que respaldan este aserto, podemos observar que, ya en 1990, existía en Europa Occidental una población de más de veinte millones de emigrantes *con más de diez años de residencia en los distintos países* que la componen. De estos emigrantes, unos quince millones vivían en países de la Unión Europea, siendo en su mayoría emigrantes provenientes de fuera de Europa. Estas cifras dan una medida de lo que, en un momento de agravamiento de las condiciones que explican los fenómenos migratorios (especialmente las relaciones entre países desarrollados y países subdesarrollados o, si se prefiere, relaciones entre el Norte y el Sur), puede llegar a ser la base sociológica del fenómeno de la pluralidad social y cultural en el siglo que se inicia.

Algunos escenarios urbanos de la Europa actual ya prefiguran el horizonte de este trastocamiento profundo de las condiciones sociales y grupales -y, por tanto, culturales- del pasado europeo. La realidad del futuro se presenta, pues, como una realidad pluricultural y plurigrupal que apunta el esbozo de un tipo de sociedad mestiza. La complejidad (que incorpora tanto la riqueza y las posibilidades de futuro, como las dificultades de su tratamiento) inherente a esta situación implica, para la educación, la responsabilidad de capacitarse para afrontar los ineludibles retos socioeducativos que tiene ante sí. Dicho de otro modo, la educación del presente y, sobre todo, del futuro ha de ser intercultural si quiere configurarse de acuerdo con los valores de una democracia que rechaza la existencia de topes morales y legales a la igualdad, y que propugna unas relaciones basadas en el diálogo y la convivencia entre las diversas culturas.

La alternativa a esta orientación se presenta en la actualidad bajo la forma de un doble fenómeno convergente: *por un lado*, el *multiculturalismo*, preocupado porque lo que denomina ‘minorías étnicas’ desarrollen sus propias culturas sin ser molestadas y sin que, a su vez, interfieran en las pautas evolutivas de las demás, está colaborando en el avance del racismo diferencialista, dada su tesis de la incomunicabilidad práctica de los diversos segmentos culturales que coexisten en un mismo territorio. *Por el otro*, el *racismo diferencialista*, también llamado neorracismo o ‘racismo sin raza’, ha podido asimilar como propios ciertos postulados del multiculturalismo, tales como el derecho a mantener intocadas las diferencias culturales, como si las culturas fuesen inmutables o sólo pudiesen desarrollarse en su propio y exclusivo espacio físico o simbólico, sin vinculación alguna con las demás.

En todo caso, esta visión de las relaciones de grupos humanos y culturas conduce a la perpetuación de la segregación de las personas según su origen, su cultura o su apariencia fenotípica. Una segregación que sirve de justificación a la marginación y a la discriminación de los colectivos diferentes que quedan, por tanto, limitados a su propia diferencia, y sin posibilidad alguna de escape frente a las consecuencias que, en orden al acceso de los recursos sociales, tal adscripción implica. La consecuencia de esta fusión ha sido que,

“el discurso cultural del nuevo racismo ha ido de la mano de una definición de raza basada en la diferencia más que en la jerarquía... La cultura se concibe según líneas étnicamente absolutas, y no como algo intrínsecamente fluido, cambiante, inestable y dinámico; como una propiedad fija de grupos sociales, más que como un espacio relacional en el que éstos se encuentran entre sí y sobreviven a las relaciones históricas

y sociales. Cuando se pone en contacto la cultura con la raza, se transforma en una propiedad pseudobiológica de la vida comunitaria.” (Gilroy, 1991).

En su plasmación escolar, estas diferencias calificadas como culturales se revelan, sin embargo, como de índole fundamentalmente social al permitir trayectos ciertamente diferentes pero desiguales según la pertenencia grupal o cultural de los alumnos. De este modo,

“la presunta multiculturalidad en la escuela se reduce a un principio ordenador que divide a los usuarios de la enseñanza en dos tipos: una minoría constituida por quienes han sido definidos como *diferentes* y, frente a ella, una mayoría que conforman los que, aunque no se reconozca, no dejan nunca de pensarse a sí mismos y ser pensados por el sistema educativo en que se insertan como los *normales*.” (Delgado, 1998:15).

Así, el multiculturalismo ha servido de cobertura a las tentativas liberales de asumir y reorientar las demandas de las minorías respecto de la realización de cambios educativos fundamentales, limitándolas a modificaciones viables y funcionales que no afectan a las estructuras institucionales ni a las relaciones de poder vigentes, debilitando toda perspectiva de cambio que cuestione el proyecto hegemónico.

Llevada al terreno de las relaciones impulsadas por el modelo de la globalización, la propuesta del multiculturalismo representa una actitud, que desde una especie de globalismo vacío, presenta y trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado, esto es, como nativos que han de ser estudiados y “respetados” cuidadosamente. De este modo, el multiculturalismo sirve de referente ideológico al capitalismo globalizador al permitirle establecer una distancia etnocéntrica condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin calar ni echar raíces en ninguna cultura particular. Por esa vía, el multiculturalismo se convierte directamente o permite el desarrollo de una forma de racismo negada, invertida y autorreferencial, una especie de “racismo con distancia”, que, en efecto, “respeto” la identidad del otro, concebido como una comunidad “auténtica” y cerrada, con la que el defensor del multiculturalismo mantiene una distancia que se hace posible gracias sólo a su posición universal privilegiada que le permite ser, si preciso fuera, condescendiente.

Con estas señas de identidad, el multiculturalismo se muestra como un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (no es directamente racista, no impone a los demás los valores particulares de su propia matriz cultural,...) porque no da alternativa alguna: impone su presencia como si se tratase de un privilegiado enclave de universalidad, desde el cual uno (el multiculturalista) puede apreciar (y despreciar) adecuadamente al resto de culturas particulares. Este respeto por la especificidad cultural del otro es la forma, precisamente, de reafirmar su superioridad. Como sostiene Zizek (1998: 172-176),

“la problemática del multiculturalismo que se impone hoy -la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos- es el modo en que se enfrenta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática

multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo”.

Es así como la ideología multicultural, al focalizar el problema en las luchas por las diferencias culturales, sirve de válvula de escape que permite dejar intacta la homogeneidad básica del sistema capital mundial y entronca con los postulados fundamentales del nuevo racismo o ‘racismo sin raza’.

El *modelo intercultural*, por su parte, plantea la necesidad de una integración social y cultural de las poblaciones autóctona e inmigrantes, en un proceso dinámico y recíproco que no anula las referencias culturales de cada cual ni elimina las opciones de síntesis cultural y/o social; antes al contrario, presupone la participación activa de todos los implicados en la construcción y en el cambio de las relaciones sociales, en un proceso que conlleva la transformación de autóctonos e inmigrantes en base a su interacción democrática y pacífica.

La síntesis cultural implica la elaboración de nuevos modelos surgidos de las culturas en relación y sin que ello suponga la reducción a alguna de ellas. Este modelo es, en nuestra opinión, el único que puede garantizar a los grupos de población inmigrantes y autóctonos el que puedan construir una nueva cultura de la que se beneficiaría toda la sociedad. En tanto que política cultural y educativa *nacional*, el interculturalismo concierne a la diversidad grupal y cultural existentes en cada país concreto, esto es, al papel que dicha diversidad ha de jugar en la sociedad. Sin embargo, las sociedades avanzadas europeas, que se reclaman a sí mismas como modelos democráticos, manifiestan en este terreno graves lagunas y contradicciones que, si bien no cuestionan radicalmente su carácter democrático, sí lo ponen en entredicho en diversos aspectos, en particular a través de las Leyes de extranjería nacionales y los plurinacionales Acuerdos de Schengen. La segregación de los inmigrantes, que en nuestros días representan la más importante expresión de la diversidad cultural, de buena parte de los derechos de los que gozan los ciudadanos europeos es un obstáculo fundamental para conseguirlo, y supone, de hecho, una de las más importantes bases de desequilibrio en las relaciones sociales. Todo ello plantea la necesidad de avanzar en la implantación de una sociedad democrática de corte intercultural, así como de progresar socioeducativamente en el establecimiento de mecanismos personales y sociales, que permitan dar pasos importantes en la progresiva eliminación de las contradicciones que condicionan el establecimiento de una democracia plena en Europa para todos sus habitantes. No cabe duda de que ésta sigue siendo una “asignatura pendiente” para el perfil democrático de la futura Europa. Y, a pesar de ello, la diversidad es hoy un *dato permanente* de nuestro universo vital y cultural, con muy escasas posibilidades de dar marcha atrás. Antes al contrario, en un mundo cada vez más interdependiente, la configuración de la futura Europa unida únicamente podremos entenderla si tenemos en cuenta los flujos migratorios presentes y futuros y sus repercusiones en todos los órdenes de la vida.

Asumiendo, por tanto, que el fenómeno migratorio representa, desde todos los puntos de vista, un ‘fenómeno social total’ (Perotti, 1996), que implica tanto a las personas inmigrantes como a las autóctonas, sería absurdo plantearse el establecimiento de un proyecto educativo y cultural específico para los inmigrantes, yuxtapuesto al proyecto educativo y cultural global de las sociedades de acogida. Dicho de otro modo, es este proyecto educativo y cultural global el que ha de ser intercultural. Por otra parte,

tampoco parece pertinente ‘escolarizar’ el proyecto intercultural focalizándolo en, o reduciéndolo a, la escuela, lo que no equivale, desde luego, a pensar que la institución escolar no juegue un papel estratégico en tal proyecto en todas sus dimensiones y, en especial, en relación con la comunidad educativa en tanto que puente mediador en las relaciones entre autóctonos e inmigrantes.

Ahora bien, ese “proceso dinámico y recíproco” reclama la existencia de una relación comunicativa que, a su vez, presupone el establecimiento de posiciones simétricas entre todos los actores, la aceptación de la articulación de su presencia en los diversos espacios donde se produce la socialización y la identificación de los individuos y los grupos como participantes paritarios e iguales en derechos en dicho proceso (García, 1994b; 1997a). De esta relación comunicativa es de donde debe partir la opción intercultural: de la interacción de los diversos actores en los espacios vitales comunes (escuela, barrio, *media*, trabajo, ocio, ...), donde se expresan las analogías y las diferencias sociales y culturales, surgirán las nuevas reglas de entendimiento y comprensión mutuos. El conocimiento mutuo precisa de esta relación para conseguir el reconocimiento de las necesidades específicas de cada cual, para lograr una apreciación adecuada de su situación y para acceder a la negociación y, a través de ella, a la cohesión social y al establecimiento de nuevos marcos de relación.

Si, como hemos señalado, la diversidad forma parte de nuestro mundo y es imposible substraerse a ella, entonces, a lo que deben apuntar los valores interculturales, animados por una perspectiva valorativa y educativa críticas en la que la uniformidad y el uniformismo no tienen ya cabida, es a su tratamiento justo y equilibrado: no existe una respuesta única y universal a todos los problemas (Habermas, 1989; García, 1996). Existirá, por tanto, una pluralidad de respuestas, no necesariamente convergentes, que se adecuarán a la convivencia sobre la base de una apreciación compartida de los distintos significados culturales, apoyada en el respeto común de unos mínimos de actuación. Esa nueva “apreciación compartida” no es otra cosa que un modo de llamar a la praxis dialógica que afronta la solución de los conflictos por vía del diálogo sin renunciar ni a la defensa de los propios postulados (García, 1994b) ni a revisarlos críticamente y, en su caso, a superarlos. De este modo, las bases de la interculturalidad prefiguran la posibilidad de nuevos constructos sociales en los que la diferencia no sea equiparada a lo negativo ni la uniformidad se corresponda con lo positivo. El binomio diferencia/igualdad es, así, objeto de una nueva lectura. De un lado, la diferencia es reconocida como un valor enriquecedor de nuestras manifestaciones culturales, históricamente originadas, desarrolladas y modificadas, y como un derecho de los individuos y los grupos a situarse en cada contexto social. De otro, la igualdad se representa como un derecho a la no discriminación de individuos y grupos en la construcción de su propia identidad y en el disfrute de los derechos y asignaciones sociales que les correspondan, independientemente de su pertenencia grupal o cultural.

7. CONCLUSIÓN

La propuesta del interculturalismo, tanto por razones pragmáticas (necesidad social de inmigrantes, imposibilidad de frenar los flujos migratorios o convivencia de grupos socioculturales diferentes), como por necesidades axiológicas (defensa e impulso de los derechos humanos, modelos pacíficos de convivencia, etc.), no puede dejar de plantear un proyecto sociocultural alternativo, basado en la construcción de nuevos

marcos de relación a todos los niveles, capaz de avanzar en la dirección de una sociedad plural y no discriminatoria, en la que la resolución de los conflictos pase por vías negociadas, no violentas y no excluyentes. En ese proyecto, los procesos educativos representan un eje esencial para la creación de condiciones socioculturales que, partiendo del reconocimiento de la diversidad, se orienten a la construcción de marcos vitales más dinámicos y enriquecedores donde las respuestas indeseables a la co-presencia de grupos humanos y referencias culturales diferentes no tengan cabida. Se perfila de este modo una fenomenología que construye el concepto de sujeto en tanto que ser libre y responsable, como agente de la cultura, e inserto en una comunidad de semejantes.

Pero si la búsqueda de una sociedad plural democrática precisa de ese reconocimiento básico, se hace igualmente imprescindible admitir la igualdad plena de derechos, de modo que el acceso a los recursos sociales sea posible para todos, independientemente de su origen o procedencia. Construir los cimientos de esa sociedad requiere, pues, que se haga posible la interacción y la comunicación equilibradas entre personas y grupos diferentes, lo que conducirá a no adscribir obligatoriamente a nadie a una diferencia inhabilitante, a favorecer los intercambios y a forjar nuevos vínculos solidarios.

Resulta tópico decir que el miedo a los otros hunde sus raíces en el desconocimiento y la desinformación (o en la información tendenciosa y sesgada). La opción multiculturalista no parece estar en condiciones de superar esos límites, mientras que el interculturalismo sí lo hace. Para ello, la intervención socioeducativa se revela no sólo como necesaria sino también como imprescindible y ningún aspecto social debe quedar al margen de su incidencia (García, 1994a); desde la escuela a los barrios, de los individuos a las asociaciones, desde la política a los medios de comunicación de masas, el trabajo socioeducativo dirigido a eliminar los prejuicios y a favorecer los procesos comunicativos entre grupos con culturas diferenciadas se perfila como un instrumental imprescindible para eliminar lo que, recurrentemente, se presenta como la cara más oscura de las relaciones vitales entre grupos humanos, esto es, el odio a los otros y sus plasmaciones sutiles o brutales. Lo que representa un requisito imprescindible si queremos no sólo preservar la democracia social, sino también avanzar en su configuración como una democracia moral basada en el desarrollo de valores humanos insoslayables, y capaz de aprehender diferentes modelos de socialización al tiempo que comprende las repercusiones que se derivan de la inscripción de la diversidad en el núcleo mismo de todos los procesos socioculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L., CUCÓ, A. e IZQUIERDO, A. (1993): *Inmigración, Pluralismo y Tolerancia*. Madrid: Editorial Popular-J.C.I.
- ABDALLAH-PRETCEILLE, M. (2001): *La Educación Intercultural*. Barcelona: Idea Books.
- BALIBAR, E. (1992): *Les Frontières de la Démocratie*. París: La Découverte.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1991): *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala.
- BANTON, M. (1992): "The Nature and Causes of Racism and Racial Discrimination". *International Sociology*, Vol. 7, nº1; pp. 69-84.
- BARTH, F. (1995): "Les groupes ethniques et leurs frontières", en Ph. Pontignat y J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. París: PUF
- BAUGNET, L. (1998): *L'identité sociale*. París: Dunod.
- BAUMAN, Z. (1992): "Soil, blood and identity". *Sociological Review*, nº 40; pp. 675-701.
- BAUMAN, Z. (1997a): "From Pilgrim to Tourist or a Short History of Identity" en S. Hall y P. Dugay, *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage. Pp. 18-36.
- BAUMAN, Z. (1997b): *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequir.
- BELLO, G. (1997): *La construcción ética del otro*. Oviedo: Nobel.
- BELLO, G. (1998): "La construcción neorracista del otro". *Leviatán*, 73, Otoño.
- BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1968): *La construcción social de realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, P. (1980): "L'identité et la représentation". *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº35; pp. 63-72.
- BRAUNS, H. J. (1992): "Inmigración, xenofobia y rechazo social en la República Federal de Alemania". *Boletín de Estudios y Documentación*, nº 2, (monográfico sobre "Las Migraciones en la Nueva Europa"), enero-junio. Madrid, Comité Español para el Bienestar Social; pp. 137-145.
- COLWILL, J. (1994): "Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 31 "Multiculturalismo y diferencia"; pp. 209-218.
- COMISIÓN EUROPEA (1988): *Europa sin Fronteras. Completando el Mercado Interior*. Luxemburgo: Comisión de las Comunidades Europeas.
- CONTRERAS, J. (Compil.) (1994): *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*. Madrid: Talasa.
- CUCHE, D. (2001): *La notion de culture dans les sciences sociales*. París: La Découverte.
- DELGADO, M. (1998): "El discapacitado cultural". *T.E.*, nº 192, abril; pp. 14-15.
- ELLISON, R. (1952): *Invisible Man*. Nueva York: Random House.
- ELORZA, A. (1999): "Racistas", *El País*, 24-07; p. 12.
- FERNÁNDEZ, E. (1992): "Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías". *Sistema*, nº 106, enero.
- GARCÍA, A. (1994a): "La Educación Intercultural en los ámbitos no formales". *Documentación Social*, nº 97, octubre-diciembre; pp. 147-159.
- GARCÍA, A. (1994b): "Educación democrática, sociedad democrática y comunicación". *Revista de Pedagogía Social*, nº 9, enero; pp. 159-171.
- GARCÍA, A. (1994c): "La formación intercultural del profesorado". *Anales de Pedagogía*, nº 12-13; pp. 65-80.

- GARCÍA, A. (1996): “La Educación Intercultural como materia transversal del currículum”, en A.-M. Sarlet (Compil.), *Salud, Medio Ambiente, Tolerancia y democracia: la transversalidad educativa*. Murcia: D.M. Pp. 191-204.
- GARCÍA, A. (1997a): “Culturas minoritarias, interculturalidad y democracia”, en M. Pérez Ferra (Compil.), *Factores que favorecen la calidad educativa*. Jaén: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén. Pp. 227-240.
- GARCÍA, A. (1997b): “Notas sobre la axiología de la Educación Intercultural”, en J. Sáez (Coord), *Transformando los contextos sociales: la educación en favor de la democracia*. Murcia: D.M. Pp. 75-90.
- GARCÍA, A. (1997c): “La transversalidad en la enseñanza secundaria: un reto ante la diversidad”, en N. Illán, y A. García (coords.), *La diversidad y la diferencia en la Educación Secundaria Obligatoria: Retos educativos para el Siglo XXI*. Málaga: Aljibe. Pp. 211-225.
- GARCÍA, A. (1998): “Posibilidades y dificultades del interculturalismo”. *Surgam*, nº 454. Segunda Época. Año XLIX; pp. 3-22.
- GARCÍA, A. (2000): “Cultura, problemas identitarios y globalización”, en J.A. Caride, (coord.), *Educación Social y Políticas Culturales*. Santiago de Compostela: Tórculo. Pp. 287-297.
- GARCÍA, A. (2002): “La ‘raza’, la ciencia y el sentido común. Las lógicas de la exclusión y las alternativas socioculturales”. *El Perezoso*, nº 2; pp. 53-65.
- GARCÍA, A. (2003): *La construcción sociocultural del racismo*. (En prensa).
- GARCÍA, A. y MADRIGAL, P. (1994): “Multiculturalidad y procesos de marginación”. *Anales de Psicología*, Vol. 10, nº 1. Universidad de Murcia; pp. 63-67.
- GARCÍA, A. y SÁEZ, J. (1998): *Del racismo a la interculturalidad*. Madrid: Narcea.
- GEERTZ, C. (1973): *The interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- GEERTZ, C. (1994): “El sentido común como sistema cultural”, en C. Geertz, *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós. Pp. 93-116.
- GELLNER, E. (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- GELLNER, E. (1987): *Culture, identity, and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, E. (1997): *Antropología y política*. Barcelona: Gedisa.
- GIL ANDÚJAR, M. D. (1996): “Inmigración e incorporación social. Una polémica en vigor”, en A. Kaplan (Coord.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*. (VII Congreso de Antropología Social). Zaragoza: Cometa. Pp. 131-137.
- GILROY, P. (1991): *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.
- GIROUX, H. (1992): *Border Crossing: Cultural Workers and the Politics of Education*. Londres: Routledge.
- GIROUX, H. (1997): “Las políticas del multiculturalismo emergente en la época del levantamiento de Los Ángeles”, en J. Sáez (Coord), *Transformando los contextos sociales: la educación en favor de la democracia*. Murcia: D.M. Pp. 99-118
- GOLDBERG, D.T. (1990): “The social formation of racist discourse”, en D.T. Goldberg (Ed.), *Anatomy of racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HABERMAS, J. (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1993): “Alemania y la ‘fortaleza’ Europa”. *El País*. 15-7; pp. 4-6.
- HAMMAR, T. (1990): *Democracy and the Nation State*. Aldershot: Avebury.
- HELLER, A. (1992): “Diez tesis sobre la inmigración”. *El País*, 30-5; p. 14.
- HUTTINGTON, S. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

- IBÁÑEZ CASTRESANA, R. (1994): "El racismo como reto de la modernidad", en J.M. Bandrés, D.López Garrido y R. Ibáñez, *Xenofobia en Europa. Instrumentos jurídicos contra el racismo*. Madrid: Popular/JCLI. Pp.51-77.
- ILLÁN, N. y GARCÍA, A. (Coords.) (1997): *La diversidad y la diferencia en la educación secundaria obligatoria: Retos educativos para el siglo XXI*. Málaga: Aljibe.
- JULIANO, D. (1998): "La adscripción étnica asignada". *T.E.*, nº 192, abril; pp. 10-13.
- KINCHELOE, J.L. y STEINBERG, S.R. (1999): *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro.
- KRISTEVA, J. (1991): *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- KYMLICKA, W. (Ed.) (1995): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- KYNLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LAYTON-HENRY, Z. (Ed.) (1990): *The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe*. Londres: Sage.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1993): *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- LEWIS, B. (2002): *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*. Madrid: Siglo XXI.
- LINTON, R. (1968): *De l'homme*. París: Minuit.
- LUCAS, J. DE (1994): *El desafío de las fronteras*. Madrid: Temas de Hoy.
- MCCARTY, C. (1994): *Racismo y Currículum*. Madrid/La Coruña: Morata/Fundación Paideia.
- MELLOUK, T. (1994): "Ciudadanía Europea y Migraciones". Ponencia presentada a la *Jornada 'Inmigración y Derechos Cívicos'*. Girona, 12 de febrero; pp. 8-31.
- MILES, R. (1989): *Racism*. Londres: Routledge.
- MILES, R. (1994): *Racism after 'race relations'*. Londres y Nueva York: Routledge.
- MONTOYA, M.A. (1994): *Las claves del racismo contemporáneo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- MYRDAL, G. (1944): *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. Nueva York: Harper and Row. 2 vol.
- NAÏR, S. (1999): "La época de las identidades". *El País*, 24-07; pp. 9-10.
- PAJARES, M. (1998): *La inmigración en España*. Barcelona: Icaria.
- PEROTTI, A. (1996): *Migrations et société pruriculturelle en Europe*. París: Ciemi/L'Harmattan.
- PETTIGREW, T.S. (ed.) (1986): *The Sociology of Race Relations. Reflection and Reform*. Nueva York: Free Press.
- PETTIGREW, T.S. (1989): "The nature of modern racism in the United States". *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, nº 2; pp. 291-304.
- REX, J. (1970): *Race Relations in Sociological Theory*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- REX, J. (1986): *Race and Ethnicity*. Milton Keynes: Open University Press.
- ROGERS, R. (1986): "The transnational nexus of migration". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nº 485; pp. 35-40.
- SEARS, D. O. (1988): "Symbolic Racism", en P.A. Katz y D.A. Taylor (eds), *Eliminating Racism: Profiles and Controversy*. Nueva York: Plenum. Pp. 53-84.
- SERMAN, G. (1993): *Esperando a los bárbaros*. Barcelona: Seix Barral.
- SOLÉ, C. (1995a): *Prevenir contra la discriminación: actitudes y opiniones ante la inmigración extranjera*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- SOLÉ, C. (1995b): "El resurgir del racismo". *Sistema*, nº 126; pp. 41-52.
- SOLOMOS, J. y BACK, L. (1996): *Racism and Society*. Londres: Macmillan.

- STOLCKE, V. (1999): “Le nouveau discours de l’exclusion en Europe”. *Revue Internationale des Sciences sociales*, n° 159; pp, 31-42.
- TAGUIEFF, P.-A. (1988): *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. París: La Découverte.
- TAGUIEFF, P.-A. (1993): *Face au racisme, 1. Les moyens d’agir, 2. Analyses, hypothèses, perspectives*. París: Seuil.
- TAGUIEFF, P.-A. (1995): “Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo” en J.P. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia: Tercera Prensa. Pp. 143-204.
- TAYLOR, C. (1994): *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Mesnil-sur-l’Estrée: Aubier.
- TOURAINÉ, A. (1993): “Le racisme aujourd’hui”, en M. Wiewiorka (dir.), *Racisme et modernité*. París: La Découverte. Pp. 23-41.
- TOURAINÉ, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC.
- VAN DER BERGHE, P. (1981): *The Ethnic Phenomenon*. Nueva York: Elsevier.
- VV.AA. (1993): *Movilidad y migración en la frontera del siglo XXI*. Madrid: Fundación Españoles en el Mundo.
- VV.AA. (1994): *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus.
- WEBER, M. (1977): *Economía y Sociedad*. Mexico: FCE.
- WIEVIORKA, M. (1992a): *Visages du racisme*. París: La Découverte.
- WIEVIORKA, M. (1992b): *El espacio el racismo*. Barcelona: Paidós.
- WIEVIORKA, M. (dir.) (1993): *Racisme et modernité*. París: La Découverte.
- WIEVIORKA, M. (dir.) (1994): *Racisme et Xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*. París: La Découverte.
- WIEVIORKA, M. (dir.) (1994b): *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. París: La Découverte.
- WIEVIORKA, M. et al. (1992): *La France raciste*. París: Seuil.
- WILSON, W. J. (1978): *The Declining Significance of Race*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILSON, W. J. (1987): *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press.
- ZIZEK, S. (1998): “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 137-188.